في أصول الفقه المقارن

تفسير النصوص

في الفقه الإسلامي

دراسة مقارنة لمناهج العلماء في استنباط
الأحكام من نصوص الكتاب والسنة

الدكتور
محمد أديب صالح

المجلد الأول

المكتب الإسلامي

الطبعة الرابعة

١٤١٣هـ - ١٩٩٣م

المكتب الإسلامي

بيروت : ص.ب : ١١/٣٧٧١ - برقياً : اسلاميا - تلكس : ٤٠٥٠١ - هاتف : ٤٥٠٦٣٨
دمشق : ص.ب : ١٣٠٧٩ - هاتف : ١١١٦٣٧
عمان : ص.ب : ١٨٢٠٦٥ - هاتف : ٦٥٦٦٠٥ - فاكس : ٧٤٨٥٧٤

فهرس تفصيلي

لموضوعات الكتاب

١ – موضوعات المجلد الاول

الفصل الثاني : ماهية تفسير النصوص

الفصل الثالث : نظرة عامة حول التفسير ومدارسه في القانون ١٠٧

القسم الاول

قواعد التفسير في حالات وضوح الألفاظ وإبهامها ودلالتها على الأحكام

المذهبان الأساسيان في الموضوع (٧١٠) موقف القاضي عبد الجبار (٧١١) رأينا في هذه النقطة (٧١١) موقف الزيدية (٧١٢) موقف وسط لصاحب منهاج الوصول من الزيدية (٧١٣) رأينا في هذا الموقف (٧١٤) استدلال القائلين بمفهوم الشرط ، استنادهم إلى حديث يعلى بن أمية في القصر (٧١٥) موقف النافين من هذا الدليل ورأينا في هذا الموقف (٧١٦) من استدلال النافين لمفهوم الشرط (٧١٧) من آثار الاختلاف في مفهوم الشرط (٧١٩) ١ ـ حكم الزواج بالأمة (٧١٩) ٢ ـ حكم النفقة على المطلقة ثلاثاً إذا كانت حائلًا (٧٢١) رأي الغزالي (٧٢٢) .

المطلب الثالث : موقف العلماء من مفهوم الغاية (٧٢٤) دليل القول بهذا المفهوم (٧٢٤) رأينا في المسألة (٧٢٥) من آثار الاختلاف في مفهوم الغاية (٧٢٦) .

المطلب الرابع : موقف العلماء من مفهومي العدد واللقب (٧٢٩) .

أولاً ـ موقف العلماء من مفهوم العدد (٧٢٩) رأينا في الموضوع (٧٣٠) من آثار الاختلاف في مفهوم العدد (٧٣١) .

ثانياً ـ موقف العلماء من مفهوم اللقب (٧٣٤) الظاهرية ومفهوم اللقب (٧٣٦) موقفنا من مفهوم المخالفة (٧٣٧) الأخذ بمفهوم المخالفة بشروطه يتسق مع العربية وعرف الشريعة وفهوم السلف (٧٣٧) .

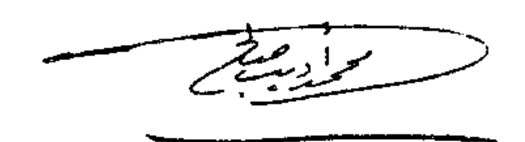
٢ - موضوعات المجلد الثاني

انتهى

الإهداء

إلى الرائدة الأمينة على درب اليتم الطويل.. والتي ما زالت تتابع الطريق، عطاءً ووفاءً.. ترجو بهما الله واليوم الآخر... أمي.. يرحمها الله[1].

إلى الرجل الذي عاش لا يخاف في الله لومة لائم حتى قضى في سبيل الهداية والحق، مثلاً رائعاً للعالم العامل المجاهد، ومربياً ناصحاً لدينه ولأمته «الشيخ إبراهيم الغلاييني»... أستاذي.



(١) توفيت غفر الله لها في العاشر من ذي الحجة عام ١٤٠٣ هـ، ودفنت في البقيع.

نال المؤلف بهذا الكتاب درجة الدكتوراة
بمرتبة الشرف الأولى مع التبادل مع الجامعات
الأجنبية من كلية الحقوق بجامعة القاهرة

بسم الله الرحمن الرحيم

« وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ »

« قرآن كريم »

اللّهمّ فقّهه في الدّين وعلّمه التأويل

« من دعاء رسول الله لابن عبّاس »

« ليكن الّذي تعتمد عليه هذا الأثر ، وخذ من الرأي ما يفسر لك الحديث »

« عبدالله بن المبارك »

مقدّمة الطّبعة الثالثة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد للّه الذي له مقاليد السماوات والأرض ، والذين كفروا بآيات اللّه أولئك هم الخاسرون . وأشهد أن لا إله إلا اللّه وحده لا شريك له وقف الأمة على النهج السوي بقوله جل شأنه : « ولو ردّوه إلى الرسول وإلى أولي الأمرِ منهُم لعلمه الذين يستَنْبطونَه منهم » . وأصلّي وأسلم على إمام الهدى ومعلم الناس الخير ، سيدنا محمد بن عبد اللّه وعلى آله وصحابته ، ومن اهتدى بهداه واستنَّ بسنته إلى يوم التناد .

وبعد، فعلى بركة اللّه أقدم للقارىء الكريم الطبعة الثالثة من كتاب « تفسير النصوص في الفقه الإسلامي » بعد أن مضى على نفاد الطبعة الثانية عدد من السنوات ، وحالت ظروف كان لا حيلة في دفعها دون إعادة الطبع .

وإني إذا أشكر للإخوة الباحثين الذين شجعوا على اخراج هذه الطبعة وكانوا كراماً على ساحة التقويم العلمي والثناء على العمل . . أود الإشارة إلى أن مما حفزني إلى ذلك أيضاً ، أن رواد المعرفة من الشباب الإسلامي بصرف النظر عن التخصصات ـ بدأوا يتطلعون بجدية ووعي واضحين ، إلى التعرف المبصر على مناهج علمائنا رحمهم الله تعالى في استنباط الأحكام من نصوص الكتاب والسنّة ، والطرائق التي واجهوا بها تلك النصوص بوصفها قِوام الشريعة وينبوع الإسلام ، وجاءت بلسان عربي مبين . ناهيك عن تبيُّن ما ترتب على ذلك من آثار عظيمة متبعة الجنبات . وما من ريب في أن تحقيق ذلك من شأنه أن يصحح المسار

ويزيد الثقة بالمنهج المسلوك .

ولا يخفى أن التطلعات التي نومىء إليها ، تصحبها الرغبة في أن يتحقق المراد، بأسلوب ميسَّر قدر المستطاع ، حيث الموضوعات الشائكة والبحوث الدقيقة التي يعوزها ـ أحياناً ـ قدر لا بأس به من التذليل . والمأمول أن يسهم « تفسير النصوص » في تحقيق هذا المطلب بتوفيق اللّه تعالى .

ثم إن طلاب الدراسات العليا من مرحلتي الماجستير والدكتوراه على ساحة هذا التخصص ، قد صحب الكثير منهم ـ كما علمت من عدد من الأساتذة والطلاب ـ هذا الكتاب ـ والحمد لله ـ صحبة علمية ناجحة ـ سواء في أصل الإختيار لموضوع البحث أو في جمع المادة العلمية ، والإهتداء إلى المصادر ، ثم تنسيق المعلومات وصياغتها بعد التمحيص والمقارنة والترجيح إن وجدت بواعثه . وذلك ما جعل توافر الكتاب بين أيدي الباحثين على هذا المستوى أمراً نافعاً إن شاء الله .

وإني لأسأل المولى تباركت أسماؤه ـ وعطاؤه هو العطاء ـ أن يرزقني الإخلاص في القول والعمل ، وأن يهب لي من لونه مزيداً من ستره وعونه وفضله ، فلا رب غيره ولا خير إلا خيره ، له الحمد في الأولى والآخرة وهو حسبي ونعم الوكيل .

الرياض : ١ من شعبان ١٤٠٣ هـ .

محمد أديب صالح

مقدمة الطبعة الأولى

صنه المقدد
موضوعي في مستهل
المجلد الثاني

بسم الله الرحمن الرحيم

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستهديه ونستغفره ، والصلاة والسلام الأتمان الأكملان على محمد بن عبد اللّه نبي الهدى والرحمة الذي ابتعثه الله بالإسلام ليخرج الناس من الظلمات إلى النور ، فأنقذنا به من الهلكة ، وهدانا برسالته في عقيدتها وشريعتها إلى خير ما فيه سعادة الدنيا والآخرة .

وبعد ، فهذا هو المجلد الثاني من كتاب « تفسير النصوص » ومضمونه القسم الثاني من الموضوعات التي تناولها الكتاب .

وهذا القسم يشتمل على بابين هما من أهم أبواب تفسير نصوص الكتاب والسنّة ، ومناهج استنباط الأحكام منها ؛ كما أنهما يبحثان في دلالة الألفاظ على الأحكام في حالتي العموم والإشتراك ، ودلالة الألفاظ على الأحكام في حالة الخصوص ، وما يتعلق بكل واحد منها ـ على سعته ـ من قواعد ومسائل خصوصاً ما يرتبط بقضايا العموم والخصوص .

ولعل من بعض ملامح الأهمية الكبرى التي تنطوي عليها موضوعات هذا القسم من الكتاب ، أن غالبية الأحكام في القرآن تحمل طابع الإجمال والعموم ، وأنه كانت للعلماء مذاهب في الحكم على صيغ العام ومدلولاتها ، وأن معارك حامية الوطيس دارت من خلال تلك المذاهب انتصر فيها مذهب أرباب العموم ، حيث انحسر أمامه مذهب الواقفية ومذهب أرباب الخصوص .

ناهيك عن دلالة العام واختلاف نظرة العلماء إليها من حيث القطعية والظنية

قبـل التخصيص وبعده ، ومـا ترتب على ذلـك من آثار تـزخر بهـا كتب الأحكـام والفروع . ولقد كان من توفيق الله ما أقدرنيه ـ بجانب تحرير هـذه المسائـل ـ من الكشف عن مذهب ابن حزم رحمه الله في تحديـد من هم الواقفيـة ، ثم الحكم عليهم ، وكيف أنه قد وسَّع دائرة التعميم حتى اتهم كثيـراً من مخالفيـه بأنهم من الواقفية في العديد من المسائل ، وأرجو أن أكون قـد حرَّرت هـذا الموضـوع بما يزيل اللبس ويقف بالقارىء موقف الموضوعية والتجرد في الحكم .

وإذا غادرنا هـذه الأمور نـرى ما كـان من قواعـد الأئمة في أمـر التخصيص ومسـائله وانعكاس ذلـك على الأحكام والفـروع ، وهو بـاب عـريض من أبـواب الإستنباط ظهرت فيه مواقف الأئمة ونظراتهـم البصيرة إلى النصوص ، وأي الأسباب صالح للتخصيص وأيها لا يصلح ، مما يسَّهل للباحث أن يرد الفروع إلى أصولها ويعلم منازع الإختلاف في العديد من الفروع الفقهية عند العلماء .

هذا : وإن الاشتراك في الألفاظ كثير ، والإشتراك ظاهرة في لغتنا الكريمة ، وهو أمر وثيق الصلة بالإستنباط ودلالات الخطاب عند العرب الذين جاءت نصوص الكتاب والسنّة على وفق مـا يفهمون ويـدركون من طبيعـة لغتهم ودلالة الخـطاب فيها .

ومباحث الخاص يعطيها علماؤ نا قدراً كبيراً من العناية ، حتى أن الكثير منهم يجعلها في مقدمة موضوعات الأصول وهي تشمل ـ فيما تشمل ـ قواعد الإستنباط في حالات الاطلاق ، وفي حالات التقييد ، لأن في النصوص المطلق والمقيد ، ولقد واجه علماؤ نا ذلك ورسموا الطريق لأخذ الحكم من خلاله وإن اختلفـوا في العديد من القواعد .

ومن أبـرز ما اشتملت عليـه مباحث الخـاص « الأمـر والنهي » وإذا قلنـا : « الأمـر والنهي » فمعنى ذلك البحث في صيـغ التكليف التي مـدار أكثـرهـا على « افعل ، لا تفعل » والساحة التي تتحرك فيها صيغ التكليف ساحـة بعيدة المـدى متسعة الأرجاء لما أن متعلقاتها كل تلك النصوص التي تشتمل على ذلك الخطاب التكليفي في شؤون أحكـام الشريعـة في كتاب الله وسنـة رسـولـه عليـه الصـلاة

والسـلام ، ولكل من الأمـر والنهي دلالته المستقـاة من طبيعـة اللغـة ومفهـومـات الشريعة ، حتى إذا جاءت القرائن ، كنت ملزمـاً لأن تحكم بحسب هذه القـرائن التي حفت بالنص . وبجانب ذلك ما أكثر الحالات التي تمليها طبيعة التكليف ، وخـطابه من خـلال تلك الحالات ، ولقـد كان لعلمـائنا القـدح المعلى في وضع الضوابط لهذا كله من أجل أن يسير الإستنباط على الخط الواضح المستنير .

وفي يقيني أن وقفات الباحث عند كثير من الأمور التي ألمحنا إليها ، تحريراً لموطن النزاع ، أو ترجيحاً واختياراً بالدليل لإتجاه دون آخر ، أو استكمالاً للآثار المترتبة على الإختلاف وتعدد وجهات النظر بعد التنقيب في المخطوط والمطبوع من مصادرها الأصلية الأولى وحسب التسلسل التاريخي ، كل ذلك ضرورة تمليها أمـانة المعـرفة والتحقيق العلمي خصـوصاً في تلك القضـايا المـرتبـطة بـالحـلال والحرام ، ثم خروج المكلف من العهدة بأن يفعل أو لا يفعل .

ومن بعض ما يدل عليه ذلك ـ بجانب تفرد أمتنا بهذه المناهج ـ الدلالة على أن الفقه الذي رسم علماؤ نا قواعد استنبـاط أحكامـه من النصوص ، كـان معانـاة واتباعاً للنص وفهماً يتسم بالأمـانة والحـرص على أن تكون النصـوص متبوعـة لا تـابعة ، ولم يكن نقـلاً عشوائيـاً دون تبصـر وتمثـل لأمـانـة الحـرص على النص والإجتهاد في فهمه إن وجد ، وفيما وراء ذلك إن لم يوجد .

على أني ـ والحق أحق أن يتبع ـ لم آل جهداً في كشف مواقف الضعف التي جنح إليها بعض العلماء رحمهم الله ، من استغراق في تقدير لأقوال المذهب في مقابل النص ، حتى بدا النص وكأنه تابع لا متبوع ، ثم في بيـان غلو البعض في تطبيق القاعدة الأصولية دون نظر إلى مكانة النص الذي يدور حوله الإختلاف من كونه مقبولاً أو مردوداً ـ وقد أشرت إلى ذلك أيضاً في خـاتمة هـذا الـجزء ـ بحيث يمكن إنهاء الإختلاف لو سبق ذلك تحرير نص الحديث المختلف على الإستنباط منه والحكم بصلاحيته للإستنباط أو عدم صلاحيته لذلك ، وإنـك واجد عنـد ابن حزم رحمه الله ـ على علو قدره وكبر فضله ـ العديد من المواقف التي شغلته فيها حدة التمسك بمذهبه الظاهري عن رؤ ية كل جزئيات المسألة في عـلاقته بـالأئمة رحمهم الله . ولقد أشرت إلى ذلك بالقدر الذي تسمح به طبيعة البحث .

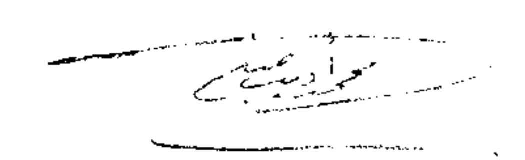
هذا : ولقد استعنت الله في أن لا أدع ـ مع السير بالموضوعات على تشعبها واتساعها ـ أن أقارن المذاهب على اختلاف النزعات والمناهج ، ومع الأمثلة والشواهد الموضحة ، كان لا بد من وقفات هامة عند ثمرات التطبيق للقاعدة الأصولية كما تظهر هذه الثمرات في الفروع والأحكام ، بحيث تتجلى نتيجة اختلاف الإتجاهات وتعدد النظرات إلى القضية الواحدة ، ويمكن للباحث تخريج الفرع على الأصل . وبعد تلك الرحلة الطويلة مع الكتاب في قسميه وصلت إلى بعض النتائج التي أثبتها في خاتمة الكتاب ، وآمل أن أكون قد وفيت بصنع الفهارس التي وعدت بها في فاتحة المجلد الأول ، مما يسهل على الباحث أن يضع بين يديه مفاتيح الكتاب .

ولعل طبيعة معالجة « تفسير النصوص » كانت من الأمور التي دعت إلى تقسيم الكتاب إلى مجلدين ، فقد وجدت في ذلك ما يناسب فائدة القارىء ومعاونته ، بجانب الأمور الطباعية والفنية ، أما تأخر هذا المجلد الثاني في الظهور : فقد كان لأمور تبدو خارجة عن طوق الناشر والمؤلف .

وفي خاتمة المطاف : إن في ابتغاء مرضاة ربنا جل وعلا ما ينسي الكثير من متاعب الطريق ويجعل من الصعاب هشيماً تذروه الرياح .

وإني أسأل الله سبحانه ـ وهو المحمود على كل حال ـ أن يجعل من هذا الجهد المتواضع باباً إلى غفر الزلات وتبديل السيئات بالحسنات ، وأن يتقبله صفحات في خدمة دينه وشريعته ، إنه نعم المولى ونعم النصير وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

٢٩ من رجب ١٣٩١ .



المقدّمة

أهميّة الموضوع

طريقة البحث

خطّة البحث

بسم الله الرحمن الرحيم

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونصلي ونسلم على نبينا محمد المبين عن ربه كتابه ، المبلغ عنه شريعته ، وعلى آله وصحابته .

وبعـــد : فقد يكون من نافلة القول الحديث عن مكانة وأهمية تفسير نصوص الأحكام من الكتاب والسنة ؛ فإن إلى هذين الأصلين الكريمين مورد شريعة الإسلام في مصادرها الأولى ؛ إذ أنهما الينبوعان الأساسيان لتلك المصادر التي هي طريق العلماء لاستنباط الأحكام .

فالكتاب : وهو كلي الشريعة وأصل اصولها ، كان سجلاً مباركاً تناول الأحكام - إلا قليلاً منها - بطريقة يزينها طابع الإجمال .

وتليه السنة التي كانت ترجمان بيانه وتفصيله ، وطريق الوصول إلى هدايته . وفي ذلك يخاطب الله من أولاه كرامة البيان « وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ » . وكان البيان . . وقال الرسول صلوات الله وسلامه عليه : « ألا وإني أوتيت القرآن ومثله معه ... » .

ومن هنا كان البحث في مناهج تفسير نصوص الكتاب والسنة ، والصلة بمسالك استنباط الأحكام عند الأئمة ، جديراً بمزيد من المعرفة ، حرياً بكثير من الدقة والإدراك .

ولقد وقفت أُمتنا في الماضي على سبيل المعرفة ـ ويدها هي العليا ـ فأعطت لبني البشر عن طريق أئمتها الأعلام مناهج لتفسير النصوص ، قائمة على قواعد العربية ، ومفهومات الشريعة في مقاصدها وأعرافها ، فأوضحت معالم الطريق ، وسلكت بالاستنباط أقوم السبل ، وكان ذلك تحقيقاً لقول الله تبارك وتعالى : « ولو ردّوه إلى الرّسولِ وإلى أُولي الأمر منهُم لعَلِمه الذين يستنبطونه مِنْهُم [1] » .

وقد مرّت تلك المناهج في مراحل أدخلتها في الطور العلمي القائم على أُسس وقواعد ، وذلك بعد أن كان التفسير مبنياً على السليقة العربية ، وفهم من نزل الكتاب بلسانهم في ظل البيان النبوي الحكيم .

وهكذا كانت مناهج تفسير النصوص وقواعده عند أئمتنا الأولين ، ثمرة جهود ، ونتاج قرائح ؛ فكانت الأساس الذي قام عليه البناء التشريعي ، من حيث استخراج الأحكام من النصوص ، ضمن إطار علمي من الضوابط ، وفي ظل قواعد عامة تمنع الزلل ، وتباعد عن الانحراف .

ولقد كان طبيعياً ـ والعربية لسان شريعة الإسلام ـ أن توضع قواعد التفسير في ظل هذه الحقيقة . وهكذا وضعت تلك القواعد بعد استقراء لأساليب العربية ، وإدراك لطبيعتها في الخطاب ، ومعرفة ما يمكن أن تؤديه الألفاظ والتراكيب من مدلولات ، وإن كان للعرف الشرعي مكانه في التقديم ، حين يدخل مدلول اللفظ العربي مع الشريعة في طور جديد .

وقد حفلت المكتبة الفقهية الإسلامية بالكثير من الآثار في هذا الموضوع ، غير أن طابعاً من التعقيد طبع كثيراً من المؤلفات في أُصول

---

(١) سورة النساء : ٨٣ .

الفقه ، مما احتاج الأمر معه إلى كثير من البحث والتنقيب ، للوصول إلى خيرات تلك الكنوز الدفينة ، وراء العبارة الغامضة والأسلوب الذي كثيراً مايستعصي على غير ذوي الاختصاص ، وإن كان عذر أولئك المؤلفين ؛ أنهم التزموا طرائق عصورهم التي عاشوا في ظلها ، وتأثروا بأساليبها ومنهج التأليف فيها .

ومن هنا كان لابد للانتفاع بهذه الثروة المباركة ، من جهد دائب ، في سبيل عرضها بأسلوب يجعلها قريبة المنال قدر المستطاع ، ليمكن استخدامها في الطريق العملي ، كما أراده لها الواضعون الأولون .

وعلى ذلك يبدو لزاماً على الباحث في تلك المناهج ، إلى جانب صلته بالكتاب والسنة والعربية ، أن يكون على معرفة بالمفاتيح الأولى لمصطلحات أولئك الأئمة في التعبير والضوابط ، كيما يتسنى له دخول حمىً فيه - على ما نعتقد - الخير الكثير الوفير الذي يشكل عنصراً أساسياً من عناصر ثروتنا الفقهية والتشريعية التي تميزت بها أمتنا عن سائر أمم الارض .

هذا : ولقد كانت تشدني إلى البحث في تفسير النصوص ، رغبة في معرفة طرائق الأئمة في الاستنباط ، وكيفية تخريج الفروع الفقهية على أصولها التي تنتمي إليها ، وهي رغبة آذنت منذ أيام الدراسة الجامعية في الأزهر والحقوق حيث أضاءت يومئذ قبساً في العقل والتفكير وبدأت - والحمد لله - تتفاعل مع النفس بدافع القناعة بها طريقاً لخدمة الإسلام ، ثم كان من فضل الله أن يسر تعهدها ورعايتها بالاطلاع الدائب والمتابعة الواعية ... وتوالت الأيام تمضي ، وكان هذا البحث الذي أكرمني الله به موضوعاً لرسالة الدكتوراه ، ولقد رأيتني وأنا حفيٌ به ، كَلِفٌ بِحَزْنِه وسهله ، أعيش معه أياماً غالية ، أرجو أن تكون ظلالها على خطاي في متابعة الطريق ..

طريق الإسلام الخالد الذي أيقظ الإنسانية من سبات ، ولسوف تصحو على شريعته من جديد لترى فيها خير منقذ مما تعانيه من جاهلية وظلمات .

وإذا كان لابد من الإشارة إلى الأغراض التي يمكن أن يؤديها هذا الموضوع فإنه يحقق أغراضاً كثيرة من أهمها :

أولاً — الخروج من عهدة الامتثال لما جاء من الأمر بتدبر القرآن وتعقله ووعي السنة والعمل بها ، لتكون شريعة الله هي المحكّمة ؛ فلا يمكن أن يكون تدبر أو تعقل ، ولا وعي أو عمل بتلك النصوص ، إلا بفهمها والكشف عن معانيها ؛ وذلك عن طريق التفسير .

ثانياً — معرفة مسالك الأئمة في الاستنباط ، والإحاطة بطرائق استخراجهم للأحكام من منابعها الأولى في عصور ما قبل التقليد ، وهذا أمر ينير السبيل أمام الباحث ، ليدرك كيف أن هذه الشريعة الغنية بأصولها وفروعها ، كانت — وما تزال — قادرة على أن تمد الانسانية في ميدان الأنظمة والتشريع بما يضمن لها الخير ، والقوة ، والمنعة ، والعدالة المطلقة .

ثالثاً — ولقد يكون من بديهيات القول ، أن من الأغراض التي يؤديها الموضوع ، إدراك جانب كبير من الاختلاف بين الأئمة — فيما اختلفوا فيه — كيف نشأ وإلى أي الموارد ينتمي ؛ لأن من أسباب الاختلاف الحكم على النص عند التفسير .

وبمعرفة الاختلاف ومايتصل به يسهل على الباحث الناطق بالضاد على الأقل قبل غيره ، أن يقدر الثروة الفقهية ، على اختلاف المذاهب فيها ، حق قدرها ، ويؤمن أن تشعب المذاهب في العصور الأولى من حضارتنا الفقهية لم يكن عبثاً ، وإنما كان صورة لهذا البحر الزاخر من التشريع الذي وُلد — على غاية الكمال — وحياً ، ونما وترعرع — بالنسبة إلينا — بحثاً وفهماً وتفريعاً ، فكان شجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء .

ومما لا شك فيه ، أن في معرفة مسالك الأئمة والاختلاف ، تنمية للملكة الفقهية الواعية عند الباحث ، لما يرى من نماذج حية عند الفقهاء في القدرة على استخراج الأحكام ورد الفروع إلى أصولها ، وكيف تختلف هذه الفروع باختلاف الضوابط والأصول ؛ **وذلك بعد التثبت من صحة النص إن كان من السنة .**

كما أن في ذلك ما يعطي القدرة على الدقة وضبط النفس ، وعدم التسرع في حكم أو فتوى أو قضاء .

ومن هنا أقام الأولون العلم بالاختلاف ، في موضع الإيضاح لمعالم الطريق . روى ابن عبد البر في كتابه « جامع بيان العلم وفضله » أن سعيد بن أبي عروبة قال : من لم يسمع الاختلاف فلا تعدوه عالماً .

وروى عن عثمان بن عطاء عن أبيه قال : لا ينبغي لأحد أن يفتي الناس حتى يكون عالماً باختلاف الناس ؛ فإنه إن لم يكن كذلك ، ردّ من العلم ما هو أوثق من الذي في يديه .

رابعاً – فيما وراء بيان النبي ﷺ الذي هو من نصوص الأحكام ، سواء في تقرير حكم قرآني أو بيان لمجمل الكتاب أو إنشاء حكم جديد ، لابد من الإشارة إلى أن قواعد التفسير التي نحن بصدد الحديث عنها ، ليست في موضع القداسة بحيث تحمل طابع الإلزام الديني .

ذلك أن هذه القواعد – كما أسلفنا – قامت على استقراء أساليب العربية ، وإدراك المدلول الصحيح للخطاب في لسان العرب ، وكذلك إدراك القواعد العامة للتشريع ، فمن الممكن أن تكون طريقنا لفهم القانون وتفسيره ، وعلى الأخص في بلادنا العربية التي أصبحت العربية فيها لغة القانون .

وإذا كان عندنا – في البلاد العربية – دولة كالعراق ما تزال تستمد قانون الأحوال الشخصية من فقه الحنفية ، فالبلاد العربية الأخرى – شأن

بلدنا ـ تعتبر الشريعة الإسلامية بمذاهبها المتعددة الغامرة بالخير ، مصدراً لما يسمى بقانون الأحوال الشخصية ، والقانون المدني ينتسب في كثير من أبوابه إلى أصولها . ويمكن القول بلا تحفظ :

إنه حتى القوانين التي كانت تنتمي إلى أصل أجنبي أصبحت الآن عربية ، ويجب أن تفسر بناء على قواعد التفسير التي نمت وترعرعت في ظل بيان اللغة العربية .

خصوصاً وأن هذه القوانين تمثل واقع هذه الفترة من حياة الأمة ، ولغتها في خطاب المواطنين الذين يجب أن يفهموا القانون الذي يحكم تصرفاتهم هي العربية . وإن كان هذا الواقع لا يعفي من تقرير أن واجب أمتنا الذي لا مندوحة عنه هو العودة الصحيحة إلى الشريعة لتكون هي الأصل في كل تقنين تريد .

وتقرر الكثرة من علماء القانون اليوم : أنه حتى عند إبهام النص لا ضرورة للعودة إلى النص الأجنبي . وإن كان البعض قد أجاز العودة في حالات نادرة من التعارض ، ليكون ذلك طريقاً إلى ترجيح حكم على حكم .

وفي ذلك يقول الدكتور عبد الرزاق السنهوري في معرض الحديث عن المادة/ ٢٩٣ / عقوبات قديم في مصر والتي أصبحت/ ٣٣٦/ من قانون العقوبات الجديد بعد أن يبين الرأيين في الموضوع ويوجه الرأي القائل بعدم العودة إلى النص الأجنبي : (على أنه يلاحظ أن مثل هذا الجدل إذا كان مما يسوغ التعرض له في ظل التقنينات القديمة التي وضعت أولاً باللغة الفرنسية ، واعتبرت الترجمة العربية صيغة رسمية ، فإنه لا يمكن أن تثور بالنسبة

للتقنينات الجديدة ، **إذ لاشبهة في ان اللغة العربية هي الأصل وعليها وحدها يكون المدار** »[1] .

ولقد يبدو الأمر أكثر وضوحاً يوم نستأنف السير فتغدو الشريعة ـ كما أسلفنا ـ مصدرنا الأساسي في التقنين ، ويكون حكمنا حكماً بما أنزل الله .

ولا شك أن الاستقلال التشريعي لأمة نهضت من عثار وتحررت من سلطان الغاصبين ، يجب أن يساوق الاستقلال السياسي ، وإن أمتنا الغنية الثرية في هذا الميدان تفتقر إلى أمرين :

الأول ـ الإيمان بذاتها وطاقاتها وأرضها الطيبة في شريعتها ولغتها .

الثاني ـ أن تتولى هذه الثروة بعناية وتعرضها العرض الصحيح . وهذا لايتنافى أبداً مع الإفادة من تنظيم الآخرين ، وما عندهم من نظريات كانت ثمرة الواقع الحضاري اليوم .

وتبقى ثروتنا الفقهية ، ومناهجها في التفسير محط أنظار العالم ، ونحن أجدر أن نستمسك بثروة نبتت في أرضنا وجاءت ديناً بلغتنا ، خصوصاً والعربية عندنا ـ كما سلف ـ أصبحت لغة القانون .

وإني لأرجو أن يكون عملي في تفسير النصوص محاولة للإسهام في هذا الباب والله المستعان .

طريقة البحث

وقد جريت في البحث على وضع القاعدة في موضعها من التطور

---

(١) « أصول القانون » للسنهوري وأبو ستيت (ص ٢٤٢) .

التاريخي ، حيث عملت على مراعاة التسلسل الزمني ، فلا أعرض للرأي إلا حسب أسبقية وجوده زمناً . وكنت أعود إلى اللغة وعرف الشريعة ومفهوم الصحابة والتابعين إذا اعوز الأمر ، لايضاح القاعدة ووضعها في إطارها من الضبط .

أما من الناحية التطبيقية : فعندما يكون النص قرآنياً : أعود لما ورد من تفسير له في كتاب أو سنة أو شيء من آثار السلف ثم أقوال المفسرين ، وفي ضوء ذلك يكون الحكم على مقدار انطباق القاعدة على النص .

وإذا كان النص واحداً من نصوص السنة : كان الأمر يقتضيني العناية بتخريج الحديث وبيان ما قاله علماء الاختصاص فيه ، ثم العودة إلى صنيعنا في النص القرآني لنرى ما إذا كان هنالك ما يستعان به على تفسير الحديث : من كتاب أو سنة أو أثر من آثار السلف ، يظهر فيه استنباطهم للحكم كيف كان ، كما يبدو فية إلى أي حد يتفق أو يختلف ما سلكه المتأخرون بالنسبة لما سلكه المتقدمون .

ومسألة انطباق القاعدة على النص المراد استخراج الحكم منه ، مسألة تحل كثيراً من العقد ؛ لأنها توضح إلى أي حد استطاع أصحاب القاعدة ، أن يلتزموا قاعدتهم عند الاستنباط ، ورد الفرع إلى الأصل ، وإيضاح النسبة بينهما . فقد تكون النسبة صحيحة وقد لاتكون .

على أن هذا لم يعفنا من الوقوف موقف البحث في الفرع الفقهي ، ناظرين في نصوص الكتاب والسنة وآثار السلف ، ثم في كلام الفقهاء في الموضوع . ولقد حرصنا على أن نأخذ الأحكام من كتب أصحابها ، لا من نقل أهل مذهب عن مذهب آخر .

ويجدر بنا أن نقرر ، أن عرض القواعد ، وتطبيقها على النصوص ، كان من حيث الأصل على الطريقتين المعروفتين في أصول الفقه ، وهما طريقة المتكلمين وطريقة الحنفية ، غير مهمل ما أرى في غيرهما ، مع المقارنة دائماً بين ماذهب إليه العلماء في كل من الطريقتين المذكورتين ، أو في داخل الطريقة نفسها ، أو من خارج الاتجاه ، والعناية بمواقف الظاهرية حين يلزم الأمر ، مع بيان رأينا الخاص وترجيح مانختاره بالدليل .

أقول هذا غير ناس أن الحديث عن مسالك الشيعة والزيدية والإباضية داخل في إطار الحديث عن طريقة المتكلمين ؛ على أني كنت أفرد كل فريق بالذكر حين أرى لزوماً لذلك .

ثم إني بعد ذلك كله لم أجد بدأ من استخدام التطبيقات القانونية فجئت بأمثلة تطبيقية من القانون على كثير من القواعد ، مما يبين إمكان الإفادة من قواعد التفسير عندنا في فهم النصوص القانونية كما أسلفت ، ولقد عملت على المقارنة في عدد من المسائل التي جرى بحثها عند رجال القانون ، كما في دلالة النص ونسبتها من القياس ، والأخذ بمفهوم الموافقة بوجه عام ، والأخذ بمفهوم المخالفة ، حيث ينبني على هذه الضوابط العامة آثار كثيرة في التفريع .

وإني إذ أقدم هذا البحث المتواضع ، لا أزعم لنفسي أنني أشفيت على الغاية ، ولكنها محاولة لإسهام في أمر أعتقد أنه بالغ الخطورة في كياننا الفقهي وثروتنا التشريعية العظيمة ، خصوصاً وأن موضوع تفسير النصوص ـ إلى جانب أهميته الأصلية في ذاته ـ كان ملتقى عدد من علوم الإسلام ؛ من لغة ، وتفسير ، وأصول ، وفقه ، وحديث ، ومصطلح ، واختلاف ، وغير ذلك ، كالمنطق وماإليه ، ممايخدم هذا الركن من أركان التشريع وهو

الاستنباط من النص ، عن طريق فهمه ، والكشف عن معانيه ومدلولاته .

ولقد يبدو الأمر أكثر أهمية إذا كنا على ذكر من أن مناهج تفسير النصوص التي يحتويها أصول الفقه ، قد دخلت منذ زمن غير يسير طور الجمود على الشكل النظري في أذهان كثير من المؤلفين ، وذلك ماباعدها عن السمة العملية التي هي طابعها الأصيل من قبل ، ولعل الكشف اليوم عن خصائصها العظيمة ، مع التطبيقات العملية ، والعناية بربط الفروع والأحكام بالقواعد التي تنتمي إليها من الأصول ، يساعد ـ بتعاون الباحثين ـ على أن تؤدي هذه المناهج دورها من جديد في عالم الفقه والقانون .

خطة البحث

وقد جعلت ما تضمنته الرسالة مشتملاً على : باب تمهيدي ، وقسمين ، وأربعة أبواب ، وخاتمة ؛ فكان الأمر كما يلي :

الباب التمهيدي : نظرة الشريعة والقانون إلى التفسير .

الفصل الأول : البيان عند الأصوليين .

الفصل الثاني : ماهية تفسير النصوص .

الفصل الثالث : نظرة عامة حول التفسير ومدارسه في القانون .

القسم الاول : قواعد التفسير في حالات وضوح الألفاظ وإبهامها ودلالتها على الأحكام .

الباب الأول : الوضوح والإبهام في الألفاظ .

الفصل الأول : الواضح وأنواعه . المبحث الأول : منهج الحنفية في الواضح . المبحث الثاني : منهج المتكلمين في الواضح .

الفصل الثاني : المبهم وأنواعه . المبحث الأول : منهج الحنفية في المبهم . المبحث الثاني : منهج المتكلمين في المبهم .

الفصل الثالث : التأويل . المبحث الأول : **تطور معنى التأويل ومجاله . المبحث الثاني : شروط التأويل وأنواعه . المبحث الثالث : من ثمرات الاختلاف في الحكم على التأويل . المبحث الرابع : طريق الجادة في التأويل وموقف الظاهرية .**

الباب الثاني : طرق دلالة الألفاظ على الأحكام .

الفصل الأول : منهج الحنفية في طرق الدلالات . المبحث الاول : عبارة النص . المبحث الثاني : إشارة النص . المبحث الثالث : دلالة النص . المبحث الرابع : دلالة الاقتضاء .

الفصل الثاني : منهج المتكلمين في طرق الدلالات . المبحث الاول : المنطوق والمفهوم . المبحث الثاني : موقف العلماء من مفهوم الموافقة . المبحث الثالث : موقف العلماء من مفهوم المخالفة بوجه عام . المبحث الرابع : موقف العلماء من بعض أنواع مفهوم المخالفة . المبحث الخامس : **موقف علماء القانون من الأخذ بالمفهوم .**

القسم الثاني : قواعد التفسير في حالات شمول الألفاظ في دلالتها على الأحكام وعدم شمولها .

الباب الأول : دلالة الالفاظ على الاحكام في حالتي العموم والاشتراك .

الفصل الأول : العام . المبحث الاول : صيغ العموم . المبحث الثاني : تخصيص العام . المبحث الثالث : دلالة العام .

الفصل الثاني : المشترك . المبحث الاول : ماهية المشترك وأسبابه وجوده . المبحث الثاني : دلالة المشترك .

الباب الثاني : دلالة الالفاظ على الاحكام في حالة الخصوص (الخاص) .

الفصل الأول : ماهية الخاص ودلالته على الاحكام . المبحث الاول : ماهية الخاص ونوع دلالته . المبحث الثاني : من آثارقطعية الخاص عند التطبيق .

الفصل الثاني : أنواع الخاص . **الفرع الاول** : المطلق والمقيد . المبحث الاول : ماهية المطلق والمقيد وحكمها . المبحث الثاني : حمل المطلق على المقيد . الفرع الثاني : الأمر والنهي . المبحث الاول : الامر- المبحث الثاني : النهي . الخاتمة .

هذا وقد صدرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب عن مطبعة جامعة دمشق وذلك بين يدي المناقشة والحكم .

وهاأنذا أقدم الطبعة الثانية للقراء ، لدواع ، كان في مقدمتها : مالمست من تقدير لجنة الحكم في جامعة القاهرة التي كانت برئاسة أستاذنا الكبير الشيخ محمد أبو زهره ، والتي قررت ـ مشكورة ـ مايمكن أن يؤديه نشر هذا البحث من خير على صعيدالفكر الاسلامي بوجه عام،وعلى صعيد الشريعة والقانونبوجه خاص، يضاف إلى ذلك ما كان من إقبال على النسخ المعروضة من الكتاب في الأسواق ، حيث استقبله كثير من الباحثين والمعنيين بهذه الشؤون برغبة وحرص ، كما كان له مكان فسيح في كثير من الجامعات والحمد لله . ولقد عملت على تنقيح الكتاب في الحدود التي تصل بين البحث والقارىء ، وأضفت قدراً من الزيادات التي لابد منها عند إيضاح فكرة ، أو توسع في الاستدلال أوتفريع على أصل. دعاني إلى ذلك رغبة المزيد من الاستيفاء ، ثم التيسير والبيان

قدر المستطاع لمن يريد معاناة موضوع، قد يكون من أشق الموضوعات التي تضمها رحاب الشريعة التي أكرم الله أمتنا بأن تحملها للناس، طريقة هدى وسعادة للفرد والجماعة، بل وللانسانية جمعاء. وعلى تنوّع الفهارس الميسّرة في الطبعة الماضية، فقد زدتها في هذه الطبعة فهرساً للأعلام يكون مفتاحاً لما يبتغيه القارىء في كثير من الأحيان.

وإني لأسأل الله المبتدىء لنا بنعمه قبل استحقاقها، المديمها علينا، مع تقصيرنا في الاتيان على ما أوجب من شكره، الجاعلنا في خير أمة أخرجت للناس: أن يرزقنا فهماً في كتابه، ثم سنة نبيه، قولاً وعملاً يؤدي به عنا حقه، ويوجب لنا نافلة مزيده[1]، وأن يقيمنا على الطريقة الرائدة في خدمة شريعته، وله الحمد في الأولى والآخرة وهو حسبنا ونعم الوكيل.

---

(١) من كلام الإمام الشافعي في «الرسالة» (ص ١٩) بتحقيق المرحوم الشيخ أحمد محمد شاكر.

الباب التمهيدي

نظرة الشريعة والقانون إلى تفسير النصوص

البيان عند الأصوليين

ماهية تفسير النصوص

حول التفسير ومدارسه في القانون

الفصل الأول

البيان عند الأصوليين

باب البيان في الأصول ، على تشعب مسالكه وتنوُّع مذاهب العلماء فيه ، وثيق الصلة بمناهج تفسير النصوص ، أصيل العلاقة بها ، يهدي إلى ذلك مايجده الباحث في معاني الألفاظ ، وتحديد المصطلحات ، من صادق النسب بين البيان والتفسير .

لذا كان لزاماً أن يكون هذا الباب سبيلنا للكشف عن ماهية التفسير بالمعنى الذي نريد . ولسوف يعطينا ذلك مزيداً من الوضوح في معالم استنباط الأحكام .

والبيان في اللغة إظهار المقصود بأبلغ لفظ ، وهو من الفهم وذكاء القلب ، وأصله الكشف والظهور ، فهو اسم لكل ما كشف عن معنى الكلام وأظهره [1] .

قال أبو عثمان الجاحظ : (والبيان اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى وهتك الحجاب دون الضمير) [2] .

ومنه قوله عليه الصلاة والسلام : « إن من البيان لسحراً [3] » وهكذا يستعمل البيان لغة في الإظهار والظهور .

---

(١) راجع « النهاية » و « لسان العرب » .

(٢) « البيان والتبيين » (١/٧٦) .

(٣) الحديث بهذا اللفظ رواه مالك وأحمد والبخاري وأبوداود والترمذي عن ابن —

ولم يبتعد الأصوليون عن المعنى اللغوي في تعريفهم للبيان ، فهو عندهم (إظهار المعنى وإيضاحه للمخاطب منفصلاً عما تستر به) .

واعتبار البيان الإظهار دون الظهور ، هو ماجرى عليه الامام الشافعي. وأكثر علماء الأصول من الحنفية ، وعلى رأسهم فخر الاسلام البزدوي[1]، الذي قرر ذلك بقوله : (والمراد به - أي البيان - في هذا الباب عندنا، الإظهار دون الظهور) [2] .

- عمر رضي الله عنهما ، وهو عند أحمد وأبي داود عن ابن عباس بلفظ : « إن من البيان لسحرا » وفي رواية للبخاري عن ابن عباس قال : « جاء رجلان من الشرق فخطبا ، فقال صلى الله عليه وسلم : « إن من البيان لسحرا » وفي لفظ لأبي داود عن أبي بن كعب قال : « جاء أعرابي إلى النبي صلى الله عليه وسلم فجعل يتكلم بكلام فقال النبي صلى الله عليه وسلم : « ان من البيان لسحرا وان من الشعر حكماً » وانظر : « تخريج أحاديث البزدوي » للقاسم بن قطلوبغا (ق ٣٤) مخطوطة دار الكتب المصرية ، « الجامع الصغير » للسيوطي مع « فيض القدير » للمناوي (٥٢٤/٢ - ٥٢٥) « المقاصد الحسنة » للسخاوي (ص ١٢٩) « كشف الخفا والإلباس » للعجلوني (٢٥٣/١ - ٢٥٥) .

(١) هو علي بن محمد ، أبو الحسن فخر الإسلام البزدوي ، من كبار الحنفية في الأصول والفقه والتفسير كان من سكان سمرقند ، ونسبته إلى قلعة بزدة . من تصانيفه : «المبسوط» و«كنز الأصول إلى معرفة الأصول» ويعرف بـ«أصول البزدوي»، و«غناء الفقهاء» و « شرح الجامع الصغير والكبير» في الفقه و « تفسير القرآن » توفي رحمه الله في سنة ٤٨٢ هـ .

(٢) راجع «الرسالة» للإمام الشافعي « باب كيف البيان ص ٢١ فبعدها » تحقيق الشيخ أحمد شاكر . «أصول البزدوي» (٨٢٤/٣) مع شرحه « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري .

وقـــد عزا عبد العزيز البخاري [١] شارح « أصول البزدوي » القول بالظهور ، إلى بعض الحنفية ، وأكثر الشافعية مبيناً أنهم جنحوا إلى ذلك بناء على أن الأصل في البيان لغةً : الظهور ، حيث يقال : بان لي هذا المعنى بياناً ـ أي ظهر واتضح ـ ، وبان الهلال : أي ظهر وانكشف .

ولقد يؤيد ماذهب إليه الأولون من جعل المراد بالبيان عندهم الإظهار دون الظهور ، أي أن أكثر استعماله جاء بمعنى الإظهار ، فإن الرجل إذا قال : بيّن فلان كذا بياناً ، يفهم منه العربي أنه أظهره إظهاراً لم يبق معه شك ، وإذا قيل : فلان ذو بيان ، يراد منه الإظهار [٢] .

ولقد كثر ورود البيان في التنزيل بمعنى الإظهار ، كما يرى في قوله تعالى : (هذا بَيانٌ للنَّاسِ) [٣] وقوله تباركت أسماؤه : (فَإذا قَرَأناهُ فاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ، ثمَّ إنَّ عَلَيْنا بَيانَهُ) [٤] أي إظهار معانيه وأحكامه وشرائعه إذا أشكل عليك يامحمد شيء من معانيه ، أو إظهاره على لسانك بالوحي حتى تقرأه [٥] . ومن ذلك قوله تعالى : (خَلَقَ الإنْسانَ

---

(١) هو عبدالعزيز بن أحمد بن محمد علاء الدين البخاري من كبار الحنفية في الأصول والفقه من مصنفاته « كشف الأسرار » في شرح أصول البزدوي و « غاية التحقيق » شرح المنتخب الحسامي في الأصول للأخسيكثي توفي سنة ٧٣٠ هـ .

(٢) راجع «أصول السرخسي» (٢٦/٢) «كشف الأسرار» لعبد العزيز البخاري (٤٢٨/٣) « مرآة الأصول شرح مرقاة الوصول » لمنلا خسرو (١٢٢/٢) مع حاشية الإزميري .

(٣) سورة آل عمران : ١٣٨ .

(٤) سورة القيامة : ١٨ ، ١٩ .

(٥) انظر « الكشاف» للزمخشري (٥٢٩/٤) «كشف الأسرار» لعبد العزيز البخاري (٨٢٤/٣) .

عَلَّمَهُ الْبَيَانَ) [١] .

وإن رسول الله ﷺ قلّده الله أمانة البيان لما أنزل إليه من كتاب فكان مأموراً بأن يبين للناس ما ينزل إليه [٢] (وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ) [٣] .

ولم ينتقل الرسول صلوات الله عليه إلى الرفيق الأعلى ، حتى أدّى أمانة البيان كما أمره مولاه وعهد إليه ، ولو كان البيان بمعنى الظهور وهو العلم الواقع للمبيَّن له ، لما كان رسول الله مؤدياً لتلك الأمانة [٤] .

ومن هنا قرر عبد العزيز البخاري في كشف الأسرار : أن (من جعل البيان بمعنى الظهور دون الإظهار ، يلزمه القول : بأن كثيراً من الأحكام لا يجب على من لا يتأمل في النصوص ، كما أنه لا يجب الايمان على من لا يتأمل في الآيات الدالة ، مالم يتبين لهم ذلك ، ومردّ ذلك أن الظهور عبارة عن العلم للمكلف بما أريدَ منه ، ولم يحصل له ذلك ، وهذا فاسد) [٥] .

---

(١) سورة الرحمن : ٤ جاء في « لسان العرب » لابن منظور نقلاً عن الزجاج في قوله تعالى : (خلق الانسان علمه البيان) (قيل : إنه عنى بالانسان ههنا النبي صلى الله عليه وسلم ، ويجوز في اللغة أن يكون الانسان اسماً لجنس الناس جميعاً ، ويكون على هذا : (علمه البيان) جعله مميزاً ، حتى انفصل الانسان ببيانه وتمييزه من جميع الحيوان .

(٢) انظر «الرسالة» للإمام الشافعي(ص ٢١ ، ٢٩ ، ٣١) « أصول السرخسي » (٢٧/٢) « جامع بيان العلم وفضله » لابن عبد البر (١٨٨/٢ — ١٩٣) .

(٣) سورة النحل : ٤٤ .

(٤) قال شمس الأئمة السرخسي : (وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم مأموراً بالبيان للناس .. وقد علمنا أنه بين للكل . ومن وقع له العلم ببيانه أقر ، ومن لم يقع له أصر ، ولوكان البيان عبارة عن العلم الواقع للمبين له لما كان هو ـ يعني رسول الله ـ متمماً للبيان في حق الناس كلهم) انظر أصول السرخسي (٢٧/٢) .

(٥) راجع (٨٢٤/٣ ـ ٨٢٥) وانظر «أصول السرخسي» (٢٦/٢ ـ ٢٧) « حاشية الازميري على المرآة » (١٢٢/٢) .

انواع البيان

تمهيد :

بعد الذي مرّ من تعريف البيان في اللغة واصطلاح الأصوليين ، يحسن أن نعلم أن لهذا البيان عند الأصوليين أنواعاً هي : بيان التقرير ، بيان التغيير ، بيان التبديل ، بيان التفسير ، ويضيف البعض : بيان الضرورة ، ولكن الأمر يقتضينا من ناحية التاريخ والتطور ، أن نعلم ما الذي كان قبل هذا التقسيم ؟ وهذا مايوجب الحديث عن البيان وأنواعه عند الإمام الشافعي رضي الله عنه ، الذي كان أول من صنف في هذا الموضوع . وسنكتفي باللمحة الموجزة ، ونحن في طريقنا إلى التفصيل في الأنواع التي أشرنا إليها في مفتتح هذا الكلام .

١ ـ لا يجد الباحث في رسالة الإمام الشافعي ـ التي هي فيما بلغنا أول مدونة في أصول الفقه وتفسير النصوص ـ وضع أسماء اصطلاحية معينة للبيان حسب الغرض الذي يؤديه ، بأن يكون ذلك البيان للتقرير أو للتفسير ... إلى غير ذلك من الأغراض التي يكون به أداؤها ، وإنما يجد عرضاً مفصلاً لوجوه البيان في الشريعة حيث يكون بكتاب ، أو بسنة أو باجتهاد ... الخ ، فهي وجوه متعددة وإن كان بعضها أشد تأكيد بيان من بعض ، ومختلفاً عند من يجهل لسان العرب [١]

(١) انظر الرسالة (ص ٢١) .

فقد عقد محمد بن ادريس الشافعي في رسالته باباً تحت عنوان (كيف البيان) ذكر تحته خمسة أوجه للبيان : أجملها ثم فصّل القول في كل واحد منها على حدة ، وقد أشفع كل وجه منها بالأمثلة والشواهد التي توضح ما أراد . ولعل من الخير أن نعرض هـذا الإجمال ونترك التفصيل لمن شاء الاستقصاء . قال الشافعي رحمه الله : (والبيان اسم جامع لمعان مجتمعة الأصول متشبعة الفروع . فأقل مافي تلك المعاني المجتمعة ، انها بيان لمن خوطب بها ممن نزل القرآن بلسانه ، متقاربة الاستواء عنده . وإن كان بعضها أشد تأكيد بيان من بعض ومختلفة عند من يجهل لسان العرب) ثم كشف رحمه الله تعالى عن تلك الأوجه معدّداً لها بأجمال ، وذلك قوله : (فجماع ما أبان الله لخلقه في كتابه ، مما تعبدهم به ، لما مضى من حكمه جلّ ثناؤه : من وجوه .

فمنها : ما أبانه لخلقه نصاً . مثل جمل فرائضه ، أن عليهم صلاة وزكاة وحجاً وصوماً . وأنه حرّم الفواحش ماظهر منها وما بطن ، ونصّ الزنا والخمر ، وأكل الميتة والدم ولحم الخنزير ، وبيّن لهم كيف فرض الوضوء ، مع غير ذلك مما بيّن نصاً .

ومنه : ما أحكم فرضه بكتابه ، وبيّن كيف هو على لسان نبيه ، مثلُ عدد الصلاة ، والزكاة ووقتها ، وغير ذلك من فرائضه التي أنزل في كتابه .

ومنه : ماسنّ رسول الله ﷺ مما ليس فيه نص حكم ، وقد فرض الله في كتابه طاعة رسوله ، والانتهاء إلى حكمه ؛ فمن قبل عن رسول الله فبفرض الله قبل .

ومنه مافرض الله على خلقه الاجتهاد في طلبه ، وابتلى طاعته في غيره مما فرض عليهم [1] . فإنه يقول تبارك وتعالى : ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَنَبْلُوَ أَخْبَارَكُمْ﴾ [2] .

وبعد أن أورد الشافعي شواهد أخرى للاجتهاد [3] عاد - كما أسلفنا - على كل وجه من أوجه البيان المذكورة بمزيد من الشرح والايضاح [4] .

بعد رسالة الشافعي

٢ - ولقد امتدت يد الاستقراء والتوسع في ميدان الاصطلاحات إلى مباحث البيان في تفسير النصوص ، فرأينا الأصوليين - فيما بعدَ رسالة الشافعي - يقسمون البيان من حيث الوظيفة التي يمكن أن يؤديها من تقرير أو تفسير ، أو تغيير أو تبديل ... الخ إلى أربعة أقسام ، وأوصلها بعضهم إلى الخمسة [5] .

فالقاضي أبو زيد الدبوسي [6] : يقسم البيان إلى أربعة أقسام هي :

---

(١) الرسالة (ص ٢١ - ٢٣) .

(٢) سورة محمد : ٣١ .

(٣) راجع «الرسالة» (ص ٢٣ - ٢٥) .

(٤) انظر ذلك في (ص ٢٦ - ٥٣) .

(٥) انظر « تقويم أصول الفقه وتحديد أدلة الشرع » للدبوسي (ص ٤٢٩) مخطوطة دار الكتب المصرية. « أصول البزدوي» (٣/٤٢٨) فمابعدهامع« كشف الأسرار».

(٦) هو عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي . أبو زيد ، أحد القضاة السبعة. ومن أجلّ كبار الحنفية من الفقهاء . وإليه انتهت مشيخة بخارى وسمرقند وما والاهما وكان يضرب به المثل في النظر واستخراج الحجج، وهو أول من وضع علم الخلاف . والدبوسي نسبة إلى دبوسية قرية بين بخارى وسمرقند من أعمال الصفد من مـا وراء النهر . وأجل تصانيفه كتاب «الأسرار في الأصول والفروع» و «تقويم الأدلة » في الأصول و«تأسيس النظر » في الخلاف وله « خزانة الهدى » و « نظم الفتاوى » توفي سنة ٤٣٠ هـ .

بيان التقرير .

وبيان التفسير .

وبيان التغيير ، وهو الاستثناء .

وبيان التبديل ، وهو التعليق - بالشرط [1] .

وأوصلها شمس الأئمة السرخسي [2] - إلى خمسة - حيث اتفق مع أبي زيد الدبوسي في الأربعة المذكورة ، وضم إليها خامساً وهو :

بيان الضرورة [3] .

أما البزدوي الذي تابعه الأكثرون فيما بعد : فقد عدّها خمسة هي :

بيان التقرير .

وبيان التفسير .

وبيان التغيير ، وهو : على نوعين ؛ الاستثناء ، والتعليق .

وبيان الضرورة .

وبيان التبديل ، وهو : النسخ [4] .

---

(١) راجع «تقويم الأدلة» للدبوسي (ص ٤٢٩) مخطوطة دار الكتب المصرية .

(٢) هو محمد بن أحمد بن سهل أبو بكر شمس الأئمة من كبار قضاة الحنفية ، يقال : إنه وصل إلى رتبة الاجتهاد . من أهل (سرخس) في خراسان . من أهم مصنفاته «المبسوط» في الفقه شرح «الكافي» للحاكم الشهيد وهو ثلاثون جزءاً أملاها وهو سجين بالجب في اوزجند (بفرغانه) وكان سبب سجنه صدعه بالحق والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وله «شرح الجامع الكبير للإمام محمد» أيضاً و«شرح السير الكبير» للإمام محمد أيضاً و « شرح مختصر الطحاوي » و « الأصول » في أصول الفقه . توفي سنة ٤٨٣هـ .

(٣) راجع « أصول السرخسي » (٢/٢٦ - ٥٣) .

(٤) راجع « أصول البزدوي » (٣/٨٢٤ - ٨٢٥ - ٨٣٧) . مع شرحه « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري .

وهكذا نرى أن ما اعتبره الدبوسي ، والسرخسي : بيان تغيير ، وبيان تبديل ، هو عند البزودي والأكثرين : بيان تبديل .

وأن الدبوسي لم يذكر : بيان الضرورة .

فاشترك السرخسي مع الدبوسي في جعل بيان التغيير هو : الاستثناء ، وبيان التبديل هو : التعليق ، وعدم اعتبار النسخ نوعاً من أنواع البيان .

واختلف عنه بأنه اعتبر بيان الضرورة ؛ مع أن أبا زيد لم يأت على ذكره . فكانت أقسام البيان أربعة عند الدبوسي ، وخمسة عند شمس الأئمة .

وقد اتفق السرخسي مع البزدوي ومنَ تابعه بأنها خمسة : منها بيان الضرورة ، إلا أنه اختلف معهم في عدم اعتبار النسخ : بيان تبديل .

وسنعرض فيا يأتي لكل واحد من الأقسام الخمسة لنرى مع أيها يلتقي مانريده من « تفسير النصوص » .

١ - بيان التقرير :

هذا أول وجه من أوجه البيان الخمسة التي اعتمدها البزدوي والأكثرون من بعده ، كما مرّ وهي :

بيان التقرير ، بيان التفسير ، بيان التغيير ، وبيان التبديل - وهو النسخ - وبيان الضرورة .

ويرى في هذه الأوجه أنها تنوعت حسب الوظيفة التي يؤديها كل واحد منها كما أسلفنا ، فما كان وظيفته التقرير سمي : بيان التقرير . وما أدى غرضَ التفسير سمي : بيان التفسير ، وهكذا . . . وذلك فيما عدا بيان الضرورة الذي سمّاه الآخرون باسم سببه كذلك ؛ لأنه بيان بسبب الضرورة .

ومن هنا قرر العلماء : أن إضافة البيان إلى التقرير ، والتغيير ،

والتبديل ،هي من قبيل إضافة الجنس إلي نوعه ، كما في قولنا : علم الفقه ، وعلم الطب ... الخ . أي بيان ، هو تقرير ، وكذا في الباقي .

أما إضافة البيان إلى الضرورة في قولهم : بيان ضرورة ، فذلك من قبيل إضافة الشيء إلى سببه ، أي بيان يحصل بالضرورة (١) .

وبيان التقرير : هو : تأكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز ، إن كان المراد بالكلام المؤكد حقيقته ، أو بما يقطع احتمال الخصوص ؛ إن كان المؤكد عاماً (٢) .

فمن الأول ـ وهو مايقطع احتمال المجاز ـ لفظ : « يطير بجناحيه » من قوله جلّ وعلا : (وَمَا مِنْ دابّةٍ في الأرْضِ وَلا طائرٍ يَطيرُ بِجَناحَيْهِ إلا أمَمٌ أمْثالُكُمْ) (٣) .

فإن « الطائر » في الآية يحتمل أن يستعمل في حقيقته استعمالاً مجازياً ، ذلك أن العرب تستعمل الطيران لغير الطائر ، فيقال للبريد : طائر ، مجازاً

---

(١) انظر « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري شرح أصول البزدوي (٨٢٦/٣) .

(٢) قال البزدوي: (أمابيان التقرير فتفسيره أن كل حقيقة تحتمل المجاز، أو عام يحتمل الخصوص ، إذا ألحق به مايقطع الاحتمال فهو بيان تقرير) وقال السرخسي : (فأما بيان التقرير : فهو في الحقيقة التي تحتمل المجاز والعام والذي يحتمل الخصوص) . انظر « أصول البزدوي » (٨٢٥/٣ — ٨٢٦) « أصول السرخسي » (٢٨/٢) هذا : ويلاحظ ان في ذكرنا للحقيقة التي تحتمل المجاز ، والعام الذي يحتمل الخصوص،احترازاً عما لايدخل في حيز واحد من هذين الاحتمالين من مثل قوله تعالى : (إن الله بكل شيء عليم) (إن الله عليم حكيم) فإنه لايحتمل المجاز ولا يحتمل الخصوص .

(٣) سورة الأنعام : ٣٨ .

لأنه يسرع في مشيه ، كما يقال : فلان يطير بهمته ؛ وتقول للرجل : طِر في حاجتي ، أي أسرع . فيكون قوله تعالى : (يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ) تقريراً لموجب الحقيقة ، وقطعاً لاحتمال المجاز ، فالمراد بالطائر حقيقة : الطائر المعروف ، وقد قطع احتمال المجاز ؛ فكان بيان تقرير[1] .

ومن الثاني – وهو ما يقطع احتمال الخصوص لفظ : « كُلُّهم أجمَعون » من قوله تعالى : (فَسَجَدَ المَلائِكَةُ كُلُّهم أجمَعُون)[2] .

فان لفظ : (الملائكة) لفظ عام يشمل جميع الملائكة ، ويحتمل الخصوص ؛ بأن يكون المراد بعضهم ، فقطع هذا الاحتمال قوله جل وعلا : (كلهم أجمعون) فكان ذلك بياناً قاطعاً للاحتمال ؛ وذلك أيضاً بيان التقرير[3] .

وقد ذكروا أن من بيان التقرير في مسائل الفقه ، أن يقول الرجل لامرأته : أنت طالق ثم يقول : عنيت به الطلاق من النكاح ، أي رفع قيد النكاح ، وقد علل ذلك عبد العزيز البخاري بقوله : (لأن الطلاق – وإن كان رفع القيد في الأصل ، غير مختص بالنكاح ، لكنه صار مختصاً به في الشرع والعرف ، فصار الطلاق برفع النكاح حقيقة شرعية وعرفية . واحتمل رفع كل قيد باعتبار أصل الوضع . ولهذا لو نوى صدق ديانة لا قضاء ، فكان ذلك بمنزلة المجاز لهذه الحقيقة ، فبقوله : عنيت به الطلاق من النكاح ، قرر مقتضى الكلام وقطع احتمال المجاز)[4] .

---

(١) انظر « أصول السرخسي » (٢/٢٨) « أصول البزدوي » مع شرحه « كشف الأسرار » (٢/٨٢٧) « تفسير القرطبي » (٦/٤١٩) .

(٢) سورة الحجر : ٣٠ .

(٣) راجع «أصول البزدوي» مع شرحه لعبدالعزيزالبخاري (٣/٨٢٧) «أصول السرخسي» (٢/٢٨) « المنار للنسفي » مع شرحه لابن ملك (٢/٦٨٨ – ٦٨٩)

(٤) انظر « كشف الأسرار » (٣/٨٢٧) .

وهكذا يكون بيان التقرير ، كما يلاحظ في المثالين السابقين ، قاطعاً للاحتمال ، مقرراً للحكم على ما اقتضاه الظاهر ، وذلك أوضح مراتب البيان [1] .

٢ – بيان التغيير :

أما بيان التغيير : فهو كما يتضح من اسمه :

(البيان الذي فيه تغيير لموجب اللفظ من المعنى الظاهر إلى غيره) .

قال منلا خسرو : (وحقيقته بيان أن الحكم لايتناول بعض مايتناوله لفظه ، فوجب أن يتوقف أول الكلام على آخره حتى يصير المجموع كلاماً واحداً لئلا يلزم التناقض) [2] .

وذلك : كالتعليق بالشرط المؤخر في الذكر ، كما في قول الرجل لامرأته : أنت طالق إن دخلت الدار .

وكالاستثناء ، وذلك كما في قوله : لفلان علي ألف إلا مائة .

فلولا الشرط في قوله : إن دخلت الدار ، لوقع الطلاق في الحال .

ولولا الاستثناء في قوله : إلا مائة ، بعد ذكر الالف ، لكان الواجب عليه ألفاً .

فبالإتيان بالشرط : صار الطلاق معلقاً ، وبذكر الاستثناء : تغير وجوب المائة في ذمته ، بعد أن كان الكلام يقتضي وجوب الألف .

وقد قرر العلماء : أن تسمية التعليق ، والاستثناء ، ونحوهما ، بياناً : مجاز ، لأن الشرط في قوله : إن دخلت الدار ، يبطل كون الكلام ايقاعاً ، ويصيره يميناً . والاستثناء في قوله : ألف إلا مائة : يبطل الكلام في حق المائة .

---

(١) راجع « تسهيل الوصول إلى علم الأصول » للشيخ محمد المحلاوي (ص ١١٨) .

(٢) « المرآة مع المرقاة » لمنلا خسرو (٢/١٢٦) .

إلا أن في التعليق يبطل الكلام كله ، وفي الاستثناء يبطل بعضه .

فالإبطال لايكون بياناً حقيقة ، لكنه مجاز من حيث إنه يبين أن الرجل يحلف ولا يطلق في التعليق ، وأن عليه تسعمائة لا ألفاً في الاستثناء [١] .

هذا : ومثل الاستثناء والشرط : بدلُ البعض ، نحو أكرم الرجال العلماء منهم ، فانه بيان تغيير ، إذ بقوله : أكرم الرجال ، يدخل العلماء وغيرهم وبقوله : العلماء منهم ، يخرج غير العلماء ؛ فهو بيان تغيير [٢] .

وكذلك الصفة : نحو أكرم بني تميم الطوال . والغاية : نحو أكرم الفقراء إلى أن يدخلوا ، فيخرج الداخلون .

هذا : ويبدو أن الذين يذكرون هذه القيود ، من استثناء ، وشرط وغيرهما ، على انها من المغيِّرات ، يذكرونها لا على سبيل الحصر ، وإنما لاطراد التغيير بها ، إذ قد يكون التغيير بغيرها ، كما في العطف بعض الأحيان [٣] .

---

(١) انظر «المرآة مع المرقاة» (٢/١٢٧) .

(٢) وقد مثل بعضهم لذلك بقوله تعالى : (ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً) فخرج غير المستطيع . انظر « مرقاة الوصول » شرح مرآة الأصول لمنلا خسرو (٢/١٢٦ - ١٢٧ .

(٣) قال صاحب المرآة : (واعلم أن هذه الأشياء إنما تعد من بيان التغيير ، لاطراد تغييرها وإلا فلا حصر فيها لوجود مغير غيرها كالعطف مثلاً ، فإنه قد يكون مغيراً كما إذا قال : أنت طالق إن دخلت الدار ، وعبدي حر إن كلمت فلاناً إن شاء الله تعالى ، فإن عطف الشرطية الثانية على الأولى بعد ما لحقها الاستثناء مغير لحكم الشرطية الأولى في حق الابطال) « المرآة » مع « المرقاة » (٢/١٢٧) .

على أن أبا زيد الدبوسي وشمس الأئمة السرخسي قد جعلا – كما أسلفنا – بيان التغيير منحصراً بالاستثناء ، واعتبرا التعليق بالشرط ، بيان تبديل [1] .

٣ – بيان التبديل :

ومن أوجه البيان عند العلماء : بيان التبديل ، وهو : النسخ ؛ وذلك أن يرد دليل شرعي متراخياً عن دليل شرعي مقتضياً خلاف حكمه ؛ ولذلك عرفه الكثيرون بأنه : (بيان انتهاء حكم شرعي بدليل شرعي متراخ عنه [2]) .

وقد يطلق النسخ على فعل الشارع ، وإليه ذهب من قال : هو رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخر .

وإنما جعل النسخ من أوجه البيان ، لأنه بيان انتهاء مدة الحكم [3] .

---

(١) انظر ما سلف (ص ٣٠ – ٣٦) .

(٢) وجاء في « معـاني القرآن » للفراء : النسخ أن يعمل بالآية ثم تنزل الأخرى ويعمل بها وتترك الأولى (٦٤/١) الكشاف للزمخشري (٤٩٤/٢) «المنهاج» للقاضي البيضاوي مع شرحه لجمال الدين الإسنوي (٢٣/٢) بهامش التقرير والتحبير . « المرآة مع المرقاة » (١٦٨/٢) «مصادر التشريع الاسلامي»(ص ١١٣) للمؤلف .

(٣) راجع « أصول البزدوي » مع « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري (٨٢٦/٣) أصول السرخسي (٥٣/٢) فما بعدها « التوضيح » لصدر الشريعة مع التلويح للتفتازاني (١٧/٢) « التحرير » للكمال بن الهمام مع« التقرير والتحبير »لابن أمير الحاج (٤١/٣) « منهاج الوصول » للبيضاوي مع « نهاية السول » للإسنوي (٢٣/٢) فما بعدها بهامش التقرير والتحبير . «مرقاة الوصول» شرح مرآة الاصول مع حاشية الإزميري (١٢٦/٢ – ١٢٨ ، ١٦٨)وانظر لبعض ثمرات الاختلاف في تحديد معنى النسخ « تخريج الفروع على الأصول » للزنجاني بتحقيق المؤلف (ص١٠) .

وقـــد كان فيما أسلفنا من القول ، أن من العلماء كالقاضي أبي زيد الدبوسي ، وشمس الأئمة السرخسي : من يعتبر أن التعليق بالشرط ، هو بيان التبديل ، ولا يعد النسخ من البيان .

ولقـد انبنى هـذا القول على أن النسخ رفع للحكم ، لا إظهار للحكم فحدُّ النسخ غير حد البيـــان ، نظراً إلى أن النسـخ - وإن كان بيان انتهاء مدة الحـكم - لكن ذلك كائن في حق صاحب الشرع ، فأما في حق العباد فهو : رفع الحـكم الثابت وتبديله بحكم آخر على ما كان معلوماً عندهم لو لم ينزل الناسخ ، قالوا : وذلك بمنزلة القتل ، فهو انتهاء الاجل في حق صاحب الشرع ، وقطع الحياة في حق العباد ، حتى أوجب القصاص والدية [1] .

وقد أجاب القائلون بأن النسـخ بيـان تبديل : بأنه بيان على كل حال ، فقد سمي بيان تبديل ، لأن وجهَ كل من البيان والتبديل قـد

---

(١) قال شمس الأئمة السرخسي: (ثم هو - يعني النسخ - في حق الشارع بيان محض، فان الله تعالى عالم بحقائق الأمور لايعزب عنه مثقال ذرة ، ثم اطلاق الأمر بشيء يوهمنا بقاء ذلك على التأبيد من غير أن نقطع القول به في زمن من ينزل عليه الوحي ، فكان النسخ بياناً لمدة الحـكم المنسوخ في حق الشـارع ، وتبديلاً لذلك الحكم بحـكم آخر في حقنا ، على ما كان معلوماً عندنا لو لم ينزل الناسخ؛ بمنزلة القتل ؛ فإنه انتهاء الأجل في حق من هو عـالم بعواقب الأمور ، لان المقتول ميت بأجله بلا شبهة ، ولكن في حق القاتل جعل جناية ، على معنى أنه يعتبر في حقه حق يستوجب به القصاص ،وإن كان ذلك موتا بالأجل المنصوص عليه في قوله تعـالى : فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولايستقدمون) « أصول السرخسي » (٢/٥٤) وانظر « تقـويم الادلة » للدبوسي (ص ٤٢٩) فما بعدها مخطوطة دار الكتب المصرية .

ثبت فيه . أما البيان فلكون النسخ - كما مر - بياناً لانتهاء مدة الحكم عند الله ، وأما التبديل فلكونه رفعاً وإبطالاً بالنسبة إلينا[١] .

هذا : وللعلماء مباحث مستفيضة في النسخ ، تتناول ، إلى جانب تعريفه وماذا يراد به ، جواز وقوعه ، ومحله ، وشرطه ، وطرائف معرفة وقوعه ، كما تتناول الناسخ والمنسوخ من حيث نسخ الكتاب بالكتاب ، والسنة بالسنة ، والكتاب بالسنة والسنة بالكتاب ، إلى غير ذلك من متعلقاته وماير تبط به . يرى ذلك في مواطنه من كتب الاصول والتفسير .[٢]

٣ - بيان الضرورة :

أما بيان الضرورة : فيعنون به البيان بسبب الضرورة والاضافة فيه - كما سلف - هي نوع من إضافة الشيء إلى سببه . وهو كما قال شمس الائمة السرخسي : (نوع من البيان يحصل بغير ما وضع له في الاصل)[٣] فهو نوع توضيح بما لم يوضع للتوضيح[٤] ؛ لأن الموضوع

---

(١) انظر « المرآة على المرقاة » لمنلا خسرو مع حاشية الازميري (٢/١٢٦ - ١٢٧ ، ١٦٨) هذا وقد جعل التفتازاني الأمر مرتبطاً بتحديد المراد من البيان في الاصطلاح ؛ قال رحمه الله :(ولايخفى أنه ان أريد بالبيان مجرد إظهار المقصود : فالنسخ بيان ، وكذا غيره من النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء .وإن أريد إظهار ماهو المراد من كلام سابق : فليس بيانا) انظر «التلويح »للتفتازاني على «التوضيح » لصدر الشريعة (٢/١٧) .

(٢) راجع : « مصادر التشريع الاسلامي ومناهج الاستنباط » للمؤلف (ص ١١٢) فما بعدها .

(٣) راجع « أصول السرخسي » (٢/٥٠) وانظر « أصول البزدوي » مع « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري (٣/٨٦٧) .

(٤) راجع « المرآة والمرقاة » لمنلا خسرو (٣/١٦٦) مع حاشية الازميري . « المنار » للنسفي وشرحه لابن ملك (٢/٧٠٧) مع حاشيتي الرهاوي وعزمي زداه .

للبيان في الاصل هو النطق ، وهذا مالم يقع البيان به بل بالسكوت عنه لاجل الضرورة . ومن هنـــا اعتبر العلماء أن البيان وقع بسبب هذه الضرورة بما لم يوضع له البيان [١] .

وعلى هذا لم يعتبره القاضي أبو زيد الدبوسي من أوجه البيان ـ كما سلف ـ فكانت هذه الاوجه عند غيره خمسة وعنده أربعة ، والسرخسي اختلف معه في هذه ، فاعتبر بيان الضرورة ، وإن اتفق معه في شأن بيان التغيير ، وعدم اعتبار النسخ وجهاً من وجوه البيان [٢] .

وبيان الضرورة عند القائلين به على أربعة أنواع [٣] :

النوع الاول ـ ما يكون في حكم المنطوق ، وذلك بأن يدل النطق على حكم المسكوت عنه ، لكونه لازماً لملزوم مذكور .

وقد مثّلوا له بقوله تعالى : (فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ) [٤] .

فإن قوله جلّ وعلا : « وَوَرِثَهُ أَبَوَاه » في صدر الكلام ، أوجب الشركة في الميراث من غير بيان نصيب كل من الأبوين .

---

(١) راجع « تسهيل الوصول » للمحلاوي (ص ١٢٦ ـ ١٢٧) .

(٢) راجع «تقويم الأدلة » للدبوسي(ص ٤٢٩)فما بعدها . مخطوطة دار الكتب المصرية « أصول السرخسي » (٢/٣٥ ـ ٥٠) .

(٣) أجمل السرخسي هذه الأنواع بقوله : (وهو على أربعة أوجه ؛ منه ما ينزل منزلة المنصوص عليه في البيان ، ومنه مايكون بياناً بدلالة حال المتكلم ، ومنه مايكون بياناً بضرورة دفع الغرور ، ومنه ما يكون بيـــانا بدلالة الكلام) « أصول السرخسي » (٢/٥٠) .

(٤) سورة النساء : ١١ .

وتخصيص الأم بالثلث في قــوله : « فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ » صار بياناً لاستحقاق الاب للباقي من التركة وهـــو الثلثان ؛ اذ أن صدر الكلام مسوق لبيان نصيب كل من الأب والأم[1] .

وبذلك صار نصيب الاب ، كالمنصوص عليه عند ذكر الام ، كأنه قيل : فلأمه الثلث ولابيه مابقي ؛ لان إثبات الشركة - كما قالوا - على وجه الاختصاص بالشركتين ، وتعيين نصيب احدهما : تعيينٌ لنصيب الآخر بالضرورة[2] .

وهكذا لم يحصل البيان بمجرد ترك التنصيص على نصيب الاب ، بل بدلالة صدر الكلام ، وهو قوله تعالى : « فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ » اذ صار نصيب الاب لذلك كالمنصوص عليه[3] .

---

(١) انظر « تفسير الطبري » (٣٨/٨) « أحكام القرآن » للجصاص (٩٨/٢)، « أصول السرخسي » (٥٠/٢) « شرح السراجية » للسيد الجرجاني (١٤ - ١٥) .

(٢) انظر حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك لمنار النسفي (٧٠٤/٢) .

(٣) « أصول السرخسي » (٥٠/٢) وقد ذكر البزدوي والسرخسي بعض النظائر لذلك في مسائل الفقه قال شمس الأئمة : (وعلى هذا قال أصحابنا في المضاربة : إذا بين رب المال حصة المضارب من الربح ولم يبين حصة نفسه جاز العقد قياساً واستحساناً ، لأن المضارب هو الذي يستحق بالشرط ؛ وإنما الحاجة إلى بيان نصيبه خاصة ، وقد وجد . ولو بين نصيب نفسه من الربح ، ولم يبين نصيب المضـارب جاز العقد استحسانا ، لان مقتضى المضاربة الشركة بينهما في الربــح ، فببيان نصيب أحدهما يصير نصيب الآخر معلوماً ، ويجعل ذلك كالمنطوق به فكأنه قال: ولك مابقي ... وكذلك لو قال في وصيته: أوصيت لفلان وفلان بألف درهم ؛ لفلان منها اربعمائة ، فان ذلك بيان أن للآخر ستمائة بمنزلة ما لو نص عليــه) انظر « أصول السرخسي » (٥٠/٢) « أصول البزدوي » (٨٦٧/٣) .

النوع الثاني ـ البيان بدلالة حال الساكت الذي وظيفته البيان أو من شأنه التكلم في الحادثة ؛ بسبب سكوته عند الحاجة الى البيان [1] . لان البيان واجب عند الحاجة اليه ، وذلك كسكوت صاحب الشرع صلوات الله عليه عن أمر يعاينه ، من قول أو فعل ، عن التغيير ؛ كالذي شاهد من بياعات ومعاملات كان الناس يتعاملونها فيا بينهم ، ومآكل ومشارب وملابس كانوا يستديمون مباشرتها ، فأقرهم عليها ، ولم ينكرها عليهم . فسكوته عليه السلام ، وهو الموحى اليه بيان الشريعة ، دل ان جميعها مباح في الشرع ، إذ لا يجوز من النبي ﷺ أن يقر الناس على منكر محظور ؛ ضرورة أن الشارع لا يسكت عن تغيير الباطل ، وأن الله تعالى وصف نبيه بالامر بالمعروف ، والنهي عن المنكر في قوله جل ذكره : (يَأْمُرُهُمْ بِالمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُم عَنِ المُنْكَرِ [2]) فكان سكوته بياناً ، يدل على أن ما أقرهم عليه داخل في المعروف ، خارج عن المنكر [3] .

ومن هذا البيان : سكوت الصحابة على أمر يفتي به عالم منهم ، أو قضاء يقضي به مسؤول ، فقد جعل سكوتهم بياناً ، لسلامة الفتوى التي صدرت من ذلك الصحابي ، أو ذلك القضاء الذي صدر ، وأن الامر لم

---

(١) راجع « أصول السرخسي » (٢/٥٠) « التوضيح » لصدر الشريعة و « التلويح » للتفتازاني (٢/٣٦ ـ ٤٠) « تسهيل الوصول » للمحلاوي (ص ١٢٧).

(٢) سورة الأعراف : ١٥٧.

(٣) انظر « كشف الأسرار » على أصول البزدوي لعبد العزيز البخاري (٣/٨٦٨).

يخرج عن دائرة الشرع ؛ لان الواجب عليهم البيان بصفة الكمال ، فسكوتهم بعد وجوب البيان بيان .

وقد ذكر علماء الحنفية مثالاً لذلك : سكوتهم عن تقويم منفعة البدل في ولد المغرور ، وهو الذي يطأ امرأة معتمداً علي ملك يمين ، أو نكاح ، على ظن أنها حرة ، فتلد منه ثم تستحق . وقد قضى عمر في واقعة كهذه بالجارية لمولاها ، وقضى على أبي الأولاد أن يفدي أولاده : الغلام بالغلام ، والجارية بالجارية ، من حيث القيمة ، وسكت عن تقويم منافع الامة المستحقة ، وكان ذلك بمحضر من الصحابة ، فكان سكوتهم دليلاً على أن قيمة المنافع غير مضمونة ، لأن الموضع موضع حاجة إلى البيان [1] .

ومنه أيضاً : سكوت البكر في النكاح ، إذا بلغها نكاح الولي ؛ فقد جعل سكوتها بياناً للرضا ؛ وذلك لاجل الحياء الذي يمنعها من إظهار الرغبة في الرجال ، وما دامت تستحيي من إظهار هذه الرغبة ، اعتبر سكوتها اجازة بدلالة حالها [2] .

---

(١) « أصول البزدوي » (٣/٨٦٩ - ٨٧٠) مع « كشف الأسرار » «أصول السرخسي» (٢/٥٠ - ٥١) .

(٢) ولقد جعلوا من أمثلة هذا البيان أيضاً نكول المدعى عليه ، وهو امتناعه عن الحلف بعد توجه اليمين عليه ، فهذا النكول بيان لحال الناكل ، وهي امتناعه عن أداء ما لزمه مع القدرة عليه . « أصول البزدوي » (٣/٨٦٩ — ٨٧٠) « أصول السرخسي » (٢/٥٠ — ٥١) « التلويح » على التوضيح (٢/٤٠) .

النوع الثالث - دلالة السكوت الذي جعل بياناً لضرورة دفع موقوع الناس في الغرر . وقد مثلوا له : بسكوت المولى إذا رأى عبده يبيع ويشتري ؛ فإن سكوته عن النهي يُجعل - كما يقول السرخسي - إذناً له في التجارة ، لضرورة دفع الغرور عن اولئك الذين يعاملون العبد ؛ فان الناس لايتمكنون من استطلاع رأي المولى في كل معاملة مع عبده ، وإنما يتمكنون من التصرف برأى العين من المولى ، ويستدلون بسكوته على رضاه ، وهكذا جعل سكوته كالتصريح بالإذن ، لضرورة دفع الغرور .

ومن هذا النوع عند البزدوي والسرخسي ومن تبعها : سكوت الشفيع عن طلب الشفعة بعد العلم بالبيع ، فإن هذا السكوت من الشفيع في مثل هذه الحال : يجعل بمنزلة إسقاط الشفعة ، وإنما جعل كذلك ، لضرورة دفع الغرور عن المشتري [1] .

النوع الرابع : ما يثبت ضرورة اختصار الكلام .

ومثاله عند الحنفية ما إذا قال : لفلان علي مائة ودرهم ، أو مائة ودينار ، فإن ذلك بيان أن المعطوف وهو الدرهم أو الدينار من جنس المعطوف عليه وهو المائة ؛ فيكون لفظ درهم ، أو دينار ، تفسيراً لـ (مائة) في قوله : مائة درهم ، أو مائة دينار ؛ إذ كل من الدرهم والدينار بيّن بنفسه . ومثل البيِّن بنفسه : المقدرات الشرعية ، كالمكيل والموزون ؛ كأن يقول :

---

(١) « أصول البزدوي » مع « كشف الأسرار »(٨٧٣/٣) «أصول السرخسي» (٥١/٢) « المنار » للنسفي مع شرحه لابن ملك وحاشيتي الرهاوي وعزمي زاده (٧٠٦/٢) .

لفلان علي مائة وقفيز حنطة ، أو مائة وقنطار زيت ؛ فإن كلًا من القفيز والقنطار يكون بياناً للمائة التي عطف عليها [1] .

هذا ما ذهب إليه الحنفية ، وخالف في ذلك الشافعية ؛ فلم يعتبروا المعطوف بياناً للمعطوف عليه في كلٍ من الحالتين السابقتين ؛ لأن العطف يقتضي المغايرة ؛ فالمائة مبهمة والعطف لم يوضع للتفسير ، فيعود تفسير هذا المبهم للمبهِم نفسه وهكذا يُلزَم المقِرُّ بالمعطوف ، ويكون القول قوله في المعطوف عليه [2] .

٥ ــ بيان التفسير :

أما بيان التفسير : فهو عند العلماء : (بيان ما فيه خفاء [3]) وقد مثّلوا

---

(١) راجع « أصول السرخسي » (٥٢/٢) « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري » (٨٧٣/٣) « المنار » للنسفي وشرحه لابن ملك مع حاشية الرهاوي (٢ , ٧٠٦ ــ ٧٠٧) « الشامل » شرح أصول البزدوي . مخطوطة دار الكتب المصرية .

(٢) انظر « المهذب » للشيرازي (٣٤٩/٢) فقد حكم الشيرازي بالخطأ على قول أبي ثور فيمن قال : له علي ألف درهم،إن الجميع تكون دراهم ، وقرر أنه يلزمه درهم ، ويرجع في تفسير الألف إلى المقر قال : (لأن العطف لايقتضي أن يكون المعطوف من جنس المعطوف عليه لأنه قد يعطف الشيء على غير جنسه كما يعطف على جنسه) . هذا ومن أهم ما أجاب به الحنفية عما ذهب إليه الشافعية ، أن ما جعلوه بياناً قد جرى مجرى العادة ؛ فان الناس اعتادوا حذف التفسير من المعطوف عليه في العدد إذا كان المعطوف مفسراً بنفسه ، كما اعتادوا حذف التفسير طلباً للايجاز عند طول الكلام فيما يكثر استعماله ، وذلك عند كثرة الوجوب بكثرة أسبابه وهذا فيما يثبت في الذمة في عامة المعاملات كالمكيل والموزون . انظر «السرخسي» (٥٢/٢ ــ ٥٣) ابن ملَك على « المنار » (٧٠٧/٢) .

(٣) راجع « كشف الأسرار » على « أصول البزدوي » لعبد العزيز البخاري (٨٢٧/٣) حاشية الرهاوي على شرح ابن ملَك على المنار (٦٨٩/١) .

لما فيه خفاء بـ (المشترك ، والمجمل ، والمشكل والخفي [1] ...)

على أن فخر الإسلام البزدوي وشمس الأئمة السرخسي قد اقتصرا على ذكر المشترك والمجمل . حتى إذا جاء المتأخرون ، أوضحوا أن الاقتصار على ذكر المشترك والمجمل ، لم يكن للحصر ، وإنما كان تسامحاً عند التمثيل ؛ فعرّف عبد العزيز البخاري هذا النوع من البيان بقوله : (هو بيان ما فيه خفاء من المشترك والمجمل ونحوهما) [2] . وبعد أن مثّل صاحب مرآة الأصول بأكثر من المجمل والمشترك قال : (وإن تخصيص المشايخ المشترك والمجمل بالذكر تسامح) [3] .

وهكذا : قد يكون سبب الغموض والخفاء في النص ، وجود لفظ فيه مشترك بين معنيين أو أكثر – كما سيأتي – ولم يعلم عن الشارع تعيين الواحد في المعنيين ، أو المعاني التي وضع لها اللفظ . يبدو ذلك في قوله

---

(١) المشترك – كما سيأتي – هو اللفظ الذي وضع لمعنيين مختلفين أو معاني مختلفة بأوضاع متعددة . والمجمل : هو الذي خفي من ذاته خفاء لايدرك إلا ببيان من المجمل نفسه . وهذا عند الحنفية. ويرى الشافعية وغيرهم : أن من المجمل مايمكن أن يكون بيانه من طريق المجتهد بالبحث والاجتهاد . أما المشكل : فهو اللفظ الذي خفي من ذاته خفاء يمكن زواله بالاجتهاد . وأما الخفي: فهو اللفظ الظاهر فيما وضع له ولكن عرض له الخفاء عند التطبيق ، فخفاؤه ليس من ذاته ولكن بعارض . وانظر ما يأتي في مباحث الواضح والمبهم من الألفاظ ، وبحث المشترك .

(٢) راجع « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري (٨٢٧/٣) مع « أصول البزدوي » وانظر « أصول السرخسي » (٢٨/٢ – ٢٩) . « المنار » للنسفي مع شرحه لابن ملك وحواشيه لابن الحلبي وعزمي وزاده والرهاوي (٦٨٩/٢) .

(٣) انظر « المرآة » (١٢٥/٢) .

تعالى : (وإن طلّقتموهنّ من قبلِ أن تمسّوهُنّ وقد فرضْتم لهنّ فريضَةً فنِصفُ ما فرضْتُم إلاّ أنْ يَعفونَ أو يعفوَ الذي بِيَدِهِ عُقْدةُ النِكَاح) [1] .

فـ (الذي بيده عقدة النكاح) مشترك بين الزوج والولي . . وقد اختلفت أنظار العلماء في المراد منه في الآية الكريمة وكانوا في ذلك على مذاهب عند تفسير النص كما سيأتي .

كما يبدو في قوله تعالى : (والمطلّقاتُ يَتَربّصْنَ بأنفُسِهنّ ثلاثةَ قُروء) [2] فلفظ (القرء) مشترك بين الحيض والطهر في أصل الوضع ، وقد استعملته العرب في كليهما . ومن هنا اختلفت أنظار العلماء أيضاً في تحديد المراد منه في النص عند تفسيره [3] .

وقد يكون سبب الخفاء : الإجمال في اللفظ ؛ كما إذا استعمل الشارع لفظاً في معنى شرعي أراده ، ولكنه أجمله ولم يفصّله مع أن للفظ معنى خاصاً به في الأصل .

وذلك كما يرى في ألفاظ : الصلاة ، والزكاة ، والحج ، والربا ؛ فحين وردت هذه الألفاظ في نصوص الكتاب لم يُرَدْ بها معانيها اللغوية ، وإنما ريد بها معانٍ شرعية جاءت بمجيء الشريعة الجديدة ، ولكن آيات الكتاب أجملت هذه الألفاظ ولم تبينها ، وقد تكفلت السنن القولية والعملية ببيان هذا الإجمال وتفصيله ، ليكون في مقدور المكلف أن يخرج من عهدة الامتثال لأوامر الشريعة ، والاجتناب لنواهيها .

---

(١) سورة البقرة : ٢٣٧ .

(٢) سورة البقرة : ٢٢٨ .

(٣) راجع تفصيل مسألتي (الذي بيده عقدة النكاح) و (القروء) فيما يأتي من مباحث «المشكل والمشترك» وانظر : «أصول الفقه» للأستاذ الشيخ زكريا البرديسي (ص ٣٩٢) .

وقد يكون سبب الخفاء في النص : أن يكون فيه لفظ مشكل بأن يكون اللفظ مشتركا كما أسلفنا ، أو يكون فيه غرابة تدعو إلى ضرورة التفسير كما في قوله تعالى : (إنَّ الإنسانُ خُلِق هَلوعاً ، إذا مسَّه الشَّرُ جَزوعاً ، وإذا مسّه الخَيْرُ مَنُوعاً [١]) . ولفظ (هَلوُع) لفظ غريب فكان لابد من إزالة هذه الغرابة ، ليزول الغموض والخفاء ؛ والذي فسره وقرب معناه قوله تعالى : (إذا مسَّه الشّرُ جَزُوعاً وإذا مسَّه الخيرُ مَنُوعاً) .

وقد يرد الخفاء عند التطبيق ؛ كأن يكون في النص لفظ ظاهر فيما وضع له ، ولكن التبس الأمر عند التطبيق على بعض الافراد ؛ لوجود وصف زائد في الفرد الجديد ، أو نقص فيه ، أو لأي سبب من أسباب الالتباس ، حيث يحتاج عند التطبيق إلى نظر ، وتأمل ، واستعانة بأمر خارج عن الصيغة ؛ كما في قوله تعالى : (والسّارقُ والسّارِقَةُ فاقْطعوا أيديَهما [٢]) حيث اشتبه الامر عند تطبيق (السارق) على مرتكب جريمة فيها وصف زيادة أو نقص على السرقة كالنّباش والطرّار . ومن هنا يرى أن الخفاء يمكن أن يكون من ذات اللفظ ؛ كما في (المجمل ، والمشكل) ويمكن أنْ يكون لعارض كما في (الخفي) [٣] .

وهكذا يكون بيان الخفاء في وظيفة بيان التفسير ، شاملًا لما قد يكون من عمل الشارع ؛ كما في (المجمل) ، ولما قد يكون من عمل المجتهد كما في (المشكل ، والخفي) .

---

(١) سورة المعارج : ١٩ — ٢١ .

(٢) سورة المائدة : ٣٨ .

(٣) انظر فيما يأتي : مباحث «الواضح والمبهم من الألفاظ» عند الحنفية والمتكلمين .

هذا : ومما اختلف فيه عند العلماء (التخصيص) الذي هو : قصر العام على بعض أفراده :

فذهب الشافعية إلى أنه بيان تفسير .

وذهب الحنفية إلى أنه بيان تغيير .

ومورد هذا الاختلاف : الحكم على دلالة العام على أفراده التي يشملها قبل التخصيص ؛ هل هي دلالة قطعية أو ظنية ؟ فهي دلالة ظنية عند الشافعية – كما سيأتي في حينه – وقطعية عند الحنفية .

وبناء على ذلك كان التخصيص : بيان تفسير عند الشافعية ؛ لانه يفسر موجب العام ، ويوضح أنه يوجب الحكم في بعض الافراد التي يشملها العام فقط .

وكان بيان تغيير عند الحنفية ؛ لان التخصيص ينزل بدلالة العام من القطعية إلى الظنية ، إذ أن من المتفق عليه ، أن العام بعد التخصيص ، يصبح ظني الدلالة [1] .

هذا : وقد عدّ البزدوي والسرخسي وغيرهما من (بيان التفسير) في مسائل الفقه قول الرجل لامرأته : أنت بائن ، أو أنت علي حرام ، أو غير ذلك من الكنايات ثم قوله : عنيت به الطلاق ، فإن قوله : (عنيت به الطلاق) يكون بيان تفسير ، ذلك لان البينونة والحرمة مشتركة محتملة المعاني ، فإذا قال : عنيت بهذا الكلام الطلاق، فقد رفع

---

(١) راجع فيما يأتي « مباحث العام ودلالته ومخصصاته » عند العلماء ، وانظر « مرآة الأصول على المرقاة » لمنلا خسرو وحاشية الإزميري (٢/١٢٦) .

الابهام ، فكان بيان تفسير ، ثم بعد التفسير يجب العمل بأصل الكلام فتقع البينونة والحرمة .

ومن بيان التفسير أيضاً ما إذا قال : لفلان علي ألف درهم ، وفي البلد نقود مختلفة كان (مشكلا) لدخول المبلغ المقرّ به في أشكاله من النقود ، فاذا قال : عنيت به نقد كذا ، زال الاشكال وصار هذا الكلام تفسيراً له . قال السرخسي : (وسائر الكنايات في الطلاق والعتاق على هذا أيضاً [1]) .

(١) انظر « أصول السرخسي » (٢/٢٨) « أصول البزدوي » و « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري (٣/٨٢٧)« المرقاة » مع « المرآة » لملا خسرو مع حاشية الازميري (٢/١٢٦)

النصوص المرادة في البحث

ـ أما النصوص التي نريدها بقولنا : « تفسير النصوص » فهي نصوص الاحكام من الكتاب والسنة [1] .

ـ والكتاب : هو اللفظ العربي المعجز المنزل وحياً على محمد صلوات الله وسلامه عليه ، المنقول إلينا بالتواتر ، المتعبَّد بتلاوته .

أما السنة فهي : ما أُثر عن رسول الله ﷺ من قول ، أو فعل أو تقرير . ويلتقى الكتاب والسنة بأن كلا منهما وحي من عند الله تعالى ، ولكن الكتاب وحي متلو ، والسنة وحي غير متلو ، والقرآن متواتر فهو قطعي الثبوت ، والسنة قليلها متواتر ، وأكثرها أخبار آحاد ، لذا كانت ظنيَّة الثبوت بجملتها . ومن الخير أن نقرر أنه لابد أن تكون نصوص السنة من ناحية الصحة ، على مستوى الصلاحية لان تؤخذ منها الاحكام .

وإذا كنا نعني بالنصوص : نصوص الكتاب والسنة : فلأن مرد سائر الادلة الشرعية إليها : فالكتاب والسنة هما أساس التشريع وقوام أحكام

---

(١) ولا علاقة لنا بمرحلة ثبوت النص ؛ فالقرآن متواتر ، والحكم على النص من السنة منوط بعلوم الحديث ومصطلحه ، حيث وضع علماؤنا ـ بمزيد المعرفة والأمانة ـ أدق الضوابط وأحكمها لمعرفة الحديث المقبول والحديث المردود ، والذي يعنينا في موضوعنا إنما هو فقه النص ، من حيث مناهج الاستنباط وطرائقه .

الإسلام . وما عداهما من الادلة مستنبط منها ومآله إليها . علماً بأن المقبول في مجال الاحكام من الاحاديث هو: الحديث الصحيح، والحديث الحسن .

والحديث الصحيح : « هو الحديث الذي اتصل إسناده بنقل العدل الضابط عن مثله إلى منتهاه من غير شذوذ ولا علة قادحة » .

أما الحديث الحسن : فهو أدنى درجة من الصحيح وهو عند العلماء على نوعين :

أولها ــ الحسن لذاته وهو : « ما اتصل سنده بنقل العدل الضابط ضبطاً غير تام إلى منتهاه من غير شذوذ ولا علة » .

الثاني ــ الحسن لغيره : وهو : « الحديث الذي لايخلو سنده من راوٍ مستور ولكن ضعفه ليس بكثرة الخطأ أو اتصافه بفسق كتهمة الكذب ، أو أن يروي الحديث شيخ الراوي المستور ، أو من فوقه بلفظه أو بمعناه » .

ولقد تضافرت جهود العلماء على تأكيد مقام الكتاب والسنة من شريعة الإسلام ، ووجوب التزام الأوامر فيها واجتناب المناهي .

قال ابن حزم في شأن القرآن : (ولما تبين بالبراهين والمعجزات أن القرآن هو عهد الله إلينا والذي ألزمنا الإقرار به ، والعمل بما فيه ، وصح بنقل الكافة الذي لامجال للشك فيه ، أن هذا القرآن هو المكتوب في المصاحف ، المشهور في الآفاق كلها : وجب الانقياد لما فيه ، فكان هو الأصل المرجوع إليه ، لأننا وجدنا فيه : (ما فرّطنا في الكتابِ من شيءٍ [١] . فما في القرآن من أمر ونهي فواجب الوقوف عنده [٢]) .

---

(١) سورة الأنعام : ٣٨

(٢) راجع « الإحكام في أصول الأحكام » (١/٩٥) .

وقال في شأن السنة : (لما بينا أن القرآن هو الأصل المرجوع إليه في الشرائع نظرنا فيه فوجدنا فيه إيجاب طاعة ما أمرنا به رسول الله ﷺ ووجدناه عز وجل يقول فيه واصفا لرسوله ﷺ : وما يَنطِقُ عنِ الهوَى إنْ هوَ إلا وحيٌ يوحى[1] . فصح لنا بذلك أن الوحي من الله عز وجل إلى رسوله ﷺ على قسمين : أحدهما : وحي متلو مؤلف تأليفاً معجز النظم - وهو القرآن - والثاني : وحي مروي منقول غير مؤلف ولامعجز النظم ولا متلو ، لكنه مقروء ، وهو الخبر الوارد عن رسول الله ﷺ ، وهو المبين عن الله عز وجل مرادَه منا ، قال الله تعالى : لتبيّن للناس ما نزّل إليهم) .

ثم قال أبو محمد : (ووجدناه تعالى قد أوجب طاعة هذا القسم الثاني كما أوجب طاعة القسم الأول - الذي هو القرآن - ولا فرق[2] ، فقال تعالى : أطيعُوا اللهَ وأطيعُوا الرسولَ)[3] .

مظان البحث في نصوص الأحكام :

ويرى المتتبع لنصوص الكتاب والسنة التي هي آيات الأحكام وأحاديث الأحكام فيما نحن بصدده من البحث ، أن مظان النصوص في ثروتنا التشريعية من ناحية التأليف ، كانت في عدة ميادين ؛ فآيات الأحكام مظانها كما يلي :

أولاً : كتب التفسير ؛ كتفسير ابن جرير الطبري وهو (جامع البيان عن تأويل آي القرآن) والكشاف للزمخشري وتفسير القرطبي وهو (الجامع لأحكام القرآن) .

---

(١) سورةالنجم : ٣ وانظر المصدر السابق (١/٩٥ - ٩٦) .

(٢) « الإحكام في أصول الأحكام » (١/٩٦ - ٩٧) .

(٣) سورة النساء : ٥٩

ثانياً : كتب السنة فقد درج الأئمة عند تصنيف هذه الكتب على افراد باب خاص للتفسير ، إلا ما كان من أمر المسانيد ؛ فإن العلاقة مرتبطة بالمروي عنه ، وليس من تقسيم للموضوعات ، حتى يكون للتفسير باب خاص به .

ثالثاً : كتب الأصول وكتب الفقه .

* * *

كتب أحكام القرآن :

على أن كثيراً من العلماء قد عنوا عناية خاصة بآيات الأحكام ـ وقد قدرها الغزالي وابن العربي بخمسمائة آية ـ وكانوا في ذلك فريقين :

١ ـ فريق أتى بها مع غيرها وأفردها بالعناية والتوجيه الفقهي عند استنباط الأحكام كما نرى في « تفسير القرطبي » .

٢ ـ فريق أفردها بالتفسير فيما سمي « بأحكام القرآن » . وقد ذكر حاجي خليفة في كشف الظنون عدداً من هذه المؤلفات :

منها ـ « أحكام القرآن » للشافعي وهو أول من صنف فيه .

« أحكام القرآن » لأبي الحسن علي بن حجر المتوفى سنة ٢٨٢ .

« أحكام القرآن » لأبي الحسن علي بن موسى القمي الحنفي المتوفى سنة ٣٠٥ .

« أحكام القرآن » لأبي جعفر الطحاوي الحنفي المتوفى سنة ٣٢١ .

« أحكام القرآن » للقاسم بن اصبع القرطبي المتوفى سنة ٣٤٠ .

وقد أوصل العدد إلى ثلاثة عشر مؤلفاً . وكان فيما ذكره إضافة إلى ما قدمنا ما هو مطبوع متداول معروف « كأحكام القرآن » لأبي بكر الجصاص الحنفي المتوفى سنة ٣٧٠ .

و « أحكام القرآن » لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي المتوفى سنة ٤٥٨ وقد جمعه من كلام الشافعي رحمه الله .

و « أحكام القرآن » للقاضي محمد بن عبد الله المعروف بابن العربي المالكي المتوفى سنة ٥٤٣ وهو تفسير خمسمائة آية متعلقة بأحكام المكلفين .

و « أحكام القرآن » لأبي الحسن المعروف بالكيا الهراسي الطبري البغدادي الشافعي المتوفى سنة ٥٠٤ هـ . وهو مخطوط[١] .

* * *

مظان أحاديث الأحكام :

أما مظان أحاديث الأحكام فهي :

١ ـ كتب المسانيد ، والصحاح ، والسنن والآثار .. كما في موطأ مالك ومسند أحمد ، والكتب الستة ، وسنن الدارقطني والسنن الكبرى للبيهقي وغيرها . . والتعداد هنا ليس على سبيل الحصر .

٢ ـ كتب التفسير ، لأن السنة بيان للقرآن .

٣ ـ ثم كتب الأحكام من أصول فقه ، وفقه .

والذي يلاحظ أن كتب السنن والآثار قد رتبت على حسب الأبواب من الفقه وغيره ؛ فأحاديث الأحكام يجدها الباحث منثورة في أبواب الفقه ، وأول من بدأ ذلك الإمام البخاري رحمه الله ، الذي أبدع أيما إبداع في عقد الصلة بين الحديث أو جزء منه ، وبين العنوان الذي يضعه له ، حتى عدّ وضعه للعناوين على الأحاديث أو جزء منها ، دلالة على فقهه رحمه الله لأنه يكرر الحديث حسبما يؤخذ منه من الأحكام ، ولذلك فقد يذكره في أكثر من مناسبة ، وكثيراً ما يأتي بآية من القرآن عنوانا لمجموعة من الأحاديث ترتبط مع هذه الآية بنوعية الحكم .

---

(١) يعمل المؤلف في تحقيق هذا الكتاب والجزء الأول منه وشيك الصدور إن شاء الله .

والحافظ ابن حجر العسقلاني الذي شرح صحيح البخاري بكتابه المشهور « فتح الباري » أفرد للحديث عن كتاب « الصحيح » وصاحبه ، وعن منهجه في شرح الكتاب جزءاً خاصاً اعتبره مقدمة للفتح .

وكان مما قاله عن البخاري في هذه المقدمة : (ثم رأى - يعني البخاري - ألا يخليه - أي الصحيح - من الفوائد الفقهية والنكت الحكمية فاستخرج بفهمه من المتون معاني كثيرة فرقها في أبواب الكتاب بحسب تناسبها ، واعتنى فيه بآيات الأحكام . فانتزع منها الدلالات البديعة وسلك في الإشارة إلى تفسيرها السبل الوسيعة ، قال الشيخ محي الدين نفع الله به : ليس مقصود البخاري الاقتصار على الأحاديث فقط ، بل مراده الاستنباط منها والاستدلال لأبواب أرادها ، ولهذا المعنى أخلى كثيراً من الأبواب عن إسناد الحديث واقتصر فيه على قوله فيه خلاف عن النبي ﷺ أو نحو ذلك . وقد يذكر المتن بغير إسناد - وقد يورده معلقاً . وإنما يفعل هذا لأنه أراد الاحتجاج للمسألة التي ترجم لها وأشار إلى الحديث لكونه معلوماً [1]) .

وعندما تحدث ابن حجر عن ضابط تراجم الأحاديث عند البخاري بين أنه قد يأتي في الترجمة بلفظ المترجم له ، أو بعضه ، أو بمعناه ، وأوضح أن ذلك قد يكون في الغالب ناشئاً عن احتمال لفظ الترجمة لأكثر من معنى واحد ، فيعين البخاري أحد الاحتمالين بما يذكر تحتها من الحديث ، وقد يوجد فيه ما هو بالعكس من ذلك ؛ بأن يكون الاحتمال في الحديث والتعيين في الترجمة .

---

(١) انظر مقدمة فتح الباري للحافظ ابن حجر (ص ٦) .

وقد قرر صاحب الفتح أن (الترجمة هنا بيان لتأويل ذلك الحديث نائبة مناب قول الفقيه مثلاً : المراد بهذا الحديث العام : الخصوص ، أو بهذا الحديث الخاص : العموم ... أو أن ذلك الخاص : مراد به ما هو أعم مما يدل عليه ظاهره بطريق الأعلى أو الأدنى ، ويأتي في المطلق والمقيد نظير ما ذكرنا في الخاص والعام ، وكذا في شرح المشكل وتفسير الغامض ، وتأويل الظاهر وتفصيل المجمل) .

ثم قال الحافظ رحمه الله : (وهذا الموضع هو معظم ما يشكل من تراجم هذا الكتاب ولهذا اشتهر من قول جمع من الفضلاء : فقه البخاري في تراجمه [1]) .

* * *

كتب أحاديث الأحكام :

على أن بعض العلماء لم يعفوا أنفسهم من إفراد أحاديث الأحكام بمؤلفات خاصة كما نرى في « شرح معاني الآثار » لأبي جعفر الطحاوي ، و « معالم السنن » للخطابي الذي اختار مجموعة من أحاديث الأحكام من سنن أبي داود وشرحها و « منتقى الأخبار » للمجد ابن تيمية الذي شرحه الشوكاني بكتابه المشهور « نيل الأوطار » ، و « بلوغ المرام » لابن حجر العسقلاني حيث شرحه الصنعاني بكتابه « سبل السلام » و « الإلمام » لابن قدامة الذي شرحه ابن دقيق العيد في كتابه « الإحكام » .

* * *

(١) انظر المصدر السابق (ص ١١) .

الفصل الثاني

ماهية تفسير النصوص

ويهمنا الآن : أن نحدد طبيعة العلاقة ـ التي أشرنا إليها من قبل ـ بين البيان وبين ما نريده من (تفسير النصوص) وإذا كنا نعني بالنصوص ـ كما تقدم ـ **نصوص الكتاب والسنة الصحيحة** [1]

إننا نعني بالتفسير : **(بيان معاني الألفاظ ودلالاتهـــا على الأحكام للعمل بالنص على وضع يفهم من النص)** .

فإذا وضح ذلك ، علمنا أن ما يرتبط من أوجه البيان السالفة الذكر بما نريد : إنما هو (بيان التفسير) .

فبيان الضرورة لا دخل له فيما نحنُ فيه ، إذ أن دلالته قائمة على الضرورة ، حيث اعتبر السكوت بياناً من أجلها مع أن الأصل في البيان النطق ، فليس في بيان الضرورة نص يراد تفسيره ، وإن كان لاغنى للمفسر عن الإحاطة بمدلول السكوت في واقعة ما ، للاستعانة على تفسير نص مرتبط بها .

والأوجه الثلاثة الباقية من بيان التقرير ، والتغيير ، والتبديل ـ عند من يعد التبديل من البيان ـ كلها واقعة من قبل الشارع ، وليست من عمل المجتهد الذي يقتصر عمله على البحث عن وجودها ؛ فلا علاقة لها بإزالة خفاء ، أو إيضاح إبهام من قبله ، إلا مايكون من معرفة وجودها وثبوتها خصوصاً (النسخ) .

---

(١) انظر ما سبق (ص ٥٠) .

أما بيان التفسير وهو : بيان ما فيه خفاء ، فينطوي تحته - كما سبق - بيان الشارع للمجمل ، وبيان المجتهد لبقية أحوال الخفاء ؛ فالمجال متسع للكشف عن المعاني وإظهارها وتبيينها .

وإذا كان لابد لمن يقوم بتفسير النص من معرفة ما وقع لهذا النص من أوجه البيان ؛ إن العلاقة المباشرة كائنة ببيان التفسير ، والتفسير بالمعنى الذي أردناه ، مرتبط تمام الارتباط بإزالة الغموض إن وجد . فمن وظيفة المفسِّر ، أن يعمل بالبحث والاجتهاد ، على إزالة الغموض . ولقد يكون من عمله ، إدراك ما إذا كان هنالك بيان من الشارع لما يريد تفسيره ، أو نسخ له مثلاً ، وما اذا كان هنالك تعارض ظاهري مع نص آخر وعند ذلك يكون عمله فيما وراء الساحة ، التي صدر فيها عن الشارع بيان .

وإذا كنا نرى هذا الارتباط ببيان التفسير ، إن ذلك لاينفي أن التفسير بالمعنى الذي نعنيه ، لايبتعد عن أصل معنى البيان : وهو الإظهار والكشف ، عندما نعبر عنه ببيان معاني الألفاظ ودلالتها على الأحكام للعمل بالنص على وضع يفهم من النص .

فمن التفسير : معرفة مرامي الألفاظ التي منها الواضح ، ومنها المبهم وإن كان بعض الواضح لايخلو من احتمال - كما سيأتي -

وكذلك فان منه : معرفة دلالات الألفاظ على الأحكام ، حيث تتعدد وجوهها ومناحيها ؛ فليس كل نص تكون دلالته على الحكم بعبارته ، بل غير العبارة من طرق الدلالة على الحكم متعدد ، من إشارة ودلالة واقتضاء[1] وإن شئت فقل : دلالة اللفظ فيها (المنطوق) وفيها (المفهوم) ،

---

(١) فعبارة النص : هي دلالة الكلام على المعنى المقصود من سياقه أصالة أو تبعاً . ـــ

وتحت المنطوق والمفهوم تنطوي كل طرق دلالة الألفاظ على المعاني والأحكام .

ثم إن من التفسير : إدراك معاني الألفـاظ في حالات (عمومها ، واشتراكها) ؛ كيف يكون شمولها ، ونوع دلالتها على ما تشمل من أفراد ، وكذلك في حالات (خصوصها) حين يكون اللفظ مطلقاً أو مقيداً ، أو صيغة من صيغ التكليف في أمر أو نهي ؛ وذلك من حيث علاقة المطلق بالمقيد ومتى يؤخذ بالمطلق على إطلاقه ومتى يجب تقييده ، ثم من حيث دلالة صيغة التكليف ، والعمل الذي في حدوده يخرج المكلف من عهدة الامتثال ، وإذا كانت الصيغة نهياً : ماهو أثر النهي في المنهي عنه [1] ... الخ

وهكذا تكون منافذ الاجتهاد مفتحة أمام المجتهد لبيان ما فيه خفاء في ظل ما ندعوه (بيان التفسير) .

علاقة هذا التفسير بالقول بالرأي

هذا : ونودُّ أن نقرر أن تفسير نصوص الأحكام من الكتاب والسنة بالمعنى الذي قررناه والذي اعتبر نوعاً من أنواع الاجتهاد ، هو من التفسير المحمود الذي ترضى عنه الشريعة ، ولا يتعارض مع مبادىء الكتـــاب والسنة ، فكله كائن فيما وراء بيان النبي عليه السلام ، وما أثر عن سلف هذه الأمة .

ـــ وإشارة النص : هي الدلالة على معنى التزامي لم يقصد من الكلام قصداً أصلياً . ودلالة النص : هي الدلالة على ثبوت حكم المنصوص عليه للمسكوت عنه من طريق علة الحكم التي يمكن إدراكها بمجرد المعرفة باللغة . أما الاقتضاء : فهو دلالة الكلام على مسكوت يتوقف عليه صدق الكلام ، أو صحته من الناحية الشرعية أو العقلية ... كما سيأتي .

(١) انظر ما يأتي في مباحث العام والخاص .

والذي يدعونا إلى ذلك : ما ثار من اختلاف بين العلماء ـ فيما يختص بتفسير القرآن ـ حول القول فيه بالرأي ؛ فمن مجيز ومن محرِّم ، وكان مردُّ ذلك آثاراً وردت في الموضوع ، دعت إلى تعدد الانظار ، وتنوع المذاهب والمسالك .

فقد روى سعيد بن جبير [1] عن ابن عباس [2] أن رسول الله ﷺ قال : « اتقوا الحديث عني إلا ما علمتم ، فمن كذب عليَّ متعمداً فليتبوَّأ مقعده من النار ومن قال في القرآن برأيه فليتبوَّأ مقعده من النار [3] » .

---

(١) هو سعيد بن جبير بن هشام الكوفي مولى والبة ، روى عن ابن عباس وابن الزبير وابن عمر وغيرهم ، وكان من كبار أئمة التابعين ومتقدميهم في التفسير والحديث والفقه ، وممن عرف بالنسك والعبادة ، والصدع بالحق ، روي أن عبد الله بن عباس كان إذا حج وجاءه أهل الكوفة وسألوه يقول: أليس فيكم ابن أم الدهماء يعني سعيد بن جبير ، وقال ميمون بن مهران: لقد مات ابن جبير وما على ظهر الأرض أحد إلا وهو محتاج إلى علمه،مات رضي الله عنه مقتولاً على يد الحجاج سنة ٩٥ هـ عن تسع وأربعين سنة وقيل: عن سبع وخمسين سنة .

(٢) هو عبد الله بن عبد المطلب الهاشمي ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم يقال له : الحبر والبحر لكثرة علمه ، وقد دعا له رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله : اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل ، وقد انتهت إليه الرياسة في الفتوى والتفسير ، وكان أكثر الصحابة فتيا ، وهو أحد العبادلة الأربعة . وأحد الستة المكثرين لرواية الحديث : وقد شهد كبار الصحابة والتابعين بعلمه ومعرفته . قال ابن مسعود : نعم ترجمان القرآن ابن عباس. وكان ابن عمر يقول : (ابن عباس أعلم أمة محمد بما أنزل على محمد) .وعلى ابن عباس يدور علم أهل مكة في التفسير والفقه توفي رضي الله عنه بالطائف سنة ٦٨ هـ عن واحد وسبعين عاماً .

(٣) رواه ابن جرير الطبري ، وقد أخرجه الترمذي والنسائي وأبو داود وقال ـــ

وروي عن جندب أن رسول الله ﷺ قال : « من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ »[1] وقد ورد عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه قوله : « أي أرض تقلني وأي سماء تظلني إذا قلت في القرآن برأيي »[2] .

وكان جماع ما ذهب إليه الأكثرون من سلف هذه الأمة وخلفها ـ على تنوع السبل التي أثرت عنهم في ذلك ـ حمل هذه النصوص على التفسير الذي يخرج عن سنن الشريعة في كتابها وسنتها ولسانها .

فهذا إمام المفسرين أبو جعفر الطبري[3] يرى أن ذم التفسير بالرأي

ـ الترمذي : حديث حسن . هذا وقد جاء الحديث بروايات متعددة كلها تدور على عبد الأعلى بن كثير (١/٥) وانظر تحقيق المرحوم الشيخ أحمد شاكر في « تفسير الطبري » (١/٧٧) : و (يتبوأ) : أي ينزل ويحل .

(١) أخرجه ابن جرير الطبري ،قال ابن كثير بعد نقل الخبر عن أبي جعفر : (وقد روى هذا الحديث أبو داود والترمذي والنسائي من حديث سهيل بن أبي حزم القطيعي وقال الترمذي : غريب ، وقد تكلم بعض أهل العلم في سهيل) راجع « تفسير الطبري» (١/٧٩) « تفسير ابن كثير » (١/٥) وانظر « تفسير القرطبي » (١/٢٧) .

(٢) انظر « تفسير القرطبي » (١/٧٨) « تفسير ابن كثير » (١/٥) و (تقلني) أي تحملني . أقل الشيء واستقله : رفعه وحمله . وقد ورد مثل الذي قاله أبو بكر عن عدد من الصحابة والتابعين « تفسير القرطبي» (١/٢٩) ، فما بعدها « مقدمة في أصول التفسير » لابن تيمية (ص ٢٦) .

(٣) هو محمد بن جرير بن يزيد ، ابو جعفر ، إمام المفسرين ـ المجتهد ـ المؤرخ ، الثقة . ولد في آمل طبرستان . واستوطن بغداد وتوفي بها . ومن مصنفاته تفسيره المسمى: «جامع البيان عن تأويل آي القرآن» «أخبار الرسل والملوك» ويعرف بـ«تاريخ الطبري» «القراءات» . توفي رحمه الله سنة ٣١٠ هـ .

محمول على ما كان من تأويل نصوص الكتاب ، بما لايدرك علمه إلا بنص بيان رسول الله ﷺ ، أو بدلالة قد نصها دالة أمته على تأويله . وذلك كما في تفصيل مجمله ووظائف حقوقه وحدوده ، ومبالغ فرائضه ومقادير اللازم بعض خلقه ، وما أشبه ذلك من أحكام آي الكتاب التي لم يدرك علمها إلا ببيان رسول الله ﷺ لأمته .

فقد أتى أبو جعفر بالآثار الواردة في النهي عن القول في القرآن بالرأي ، وبعد أن أوضح حمل ذلك على القول فيما لايدرك علمه إلا ببيان من الرسول صلوات الله وسلامه عليه قال : (بل القائل في ذلك برأيه - وإن أصاب الحق فيه - فمخطيء فيما كان من فعله يقبله فيه برأيه لأن إصابته ليست إصابة موقن أنه محق ، وإنما هو إصابة خارص وظان . والقائل في دين الله بالظن قائل على الله ما لم يعلم) .

قال أبو جعفر : (وقد حرم الله جل ثناؤه ذلك في كتابه على عباده فقال : قل إنما حرَّم ربيَ الفواحشَ ما ظهرَ منها وما بطنَ والاثمَ والبغيَ بغير الحقِ ، وأن تشركوا باللهِ ما لم ينزِّلْ به سلطاناً ، وأن تقولوا على اللهِ مالا تعلمون)(١) .

وإذن : فما كان وراء ذلك ، فجائز القول فيه بالرأي ، ولايدخل في نطاق المحظور المنهي عنه .

وجاء الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥ هـ فزاد الأمر وضوحاً ، حين قرر أن التفسير بالرأي جائز إلا في موضعين :

الموضع الأول - أن يكون التفسير بالهوى ، أو بأن يكون للمفسّر في موضوع الآية رأي معين ، وله ميل إليه بطبعه ، فيتأول النص القرآني على وفق رأيه وهواه : ليحتج به على تصحيح غرضه وما يجنح إليه .

(١) الأعراف : ٣٣ وانظر « تفسير الطبري » (١/٧٨ - ٧٩) .

ولو لم يكن له ذلك الميل ، لم يطرق ذلك الباب من التفسير . وقد بين أبو حامد أن هذا تارة يكون مع العلم ؛ كالذي يحتج ببعض آيات القرآن على تصحيح بدعته وهو يعلم أنه ليس المراد بالآية ذلك ، ولكن يلبّس به على خصمه ، وتارة يكون مع الجهل ، وذلك إذا كانت الآية محتملة فيميل فهمه إلى الوجه الذي يوافق غرضه ، ويرجح ذلك الجانب برأيه أي أن رأيه هو الذي حمله على ذلك التفسير ، فلولا رأيه لما كان يترجح عنده ذلك التفسير . وتارة يكون له غرض صحيح فيطلب له دليلاً من القرآن ويستدل عليه بما يعلم أنه ما أريد به ، كالذي يدعو إلى مجاهدة القلب القاسي فيقول : قال الله عزّ وجل : (إذْهَبْ إلى فرعونَ إنّه طغى[1]) ويشير إلى قلبه ، ويومىء إلى أنه المراد بفرعون . وكالذي يدعو إلى الاستغفار بالأسحار فيستدل بقوله ﷺ ، فيما رواه الشيخان ، « تسحروا فإن في السحور بركة » وهو يعلم أن المراد به الأكل . وهذا الجنس قد يستعمله بعض الوعاظ في المقاصد الصحيحة تحسيناً للكلام وترغيباً ، وهو ممنوع . وقد تستعمله الباطنية في المقاصد الفاسدة لتغرير الناس ودعوتهم إلى مذهبهم الباطل . وينزلون القرآن على وفق رأيهم ومذهبهم على أمور يعلمون قطعاً أنها غير مرادة[1] . فهذا هو الرأي المذموم المنهي عن القول به .

وعلى ذلك تكون النصوص الواردة في النهي عن القول في القرآن بالرأي ، منصبة على هذا الرأي الفاسد الذي كان قوامه الهوى ، لا الاجتهاد الصحيح .

---

(١) سوره طه : ٢٤ .

(٢) انظر « إحياء علوم الدين » (١/٤٣ ، ٢٩٨) « الجامع لأحكام القرآن » للقرطبي (١/٢٨ — ٢٩) .

الموضع الثاني : المسارعة إلى تفسير نصوص الكتاب ، بظواهر الألفاظ في الآيات ، من غير معرفة بالمنقول من الآثار في موضوعها ، كما في أخبار الصحابة الذين شاهدوا التنزيل ، وأدوا إلينا من السنن مايكون بياناً للكتاب ، ومن غير مقابلة لتلك الآيات بعضها ببعض حسب موقع كل منها من السياق وسبب النزول ، كل ذلك مع التعري عن معرفة الأعراف الشرعية ؛ التي أدخلت كثيراً من المعاني في طور جديد وعدم العلم بغرائب القرآن ومبهماته وأساليبه البيانية من إضمار ، وحذف ، وتقديم ، وتأخير ، وغير ذلك ، وأساليب الاستنباط منه ، من معرفة وجوه دلالة الألفاظ على معانيها ، وحمل العام على الخاص ، والمطلق على المقيد . فالتفسير في مثل هذه الحال : تفسير بالرأي ، عار عن مؤهلات النظر ووسائل المعرفة بمدلولات نصوص الكتاب ، يعرض صاحبه للزلل والانحراف .

فمن لم يحكم ظاهر التفسير ، وبادر إلى استنباط المعاني بمجرد فهم العربية - كما يقول الغزالي - كثر غلطه ، ودخل في زمرة من يفسر بالرأي ، وعلى هذا فلا بد ، إلى جانب العربية ، من السماع والنقل في ظاهر التفسير أولاً ليتقي به مواضع الغلط ، ثم بعد ذلك يتسع التفهم والاستنباط [1] .

ومما لاشك فيه أن الغرائب التي لا تفهم إلا بالسماع كثيرة ، ولا مطمع في الوصول إلى الباطن - وهو مايستنبطه العلماء من دقيق المعاني -

(١) راجع « إحياء علوم الدين » للغزالي (١/٢٩٨)« تفسير القرطبي » (١/ ٢٨ - ٢٩)« مصادر الفقه الإسلامي الكتاب والسنة »لأستاذنا محمد أبي زهرة (ص٥٥).

إلا بإحكام الظاهر[1] ، ففي قوله تعالى : (وآتَينا ثمودَ النّاقةَ مُبصِرَةً[2]) المعنى : وآتينا ثمود الناقة معجزة واضحة ، وآية مبينة ، على صدق رسالته ، فظلموا أنفسهم بعقرها ، فالأخذ بظاهر العربية فحسب ، يجعل الناظر في الآية يظن أن لفظ (مبصرة) هو من الإبصار بالعين ، وهو حال من الناقة وصفٌ لها في المعنى ، ولا يدري بعد ذلك بماذا ظلموا أنفسهم وغيرهم . فهذا من الحذف والإضمار ، وأمثال ذلك في القرآن كثير[3] .

ومن هنا قال ابن عطية في معنى خطأ القائل فى القرآن برأيه وإن أصاب : (ومعنى هذا أن يسأل الرجل عن شيء من كتاب الله عز وجل فيتسور عليه برأيه دون نظر فيما قال العلماء ، أو اقتضته قوانين العلم كالنحو والأصول ، وليس يدخل في هذا الحديث أن يفسر اللغويون لغته ، والنحويون نحوه ، والفقهاء معانيه ، ويقول كل واحد باجتهاده المبني على قوانين علم ونظر ، فإن القائل على هذه الصفة ليس قائلًا لمجرد رأيه) وقال القرطبي بعد أن نقل هذا الكلام : (قلت هذا صحيح وهو الذي اختاره غير واحد من العلماء ، فإن من قال بما سنح في وهمه ، وخطر على

---

(١) انظر «الأحياء» (١/٢٨ ٩) «مقدمة التفسير» للراغب الأصفهاني (٤٢٢ - ٤٢٢) القرطبي (١/٢٩) «التفسير والمفسرون» لمحمد حسين الذهبي (١/٢٥٩) هذا وقد عني العلماء ببيان مبهات القرآن وجعلوه نوعاً من علوم هذا الكتاب حتى أفرده الامام جلال الدين السيوطي برسالة عنوانها : « مفحمات الاقران في مبهات القرآن » .

(٢) سورة الاسراء : ٥٩ .

(٣) راجع « الاحياء » (١/٢٩٨ - ٢٩٩) « تفسير القرطبي » (١/٢٨) .

باله من غير استدلال عليه بالأصول فهو مخطىء ، وإن من استنبط معناه بحمله على الأصول المحكمة المتفق على معناها فهو ممدوح[1]) .

تفسير جائز ومطلوب :

وهكذا يتقرر لدينا المبدأ الذي يجعل حظر القول في القرآن بالرأي محدوداً ، في نطاق التفسير في ظل الهوى والشهوة ، والبعد عن لغة الكتاب التي بها نزل ، والمجافاة لما صحّ من السنة وآثار السلف ، إذ أن التفسير في هذه الحال اجتهاد لا ينبني على قوانين علم ونظر ، بل هو على شفا جرف هارٍ ، وحسبك أنه قول من غير علم ولا هدى ، وجنوح إلى الرأي والهوى .

والباحث في هذا الموضوع ، لايعجزه أن يجد الأدلة المتضافرة على جواز التفسير بالرأي فيما وراء الحدود التي سلف عنها الحديث .

١ ـ ففي الكتاب كثير من النصوص التي تدعو إلى تدبُّر القرآن الكريم وتعقله وذلك للاستنارة بهديه والاعتبار بآياته ، والعمل بأحكامه ، والإفادة من إرشاده وعظاته .

قال الله جل ذكره : (أفلا يتدبّرونَ القرآنَ أم على قُلوبٍ أقفالُها) [2] . وقال تعالى : (كِتابٌ أنزلْناهُ إليْك مُبارَكٌ ليدّبروا آياته وليتَذَكّر أولو الألبابْ) [3] .

---

(١) انظر « تفسير القرطبي » (٢٨/١) .

(٢) سورة محمد صلى الله عليه وسلم : ٢٣ .

(٣) سورة ص : ٢٩ .

ومعلوم أن تدبر القرآن الكريم ، ليتسنى العمل به ، لايمكن بدون فهم معانيه .

وقال جل ثناؤه : (إنا جَعَلْنَاهُ قرآناً عربياً لَعَلَّكُم تَعقِلون) [١] وعقل الكلام متضمن لفهمه ، ولاشك أن كل كلام ؛ فالمقصود منه فهم معانيه دون مجرد ألفاظه ، والقرآن الكريم لفظ ومعنى .

ومن هنا جاء القرآن الكريم على ذكر الاستنباط بقوله تعالى : (ولو ردُّوه إلى الرَّسُولِ وإلى أولي الأمرِ مِنْهم لَعَلِمَهُ الذين يَستَنْبِطُونَهُ مِنْهم [٢]) . وهذا واضح في الدلالة على أن في هذا الكتاب يستنبطه أهل المعرفة العلماء باجتهادهم وعلمهم ، بحيث يعملون عقولهم ، ويستخدمون قوانين العلم والنظر للوصول إلى تلك المعاني .

ومن هنا كانت الحقيقة الراسخة عند العلماء : أن البعد عن التفسير ضمن حدود اللغة والشريعة عدول عما تعبدنا الله من معرفة الكتاب بفهم آياته واستنباط أحكامه [٣] قال أبو الحسن الماوردي [٤] : (وقد حمل

---

(١) سورة الزخرف : ٣ .

(٢) سورة النساء : ٨٣ .

(٣) راجع « البرهان في علوم القرآن » للزركشي (٢ /١٦٢ - ١٦٣) .

(٤) هو القاضي أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري المعروف بالماوردي ، من وجوه فقهاء الشافعية وكبارهم ، كان من العلماء الباحثين ومن اقضى قضاة عصره ؛ والماوردي نسبة إلى ماء الورد . من تصانيفه : « الحاوي » في الفقه الشافعي نيف وعشرون جزءاً « الأحكام السلطانية » « أدب الدنيا والدين » « أعلام النبوة » « نصيحة الملوك والحكومات » « معرفة الفضائل » « الأمثال والحكم » وغير ذلك توفي رحمه الله في بغداد ٤٥٠ هـ .

باله من غير استدلال عليه بالأصول فهو مخطىء ، وإن من استنبط معناه بحمله على الأصول المحكمة المتفق على معناها فهو ممدوح[1]) .

تفسير جائز ومطلوب :

وهكذا يتقرر لدينا المبدأ الذي يجعل حظر القول في القرآن بالرأي محدوداً ، في نطاق التفسير في ظل الهوى والشهوة ، والبعد عن لغة الكتاب التي بها نزل ، والمجافاة لما صحّ من السنة وآثار السلف ، إذ أن التفسير في هذه الحال اجتهاد لا ينبني على قوانين علم ونظر ، بل هو على شفا جرف هارٍ ، وحسبك أنه قول من غير علم ولا هدى ، وجنوح إلى الرأي والهوى .

والباحث في هذا الموضوع ، لايعجزه أن يجد الأدلة المتضافرة على جواز التفسير بالرأي فيما وراء الحدود التي سلف عنها الحديث .

١ ـ ففي الكتاب كثير من النصوص التي تدعو إلى تدبّر القرآن الكريم وتعقله وذلك للاستنارة بهديه والاعتبار بآياته ، والعمل بأحكامه ، والإفادة من إرشاده وعظاته .

قال الله جل ذكره : (أفلا يتدبّرونَ القرآنَ أم على قلوبٍ أقفالُها) [2] . وقال تعالى : (كِتابٌ أنزلْناهُ إليْكَ مُبارَكٌ ليدّبروا آياته وليتَذَكّرَ أولو الألبابْ) [3] .

---

(١) انظر « تفسير القرطبي » (١/٢٨) .

(٢) سورة محمد صلى الله عليه وسلم : ٢٣ .

(٣) سورة ص : ٢٩ .

ومعلوم أن تدبر القرآن الكريم ، ليتسنى العمل به ، لايمكن بدون فهم معانيه .

وقال جل ثناؤه : (إنا جَعَلْنَاهُ قرآناً عربياً لَعَلَّكُمْ تَعْقِلون)[1] وعقل الكلام متضمن لفهمه ، ولاشك أن كل كلام ؛ فالمقصود منه فهم معانيه دون مجرد ألفاظه ، والقرآن الكريم لفظ ومعنى .

ومن هنا جاء القرآن الكريم على ذكر الاستنباط بقوله تعالى : (ولو ردُّوه إلى الرَّسُولِ وإلى أولي الأمرِ مِنْهم لَعلِمهُ الذين يَستَنْبِطونَهُ مِنْهم[2]) . وهذا واضح في الدلالة على أن في هذا الكتاب يستنبطه أهل المعرفة العلماء باجتهادهم وعلمهم ، بحيث يعملون عقولهم ، ويستخدمون قوانين العلم والنظر للوصول إلى تلك المعاني .

ومن هنا كانت الحقيقة الراسخة عند العلماء : أن البعد عن التفسير ضمن حدود اللغة والشريعة عدول عما تعبدنا الله من معرفة الكتاب بفهم آياته واستنباط أحكامه[3] قال أبو الحسن الماوردي[4] : (وقد حمل

---

(١) سورة الزخرف : ٣ .

(٢) سورة النساء : ٨٣ .

(٣) راجع « البرهان في علوم القرآن » للزركشي (٢ /١٦٢ - ١٦٣) .

(٤) هو القاضي أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري المعروف بالماوردي ، من وجوه فقهاء الشافعية وكبارهم ، كان من العلماء الباحثين ومن اقضى قضاة عصره ؛ والماوردي نسبة إلى ماء الورد . من تصانيفه : « الحاوي » في الفقه الشافعي نيف وعشرون جزءاً « الأحكام السلطانية » « أدب الدنيا والدين » « أعلام النبوة » « نصيحة الملوك والحكومات » « معرفة الفضائل » « الأمثال والحكم » وغير ذلك توفي رحمه الله في بغداد ٤٥٩ هـ .

بعض المتورعة هذا الحديث – يعني « من قال في القرآن برأيه .. » – على ظاهره وامتنع من أن يستنبط معاني القرآن باجتهاده ، ولو صحبتها الشواهد ، ولم يعارض شواهدها نص صريح ، وهذا عدول عما تُعُبِّدنا بمعرفته من النظر في القرآن واستنباط الأحكام منه كما قال تعالى : « لعلمه الذين يستنبطونه منهم » ولو صح ما ذهب إليه لم يعلم شيء بالاستنباط . ولما فهم الأكثر من كتاب الله شيئاً[1]) .

وهكذا يبدو لك ، أن على العباد معرفة تفسير ما لم يحجب عنهم تأويله ، مما استأثر الله بعلمه دون خلقه ، وأنه محال – كما يقول ابن جرير – أن يقال لمن لايفهم ما يقال له ، ولا يعقل تأويله : اعتبر بما لافهم لك به ولا معرفة من القيل والبيان والكلام – إلا على معنى الأمر بأن يفهمه ويفقهه ، ثم يتدبره ويعتبر به . فأما قبل ذلك فمستحيل أمره بتدبره والعمل به وهو بمعناه جاهل[2] .

٢ – لقد ثبت أن النبي عليه الصلاة والسلام دعا لعبد الله بن عباس بقوله : « اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل »[3] فلو كان التأويل – وهو هنا التفسير – مقصوراً على السماع والنقل كالتنزيل نفسه ، لما كان هناك من فائدة لتخصيص ابن عباس بهذا الدعاء .

---

(١) راجع « البرهان في علوم القرآن » للزركشي (٢/١٦٢–١٦٣) .

(٢) راجع « تفسير الطبري » (١/٨٢) .

(٣) أخرجه أحمد والبخاري وابن حبان ، والحاكم وقال : صحيح الاسناد . والبخاري عدة روايات منها « اللهم فقهه في الدين » بدون « وعلمه التأويل » ومنها أن النبي صلى الله عليه وسلم ضم ابن عباس إلى صدره وقال : « اللهم علمه الكتاب » ومنها « اللهم علمه الحكمة » وفي رواية لمسلم « اللهم فقهه » وانظر « تهذيب الأسماء واللغات » (١/٢٨٦) من القسم الأول .

ولو كان علم التفسير مأثوراً كله عن النبي عليه الصلاة والسلام لقال: اللهم حفظه التأويل. فدل ذلك - كما هو واضح - على أن المراد من التأويل الوارد في الدعاء، أمر آخر وراء النقل والسماع، ألا وهو التفسير بالرأي والاجتهاد. ولقد ظهرت آثار دعوة محمد ﷺ في ابن عباس فكان حبر هذه الأمة، خصوصاً في الفقه والتفسير.

٣ - رويت أخبار صحيحة، تدل على أن كثيراً من الصحابة والتابعين عنوا بتفسير آي الكتاب وبيانها؛ ولو كان ذلك محظوراً لما فعلوه[١].

ثم انهم اختلفوا في تفسير كثير من النصوص على وجوه، وليس كل ما قالوه في التفسير، هو من المأثور عن النبي ﷺ، إذ كل ما ليس مما استأثر الله بعلمه، أو مما لم يكن بيانه خاصاً بالرسول عليه السلام، قد فسروه برأيهم واجتهادهم[٢] ووصلوا إلى معناه من طريق الاستنباط

---

(١) روي عن عبد الله بن مسعود أنه قال: « نعم ترجمان القرآن ابن عباس » وأخرج ابن جرير عن ابن أبي مليكة قال: رأيت مجاهداً يسأل ابن عباس عن تفسير القرآن ومعه ألواحه فيقول ابن عباس: « أكتب » قال: حتى سأله عن التفسير. وعن شقيق بن سلمة قال: قرأ ابن عباس سورة البقرة فجعل يفسرها فقال رجل: لو سمعت هذا الديلم لأسلمت. وقد ورد مثل ذلك عن ابن مسعود؛ فعن مسروق قال: قال عبد الله: والذي لا إله غيره ما نزلت آية في كتاب الله إلا وأنا أعلم فيم نزلت؟ وأين نزلت؟ ولو أعلم مكان أحد أعلم بكتاب الله مني تناله المطايا لأتيته. وعن مسروق أيضاً: « كان عبد الله يقرأ علينا السورة ثم يحدثنا فيها ويفسرها عامة النهار) انظر « تفسير الطبري » (١/٨٠ - ٨١).

(٢) من أمثلة ذلك رأي الصحابة في العول في الفرائض عند تزاحم الفروض، ورأيهم

وإعمال الفكر ، وذلك ينافي أن يكون الاجتهاد في التفسير محظوراً . بل كان تفسير آيات الكتاب ، وفقه معانيها ، سبيلهم إلى الخير والمعرفة حتى قال سعيد بن جبير : « من قرأ القرآن ثم لم يفسره كان كالأعمى أو كالأعرابي » [1] .

وكان أبو جعفر الطبري يقول : (إني لأعجب ممن قرأ القرآن ولم يعلم تأويله كيف يلتذ به) [2] .

وهكذا نعود لنؤكد ما قررناه من قبل أن الاجتهاد الذي نعنيه بتفسير النصوص : هو من الرأي المحمود ، الذي لاينأى عن الشريعة بكتابها وسنتها ولسانها ، وليس من الرأي الذي يكون من ورائه الهوى ، أو الجهل .

فلقد تبين مما سبق ، أن الرأي على نوعين :

أولهما : الرأي المحمود ، وهو الذي يجري على موافقة معهود العرب في لسانها وأساليبها في الخطاب ، مع مراعاة الكتاب والسنة ، وما أثر عن السلف .

—في مسألة زوج وأبوين وامرأة وأبوين أن للأم ثلث مابقي بعد فرض الزوجين ، ورأيهم في توريث المبتوتة في مرض الموت ، ورأيهم في المحرم يقع على أهله بفساد حجه ووجوب المضي فيه والقضاء والهدي من قابل ، ورأيهم في الحامل والمرضع إذا خافتا على ولديهما افطرتا وقضتا واطعمتا لكل يوم مسكيناً ، ورأيهم في الكلالة وغير ذلك . انظر «إعلام الموقعين» لابن القيم (١ — ٨٢) .

(١) انظر « تفسير الطبري » (١/٨١) .

(٢) انظر مقدمة أستاذنا محمود محمد شاكر لتفسير الطبري (١/١٠) .

الثاني : الرأي المذموم وهو الذي يجافي قوانين العربية ، ولايتفق مع الأدلة الشرعية ، وقواعد الشريعة في البيان والاحكام .

وللنوع الأول من وجهة نظر الفقه ، دور هام في الأصول والفروع للعمل بشريعة الإسلام ؛ فهو الرأي الذي يفسر النصوص ، ويبين وجه الدلالة منها ، ويقررها ويوضح محاسنها ، ويسهل طرق الاستنباط منها ، حيث يهيء للمكلف سبيل الخروج من العهدة في امتثال المأمورات ، واجتناب المنهيات ، وتحقيق الأحكام .

وفي هذه الحدود ، يلتقي قيلنا هذا ، مع ما أسلفناه عن عبد الله بن المبارك إذ يقول بمناسبة الحديث والرأي : « ليكن الذي تعتمد عليه هذا الأثر ، وخذ من الرأي ما يفسر لك الحديث وهذا هو الفهم الذي يختص الله به من يشاء من عباده [1] » .

والنوع الثاني : هو الذي تخوف منه السلف الأمناء على كتاب الله الكريم ، فهو المقصود بكلام عمر بن الخطاب إذ يقول : « ما أخاف على هذه الأمة من مؤمن ينهاه إيمانه ، ولا من فاسق بيّنٍ فسقُه ، ولكني أخاف عليها رجلًا قد قرأ القرآن حتى أذلقه بلسانه ، ثم تأوله على غير تأويله » وكذلك كلام ابن مسعود إذ يقول : « ستجدون أقواماً يدعونكم إلى كتاب الله وقد نبذوه وراء ظهورهم ، فعليكم بالعلم ، وإياكم والتبدع ، وإياكم والتنطّع [2] » .

---

(١) راجع « جامع بيان العلم وفضله » لابن عبد البر (٢/ ٣٤)« اعلام الموقعين عن رب العالمين » لابن القيم (١/ ٨٢) .

(٢) راجع« جامع بيان العلم وفضله » لابن عبد البر (٢/ ٣٤) فابعدها . « مقدمة في أصول التفسير » لابن تيمية (ص ٢٩ - ٣٢) .

وإذا كان الأمر كذلك ، كان لابد من حمل الكلام المنقول عن بعض السلف في التباعد عن القول في القرآن بالرأي ، على مايكون من النوع الثاني وهو الرأي المذموم ؛ فهم لايريدو أن يتكلموا فيما لاعلم لهم به ، خشية أن يقعوا في الخرص والتخمين .

ومن هنا جعل أبو جعفر الطبري إحجام من أحجم من السلف عن الخوض في التفسير ، كفعل من أحجم منهم عن الفتيا عن الحوادث والنوازل ، خوف أن لايبلغ في اجتهاده ما كلف الله العلماء من عباده فيه .

وهكذا كان الاحجام عن القيل في تأويل القرآن وتفسيره ، حذار أن لايبلغ المفسِّر أداء ما كلف من إصابة صواب القول فيه ، لاعلى أن تأويل ذلك محجوب عن علماء الأمة غير موجود بين أظهرهم (١) .

ولقد يؤيد ذلك ، ما نرى في سيرة الصديق أبي بكر ، حين سئل عن الكلالة فقال : « إني سأقول فيها برأيي فان يكن صواباً فمن الله وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان ، أراه ما خلا الوالد والولد » .

وهو القائل كما أسلفنا : « أي سماء تظلّني وأي أرض تقلّني إذا قلت في القرآن برأيي » فدّل ذلك على أن تخوّفه إنما كان من نوع معين من الرأي ؛ فهو يخاف الله أن يقول برأي لايستند إلى دليل ، بل يعتمد على الخرص والتخمين ، ولكنه يقدم على القول فيما وراء ذلك .

---

(١) راجع « تفسير الطبري » (٨٩/١) .

وبهذا جمع العلماء بين الموقفين ، ولم يروا فيها أيَّ نوع من التعارض [1] .

وهذه الوجهة من أبي بكر ، ومن وراءه من الصحابة الذين شاهدوا التنزيل ، ومن جاء بعدهم ، كانت من أهم العوامل في تكوين ما نراه من كنوز هذه الشريعة من مفهوم في كتاب الله ، تتفق أو تختلف ، حتى كانت من أغزر موارد العلم لمن يريد الاجتهاد والاستنباط .

فلقد سكتوا عما لم يعلموا ، ولم يكتموا القول فيما يعلمون ، أداءً للأمانة في بيان ما يجب عليهم بيانه .

وقد صدق فيهم وفيمن استقام على طريقتهم قول النبي صلوات الله وسلامه عليه : « يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الغالين ، وانتحال المبطلين ، وتأويل الجاهلين » [2] .

وهذا هو الواجب على كل أحد ؛ فإنه كما يجب على المرء السكوت عما لا علم له به ، فكذلك يجب عليه القول فيما سئل عنه مما يعلمه [3] لقوله

(١) جاء ابن القيم بحديث الكلالة وما قال فيها أبو بكر ، ثم جمع بينه وبين كلمة الخليفة الأول « أي سماء تظلني » وحديث « من قال في القرآن برأيه ...» وذلك قوله في « اعلام الموقعين » : (فإن قيل كيف يجتمع هذا مع ما صح عنه من قوله : « أي أسماء تظلني ...»وكيف يجامعهذا الحديث الذي تقدم« من قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار » فالجواب أن الرأي نوعان. أحدهما : رأي مجرد ولادليل عليه بل هو خرص وتخمين ، فهذا الذي أعاذ الله الصديق والصحابة منه ...)

(٢) أخرجه ابن عبد البر وغيره . وانظر « تفسير القرطبي » (٣١/١) .

(٣) انظر « مقدمة في أصول التفسير » لابن تيمية (ص ٢٩) فما بعدها .

تعالى : (لتبيّنُنه للنّاس ولا تكتُمونه) [1] ولما جاء في الحديث المروي من طرق « من سئل عن علم فكتمه ألجم يوم القيامة بلجام من نار » [2] .

والآن وبعد الذي مر ، نقف موقف التبصّر أمام الأثر الذي أورده أبو جعفر الطبري في مقدمة تفسيره عن ابن عباس ، وهو قوله رضي الله عنه : « التفسير على أربعة أوجه : وجه تعرفه العرب من كلامها ـ وتفسير لايعذر أحد بجهالته ، وتفسير يعلمه العلماء ، وتفسير لايعلمه إلا الله تعالى . [3] .

وقد وجد العلماء في هذا التقسيم من ترجمان القرآن ابن عباس للتفسير متسعاً حدد معالم الطريق وأصاب الحز في توضيح المجال الذي يخوض فيه المفسر لآي الكتاب . فأما الذي تعرفه العرب : فهو الذي يرجع فيه إلى لسانهم . وذلك في شأن اللغة والاعراب ؛ فما كان من التفسير راجعاً إلى هذا القسم فسبيل المفسر ـ كما يقول بدر الدين الزركشي ـ التوقف فيه على ماورد في لسان العرب ، وليس لغير العالم بحقائق اللغة ومفهوماتها تفسيره أما مالايعذر أحد بجهله : فهو ما تتبادر الأفهام ، إلى معرفة معناه من النصوص المتضمنة

---

(١) سورة آل عمران : ١٨٧ والآية هي قوله تعالى : (وإذا أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولاتكتمونه فنبذوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمناً قليلاً فبئس مايشترون) .

(٢) أخرجه من رواية أبي هريرة الامام أحمد في مسنده ، وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه والحاكم .

(٣) راجع « تفسير الطبري » (١/٥٧) « مقدمة التفسير » للراغب الأصفهاني (ص ٤٢٣) مع « تنزيه القرآن عن المطاعن » للقاضي عبد الجبار « مقدمة في أصول التفسير » لابن تيمية (ص ٢٩ ـ ٣٢) « البرهان في علوم القرآن » للزركشي (٢/ ١٦٨) فما بعدها . « التفسير والمفسرون » لمحمد حسين الذهبي (١/٢٦٧) .

شرائع الأحكام ، ودلائل التوحيد ، وكل لفظ أفاد معنى واحداً جلياً لاسواه ، يعلم أنه مراد الله تعالى .

قال الزركشي : (فهذا القسم لايختلف حكمه ولايلتبس تأويله ، إذ كل أحد يدرك معنى التوحيد من قوله تعالى : « فاعلم أن لا إله إلا الله » وأنه لاشريك له في الهيته ..ويعلم كل أحد بالضرورة أن مقتضى قوله تعالى :« وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة » ونحوها طلب إدخال ماهية المأمور به في الوجود) .

أما مالا يعلمه إلا الله تعالى : فهو مايجري مجرى الغيوب كما في الآيات المتضمنة قيام الساعة ، وإنزال الغيث ، ومافي الأرحام ، وتفسير الروح ، والحروف المقطعة ، وكل متشابه في القرآن عند أهل الحق ، فلا مساغ للاجتهاد في تفسيره ، ولا طريق إلى ذلك ، إلا بالتوقف من أحد ثلاثة أوجه : نص قرآني ، أو بيان من النبي صلى الله عليه وسلم ،أو إجماع الأمة على تأويله .

أما مالايعلمه إلا العلماء ؛ فهو استنباط الأحكام، وما يتعلق به قال الزركشي :(وكل لفظ احتمل معنيين فصاعداً فهو الذي لايجوز لغير العلماء الاجتهـــاد فيه ، وعلى العلماء إعمال الشواهدوالدلائل وليس لهم أن يعتمدوا مجرد رأيهم فيه)(١).

الاجتهاد المراد في التفسير

وبعد الذي مر يجدر بنا أن نقرر أن ما نعنيه من الاجتهاد في التفسير ، هو نوع من الاجتهاد ، الذي يقوم به الباحث لتبين معنى النص ، وفقه المراد منه .

ولقد يظهر ذلك بالعودة إلى ماهية الاجتهاد ووظيفته التي يؤديها عند

---

(١) انظر « تفسير الطبري» (١/٧٣-٧٦) « البرهان في علوم القرآن » للزركشي (٢/١٦٤) فمابعدها .

العلماء . فالاجتهاد في اصطلاح الأصوليين : هو بذل الفقيه [1] جهده للوصول إلى حكم شرعي من دليل تفصيلي من الأدلة التي يضعها الشارع للدلالة على الأحكام [2] .

---

(١) ذكر (الفقيه) في التعريف هو ما جرى عليه الأكثرون . ولم يجد السعد التفتازاني حاجة للاحتراز بقيد (الفقيه) فإنه لا يصير فقيهاً إلا بعد الاجتهاد، اللهم إلا أن يراد بالفقه التهيؤ لمعرفة الأحكام... ثم ظاهر كلام القوم أنه لا يتصور فقيه غير مجتهد ، ولا مجتهد غير فقيه على الاطلاق . حاشية السعد على شرح العضد لمختصر ابن الحاجب (٢/٢٨٩) وقد اعتبر الكمال ابن الهمام ادعاء التفتازاني عدم الحاجة لقيد (الفقيه) في التعريف سهواً : لأن المذكور بذل الطاقة ، لا الاجتهاد ، ويتصور بذل الطاقة من غير الفقيه في طلب حكم شرعي .

ومال شارح التحرير ابن أمير الحاج ، إلى ما ذهب إليه التفتازاني فقال في أثناء شرحه لكلام ابن الهمام مكرراً كلام السعد : (والظاهر من كلام الأصوليين أنه لا يتصور فقيه غير مجتهد ، ولا مجتهد غير فقيه ، وهو بالغ عاقل مسلم ذو ملكة يقتدر بها على استنتاج الأحكام من مآخذها) « التقرير والتحبير » لابن امير الحاج شرح «التحرير» للكمال ابن الهمام (٣/٢٩١) وانظر « المستصفى » للغزالي (٢/٣٥٠) « الإحكام في أصول الأحكام » للآمدي (٤/٢١٨) « مختصر المنتهى » لابن الحاجب مع شرحه للعضد وحاشية التفتازاني (٢/٢٨٩) « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري شرح « أصول البزدوي » (٤/١١٣٤) « إرشاد الفحول » للشوكاني (ص ٣٥٠) .

(٢) الدليل التفصيلي هو الذي يتعلق بقضية مخصوصة ، ويدل على حكم معين ؛ وذلك كقوله تعالى : «حرمت عليكم الميتة» فهذا النص دليل تفصيلي ، لأنه يتعلق بقضية مخصوصة ، وهي أكل الميتة ، ويدل على حكم معين ، هو حرمة هذا الأكل . ومثل ذلك قوله تعالى : « حرمت عليكم أمهاتكم» فهو دليل تفصيلي يتعلق بزواج الأمهات ، ويدل ـــ

ولم يترك علماؤنا الأمر بدون تحديد ؛ فليس بذل الجهد أياً كانت صورته يكون اجتهاداً في عرف الأصول ، بل لابد لتام ذلك ، من أن يبلغ المجتهد باستفراغ وسعه في طلب الحكم من الدليل ، حداً يحس معه العجز من نفسه عن مزيد طلب لذلك الحكم ، لأنه استنفذ كل المسالك التي لابد من سلوكها للوصول إلى معرفة ما أراد [1] .

وعند الوقوف على ماهية الاجتهاد ، كما حددها علماء الأصول في الصورة التي عرضناها في تعريفه ، يلاحظ أنه يشمل حالة عدم وجود نص على الحكم ، كما يشمل حالة وجود نص عليه .

فمجال الاجتهاد هو ما يعرض من الوقائع وذلك في حالتين :

— على حرمة هذا الزواج . انظر « أصول الفقه » للشيخ زكريا البرديسي (ص ٤٥٩) « التشريع الجنائي الاسلامي » للمرحوم عبد القادر عودة(٢٠٦/١) . هذا وقد جرى بعض الأصوليين ، على أن الاجتهاد (بذل الفقيه جهده لتحصيل ظن بحكم شرعي) يريدون بذلك أن مايصل إليه الفقيه ما هو إلا ظن ، أي ادراك الطرف الراجح وانظر «المدخل إلى فقه الامام ابن حنبل » لعبد القادر بدران (ص ١٧٨) .

(١) راجع « المستصفى » (٣٥٠/٢) حيث يقول الغزالي : (والاجتهاد التام أن يبذل الوسع في الطلب بحيث يحس من نفسه بالعجز عن مزيد طلب) قلت : ولعل لذلك ارتباطاً بالمعنى اللغوي ، فالاجتهاد في اللغة بذل المجهود واستفراغ الوسع في فعل من الأفعال ولايستعمل — كما قالوا — إلا فيما فيه كلفة ومشقة . ولهذا لايقال : اجتهد فلان في حمل خردلة ، ومن هنا رأينا أبا الحسن الآمدي يذكر في صلب التعريف ، بذل الوسع الى غاية الاحساس بالعجز عن مزيد طلب ، فيقول : (وأما في الاصطلاح فخصوص — يعني الاجتهاد — باستفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه) « الإحكام » للآمدي (٢١٨/٤) .

أ ـ أن تكون الوقائع غير منصوص على أحكامها .

ب ـ أن تكون مما نص على أحكامها ، ولكن بنص غير قاطع ثبوتاً فهو ظني الثبوت ، أو غير قاطع دلالة ، فهو ظني الدلالة كما سيأتي .

وعلى هذا : فمجال الاجتهاد متسع لاستنباط الأحكام للوقائع الجديدة في حالة عدم وجود النص ؛ وذلك بما نصب الشارع من أمارات للدلالة على الأحكام [1] كما أنه متسع في حالة وجود النص .

ومن أبرز ألوان الأجتهاد في حالة عدم وجود النص : « القياس » الذي أخذ به جمهور المسلمين [2] . ويمكن تعريفه بأنه (إعطاء واقعة مسكوت عنها حكم واقعة منصوص عليها لتساويها في علة جامعة لذلك الحكم لا تدرك بمجرد معرفة اللغة) .

واجتهاد المستنبط ، يقوم في هذه الحالة ، على بذل الجهد للتحقق من إمكان القياس ، وإعطاء الحكم للواقعة الجديدة : وذلك عن طريق البحث في علة الحكم ليصار إلى تعدية هذا الحكم ، إلى كل واقعة وجدت فيها تلك العلة .

---

(١) كالقياس ، والاستحسان ، والمصالح المرسلة ، والاستصحاب ، وسد الذرائع.

(٢) وقد خالف فيه إبراهيم بن سيار النظام المتوفى سنة ٢٢١ ﻫ وداود بن علي الاصبهاني المتوفى سنة ٢٧٠ ﻫ والذي نشأ بظهوره مذهب الظاهرية ، ذلك المذهب الذي أيقظه من رقاده أبو محمد علي بن حزم الاندلسي المتوفي سنة ٤٥٦ ﻫ غير أن داود يأخذ بما يسمونه القياس الجلي ، وهو الذي يكون المقيس فيه أولى بالحكم من المقيس،أومساوياً له ؛ وهو مايدعى عند الكثيرين:دلالة النص ، أو مفهوم الموافقة . أما ابن حزم فلم يفرق في الانكار بين قياس جلي أو خفي ، وخالف في القياس غير الجلي والقياس غير المنصوص على علته ، الشيعة الامامية . ومظـــان تفصيل ذلك مباحث القياس والتعليل في كتب الأصول . وانظر : « مصادر التشريع ومناهج الاستنباط » للمؤلف (ص١٧٢)

أما في حالة وجود النص : فيقوم الاجتهاد على تفهّم معنى النص ، والكشف عن مرامي ألفاظه ، ومدلولاتها ؛ فهو اجتهاد ضمن دائرة النص الموجود في حدود الأصول اللغوية والشرعية (١) .

ولقد مر بنا أن بيان التفسير هو بيان ما فيه خفاء ؛ والتفسير الذي نعنيه هو اجتهاد يؤدي وظيفة هذا البيان .

أ ــ فاللفظ من حيث هو : قد يكون واضحاً ، وقد يكون

---

(١) وهكذا ترى أن دائرة الاجتهاد أوسع من دائرة القياس وإن كان يطلق أحياناً ويراد به القياس ،وعلى كل فان الاجتهاد يفترق عن القياس بما يلي :

١ ــ يلاحظ الباحث بسهولة أن الاجتهاد أعم من القياس فالاجتهاد حسب الذي أسلفنا ، كما يشمل بذل الجهد فيما لا نص فيه للوصول إلى الحكم عن طريق القياس ، أو الاستحسان ، أو المصلحة المرسلة، أو الاستصحاب ، أو أي طريق من طرق الاستنباط التي نصبت أمارة للدلالة على الحكم ، فإنه يشمل بذل الجهد في حالة وجود النص للوصول إلى الحكم الشرعي ، الذي دل عليه ذلك النص .

أما القياس:فهو استفراغ الوسع فيما لانص فيه،لالحاقه بما فيه نص والتسوية بينهما في الحكم ؛ إذا ثبت اشتراك الواقعتين في العلة ، فالاجتهاد أعم من القياس،وهكذا كان كل قياس اجتهاداً ولاعكس .

٢ ــ مجال الاجتهاد مايعرض للمكلف من وقائع ؛ سواء أكانت في حدود المنصوص أم في حدود غير المنصوص،ولا كذلك القياس فإن مجاله الوقائع التي لم ترد فيها النصوص .

٣ ــ كان طبيعياً والاجتهاد أعم من القياس أن تتعدد طرقه ، بحيث تشمل في حالة وجود النص بذل الجد لفهمه وبيانه والتوفيق بين ما ظاهره التعارض من النصوص والترجيح بينها،وبذل الجهد فيما لانص فيه بالقياس وغيره ، بينما لايرى للقياس إلا طريقة واحدة هي البحث عن العلة للتسوية في الحكم بين الواقعتين .

مبهماً ، وفي حالة وضوحه لا يخلو بعض أنواعه من الاحتمال الذي يجعله محتاجاً إلى تحديد المراد ؛ فعلى المفسِّر أن يعلم أن اللفظ باق على احتماله فهو من الظاهر ، أو أنه قام الدليل الذي رجح غير المعنى الظاهر من ذلك اللفظ فأصبح مؤولا .

وهذا العمل من المستنبط ، هو اجتهاد عن طريقه يدرك المعنى المراد [1] .

وفي حالة إبهام اللفظ تتعدد الألوان والمراتب ؛ فمن المبهم ما يزول غموضه بعمل المجتهد وهو مجال التفسير ، ومنه مالا يزول غموضه الا ببيان من الشارع نفسه وهو المجمل .

والذي يعنينا الآن ما يمكن زواله بالاجتهاد [2] . وإن كان لا بد للمفسر من معرفة ما إذا كان قد ورد بيان من الشارع لهذا المجمل أو لم يرد ؛ لأن على هذه المعرفة تتوقف أحياناً كثير من الأمور ، إذ أن بيان الشارع يقطع الأحتمال

وهكذا فالخفي ، وهو أقل أنواع المبهم غموضاً ، لا يكلف المجتهد

---

(١) راجع « مصادر الشريعة فيا لانص فيه » لعبد الوهاب خلاف (ص ٨٩) فا بعدها . مصادر التشريع الاسلامي ومناهج الاستنباط (ص ١٦٤) للمؤلف « أصول الفقه » للشيخ زكريا البرديسي (٤٦٥) فا بعدها . « المدخل للفقه الاسلامي » للدكتور محمد سلام مدكور (ص ٢٨٠) .

(٢) الحنفية — كما مر — هم القائلون بأن بيان المجمل لايكون إلا ببيان من المجمل نفسه ، ولكن الشافعية ومن معهم من العلماء يرون أن من افراد المجمل ما يمكن زوال الغموض فيه عن طريق الاجتهاد . ومرد ذلك الى الاختلاف في تحديد معنى (المجمل) إذ أن المجمل عند الشافعية ومن معهم يشمل المجمل والمشكل والخفي عند الحنفية . وسيأتي تفصيل ذلك في مباحث (الواضح والمبهم الألفاظ) من عند الحنفية والمتكلمين .

كبير عناء في إزالة خفائه ؛ فان مما يوضح السبل أمامه عند أرادة تطبيق الحكم على واقعة جديدة ، الرجوع إلى مجموعة النصوص في الموضوع ، مع مراعاة حكمة التشريع وما يتوخاه الشارع .

والحاجة إلى الاجتهاد قائمة في إزالة غموض المشكل ، الذي هو أكثر خفاء من سابقه ، بسبب أن الغموض لم يكن لعارض وإنما كان من ذات اللفظ نفسه فمثلاً : المشترك ، وهو أحد أنواعه كما أسلفنا ، لابد لإزالة الغموض فيه وتحديد أحد المعنيين أو المعاني التي وضع لها اللفظ : من بحث القاضي ، واجتهاد المجتهد ، وذلك عن طريق العودة إلى مجموعة النصوص ، وتحديد مدلولات اللفظ عند العرب مع الاستعانة بعرف الشارع ومقاصد الشريعة .

وهكذا مع أن الخفاء في هذا النوع من المبهم ، كان من ذات اللفظ ، لم يمنع ذلك من إزالة الغموض باجتهاد المجتهد ؛ فكانت الحاجة داعية لهذا الاجتهـــاد : وذلك لتحديد المعنى المراد ، الذي به يخرج المكلف عن العهدة فيسلك طريق الحل ، ويجتنب طريق الحرمة .

ب — وفي حالة وضع اللفظ المعنى : قد يكون اللفظ عاماً ؛ بحيث يدل بوضعه اللغوي على شموله واستغراقه لجميع الأفراد التي يصدق عليها معناه من غير حصر في كمية معينة .

وقد يكون خاصاً بحيث يدل على فرد واحد أو أفراد متعددة محصورة .

ومن وظيفة المفسر الاجتهاد في معرفة مدى دلالة اللفظ العام ، وهل هو باق على عمومه فتتسع دائرة الحكم ، بحيث تشمل جميع الأفراد التي

تنطوي تحته ، أم أنه قد ورد عليه ما يخصصه فتضيق دائرة الحكم ؛ بحيث تقصر على بعض أفراد العام [١] .

وإذا لم يكن عاماً بل كان خاصاً ، فلا بد من الاجتهاد لتحديد نوعيته ؛ فقد يكون مطلقاً بحيث يدل على فرد شائع في جنسه ، وقد يكون مقيداً ، وهو على عكس المطلق ، فلا بد من الاجتهاد ، لمعرفة ما إذا كان المطلق باقياً على ، أم ورد عليه ما يقيده .

والاحتمالات قائمة ؛ فليس في كل حالة يوجد فيها مطلق ومقيد ، يمكن فيها حمل المطلق على المقيد .

ولدراسة مجموعة النصوص ذات العلاقة ، وإدراك مدلولات ألفاظها ضمن قواعد الشريعة ، أثر كبير في تيسير سبل الدلالة على المعنى المراد ، في مثل هذه الأحوال .

ولقد يكون الخاص صيغة من صيغ التكليف ، بحيث يدل على الأمر أو النهي . والمجتهد في إدراكه لماهية صيغ التكاليف والبحث عن القرائن المرجحة ، يهديه اجتهاده إلى معرفة ما إذا كان الأمر باقياً على وجوبه ، أم عرض له ما جعله للندب ، أو الإباحة ، أو غيرهما ، وما إذا كان النهي باقياً للتحريم ، أم عرض له كذلك ما صرفه إلى غيره .

كما أن الاجتهاد طريق المستنبط لإدراك أثر النهي في المنهي عنه . كل ذلك في ضوء القواعد التي وضعها العلماء للتفسير ، وفي ظل مقاصد الشريعة ومبادئها العامة [٢] .

---

(١) راجع فيما يأتي: مباحث العام في ماهيته ودلالته وتخصيصه

(٢) راجع فيما يأتي : مباحث المطلق والمقيد ، والأمر والنهي

وهكذا تبدو الحاجة للاجتهاد ، في حالة وضع اللفظ للمعنى في شتى أحواله ، كما بدت في حالة غموض اللفظ ، أو في حالة ظهوره عندما يكون في حيز الاحتمال .

ج - حتى إذا انتقلنا إلى دلالة الألفاظ على المعاني ؛ رأينا أن الدلالة لاتكون دائماً في حيّز العبارة - كما اسلفنا - بحيث لاتحتاح إلى اجتهاد في إدراكها ، وإنما قد تكون هذه الدلالة باشارة النص ، وفي الدلالة بالاشارة نوع خفاء ، لايدرك إلا بالبحث والتأمل ، وقد كان لعلمائنا - كما سيأتي - فسحة في ميدان الاستنباط من طريق هذه الدلالة ، حتى رأينا من آثارهم كثيراً من الأحكام التي كان مأخذها إشارة النص .

وليس ذلك فحسب ؛ فإن النص يدل بمقتضاه أيضاً ، بحيث تتوقف في بعض الحالات صحة الكلام العقلية أو الشرعية ، أو صدقه على مقتضىً لابد من تقديره في ضوء الاجتهاد والبحث .

وتلك دلالة ، دعاها علماؤنا دلالة الاقتضاء ، وما أحسب الحاجة إلى الاجتهاد في مثل هذه الحال ، موضع تردد أو شك .

على أن المقتضى أثار عند علمائنا بحث صلاحيته للعموم ، فهل يعم أو لايعم ؟ وانبنى على ذلك اختلاف في كثير من الفروع ، كانت أثراً من آثار اختلافهم في مسالك الاستنباط التي قام عليها الاجتهاد في تفسير النص ، وبيان دلالته على المعنى المراد .

ولقد يدل اللفظ على حكم للمسكوت ، لاشتراكه مع المنطوق بعلة تدرك بمجرد معرفة اللغة ، وقد اجتهد العلماء في الحكم على نوع هذه

الدلالة ، أهي دلالة لفظية أم قياسية ؟ وترتبت على ذلك آثار يأتي بحثها في الدلالات نرى من خلالها ارتباط الفروع بقواعد الأصول [١] .

وهكذا نرى في تشعب دلالة اللفظ من المعنى ، وتنوع وجود هذه الدلالة ،أن الحاجة ماسة للاجتهاد في التفسير ؛ فالحكم - كما أسلفنا - لايؤخذ من العبارة فحسب بل قد يكون مدلول الإشارة أو الاقتضاء ، أو الدلالة. وبصورةعامة كما يرى الأكثرون : إن اللفظ يدل بمنطوقه ومفهومه [٢] . كما سيأتي تفصيل ذلك في حينه .

ولعل ما ذكرناه في تطوافنا حول الاجتهاد في بيان النصوص ، يلقي ضوءاً جديداً على ما دعا إليه ابن المبارك من الاعتماد على الأثر ، وأن يستخدم الرأي في تفسير النصوص وذلك قوله - كما سبق - : «ليكن الذي تعتمد عليه هذا الأثر وخذ من الرأي ما يفسر لك الحديث» .

والآن : إذا كان ما قدمناه شأن الاجتهاد في حالة وجود النص ، وذلك بفهمه والكشف عن معانيه ، إن أمراً على جانب عظيم من الأهمية يجب أن يضاف إلى ما ذكر ؛ وهو : أن القياس في حقيقته لابد له من تفهم النص المقيس عليه ، لأنه لايتسنى إدراك العلة المشتركة بين الواقعة

---

(١) انظر ما يأتي في مبحث دلالات الألفاظ على الأحكام عند الحنفية والمتكلمين .

(٢) والمفهوم قد يكون مفهوم موافقة وهو مايدعوه الحنفية « دلالة النص » وقد يكون مفهوم مخالفة،بحيث يدل اللفظ على حكم للمسكوت نقيض حكم المنطوق . وهذا المفهوم لم يقل به الحنفية في نصوص الكتاب والسنة وقال به الشافعية وآخرون-كما سيأتي- ضمن حدود معينة . واستدعى ذلك منهم اجتهاداً في معرفة صلاحية النص لأن يؤخذ بمفهومه المخالف ، وتحديد مجال هذا المفهوم .

المنصوص عليها ، وبين الواقعة الجديدة المراد إعطاؤها الحكم من جديد ،ومعرفة توفر الشروط لكل ركن من اركان القياس إلا بفهم النص فهما صحيحاً ، وإدراك مرمى ألفاظه ومعرفة حدود العلة التي على أساسها قام الحكم ، ومن أجلها كان التوجيه إليه . ولن يكون الباحث قائساً سليم القياس إلا بذلك . وتلك حقيقة كشف عنها الإمام محمد بن إدريس الشافعي وأوضحها أيما إيضاح[1] . وهكذا نقف لنرى الحاجة للاجتهاد ، بالمعنى الذي أردناه ، قائمة ومطلوبة في كلا الحالين .

مجال الاجتهاد في التفسير :

أشرنا فيما سبق إلى أن ما نعنيه بالنصوص : هو نصوص الأحكام في الكتاب والسنة ، ذلك أن إليهما مرد سائر الأدلة الأخرى ، فهما منبعها الأصيل وموردها الذي تستقي منه .

---

(١) بعد أن ذكر الشافعي ما يجب توفره في القائس من المعرفة بالكتاب والسنة ، والصحة في العقل ، والقدرة على التفريق بين المشتبه ، والأناة في القول ، وبلوغ غاية الجهد في ذلك مع الانصاف من نفسه حتى يعرف من أين قال ما يقول ، وترك ما يترك ، قال : (فأما من تم عقله ولم يكن عالماً بما وصفنا فلا يحل له أن يقول بقياس ، وذلك أنه لا يعرف ما يقيس عليه كما لا يحل لفقيه عاقل أن يقول في ثمن درهم ولا خبرة له بسوقه .

ومن كان عالماً بما وصفنا بالحفظ لا بحقيقة المعرفة فليس له أن يقول أيضاً بقياس لأنه قد يذهب عليه عقل المعاني .

وكذلك لو كان حافظاً مقصر العقل ، أو مقصراً عن علم لسان العرب - : لم يكن له أن يقيس من قبل نقص عقله عن الآلة التي يجوز بها القياس) . «الرسالة» بتحقيق أحمد محمد شاكر (ص ٥٠٩ - ٥١١) وانظر «اختلاف الحديث» (ص ٤٨ - ٤٩) بهامش الجزء السابع من « الأم » للشافعي أيضا .

غير أن هذه النصوص لاتتسم كلها بطابع القطعية . صحيح أن نصوص الكتاب قطعية الثبوت ؛ ولكن منها ما هو ظني الدلالة في كثير من الأحيان . وماصح من نصوص السنة فهو قطعي الثبوت في حالة التواتر ، والمتواتر من هذه النصوص قليل . وعلى هذا فإن نصوصاً كثيرة تبقى في دلالتها عند حدود الظنية . وما ليس بمتواتر من السنة فهو ظني الثبوت وقد يكون ظني الدلالة .

ومجال الاجتهاد في التفسير : هو النصوص الظنية سواء أكان ذلك من ناحية ثبوتها ، أم من ناحية دلالتها ؛ والظن من ناحية الدلالة يكون في الكتاب كما يكون في السنة . والأمثلة على ذلك كثيرة وفيرة ، ولعل أكثر ما سنقدمه من نصوص فيما يأتي من مباحث موضوعنا كان مجالاً للاجتهاد ، وميداناً لتطبيق قواعد التفسير .

وإذا أعجلتنا رغبة القارىء في إعطاء المثال فلنقف عند النص التالي : يقول تعالى : « وَالمطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ » .

فهذا النص يضم إلى قطعيته من ناحية الثبوت – لكونه قرآناً – أنه قطعي في وجوب اعتداد المرأة بثلاثة قروء ، إذ أن وجوب اعتداد المطلقة هذه الفترة الزمنية دل عليه لفظ (ثلاثة) الذي هو عدد والعدد خاص قطعي الدلالة لايحتمل البيان ، فكان الحكم قطعياً لايقبل الاجتهاد . إذ لا اجتهاد في مورد النص .

ولكن تحديد مدلول لفظ « القرء » والمراد منه ، أهو الحيضة أم الطهر ؟ يبقى مجالاً للاجتهاد عند تفسير النص ، بحيث يكون على المجتهد البحث عن القرائن والمؤيدات التي تهدي إلى المراد من القرء ؛ لأنه لفظ مشترك في أصل الوضع ؛ فقد جاء عن العرب – كما هو منصوص – استعماله

في الحيضة كما جاء استعماله في الطهر . وهكذا كان هذا النص القرآني ، مجالاً للاجتهاد لما كان من الظنية في دلالته على الحكم المراد [1] .

هذا : وإن وسيلة المفسّر في هذه الحدود من الاجتهاد ، معرفةٌ بنصوص الأحكام من الكتاب والسنة ، وعلم بالعربية التي نزل بها الكتاب ، وبالبيئة العربية التي نزل فيها الوحي . كل ذلك إلى معرفة بأسباب النزول وتاريخه ، والضوابط التي وضعها العلماء لتفسير النص والكشف عن معانيه ومدلولاته عندما يراد الاستنباط .

ولعل من الخير أن نقرر أن ما سندركه من قواعد التفسير ، هو التطبيق العملي لهذه المعالم التى لابد من توفرها ، لمن يريد مواجهة النص ، ليستنبط منه الحكم ، ويدرك معناه على شكل سليم .



(١) انظر «الصاحبي» في فقه اللغة (ص ٦٥) وانظر أصول الفقه للشيخ زكريا البرديسي (ص ٤٦٥ — ٤٦٦) وراجع ما يأتي من مباحث المشترك .

نشأة قواعد التفسير وتدوينها

إن ما يقال في تدوين أصول الفقه بشكل عام ، يقال في تدوين تفسير النصوص ، الذي هو جوهر أصول الفقه ولبابه . فقد انتقل رسول الله ﷺ إلى الدار الآخرة بعد أن أدى أمانة التبليغ والبيان . فالذي أوحي إليه بلغه للناس ، وكان بجانب التبليغ يبين لأصحابه بقوله وفعله وسلوكه وأقضيته وفتاواه ما يلزم بيانه لفهم الكتاب ، وما يلزم المكلف معرفته ليكون مسلماً في عقيدته وعبادته ومعاملاته ، بحيث يسير الفرد والجماعة في الطريق التي تضمن سعادة الدنيا والآخرة .

وهكذا لم تكن حاجة إلى فقه مدون ، أو مناهج لاستنباط الأحكام من كتاب الله وسنة رسوله ما دام الموحى إليه موجوداً يؤدي أمانة ربه في البيان ، تحقيقاً لقول الله تعالى « وأنزلنا إليكَ الذِّكر لتُبَيِّنَ للنّاسِ ما نُزِّل إليهِمْ » .

وجاء عهد الصحابة رضوان الله عليهم ، وهم العرب الذين نزل القرآن بلغتهم ، ولديهم سنة رسول الله ﷺ المبينة عن الله ما أراد ، فكان لهم من سليقتهم العربية ومعرفتهم لأسباب النزول وطبيعة البيئة التي نزل فيها الوحي ، وإدراكهم لأسرار التشريع ، بما عرفوا من حال رسول الله

ﷺ وقاله ، ما أغناهم عن وضع قواعد لتفسير النصوص ، التي يراد استنباط الأحكام منها [1] .

وإذا كانت الضوابط ، توضع لتكون موازين للفهم والاستنباط ، لئلا ينحرف المستنبط أو يزل ، فإن ما توفر للصحابة من ملكة اللسان ، والوقوف على أسرار التشريع بمعاصرة الوحي ، ومعرفة بأسباب نزوله ، وبيان المبلغ عن ربه ، كاف كل الكفاية لأداء الغرض الذي من أجله توضع الضوابط وتحدد الموازين [2] .

ولذلك يحمل إلينا تاريخهم ، نماذج من الفهم في كتاب الله وسنة رسوله كانت مفردات لضوابط التفسير التي وضعت فيما بعد ، وإنما كان ذلك منهم سليقة وملكة [3] .

وفيما يأتي من المباحث ، كثير من النماذج ، والأمثلة ، على فهومهم واستنباطاتهم ، وفي كتب التفسير والحديث والآثار غناء لمن أراد مزيداً

---

(١) انظر « الأم » للشافعي (١٤٥/٧) « جامع بيان العلم وفضله » (٨٦/٢) « الإحكام » لابن حزم (١٢٤/٢) «مقدمة الابهاج» لتقي الدين السبكي (٤/١) .

(٢) راجع « الإحكام » لابن حزم (١٢٤/٢ - ١٣٤) « فتح الباري » للحافظ ابن حجر (١٨٢/٣) « نيل الأوطار » (١٢٨/٤) رسائل ابن تيمية ، « رفع الملام عن الأئمة الأعلام » (ص ٤) فما بعدها .

(٣) انظر كلاماً مفصلاً في «اعلام الموقعين » (٨٠/١) منقولاً عن الشافعي «حجة الله البالغة » للدهلوي (١٥٢/١ - ١٦١) « الإنصاف في أسباب الاختلاف » للدهلوي (ص ٩) فما بعدها .

من الاستقصاء [1] .

ومضى الصحابة على ما ذكرنا ، وجاء من بعدهم تلامذتهم التابعون الذين أخذوا عنهم فقه الكتاب والسنة [2] وكل طبقة من هؤلاء التابعين تفقهوا على يد من كان عندهم من الصحابة ، في البلد الذي يقطنونه ، أو يرحلون إليه .

وتطوّر الزمن ، واتسع الفتح الإسلامي ، واختلط العرب بغيرهم بحكم انسياحهم في البلاد المفتوحة ، واتساع رقعة الدولة ، فلم تعد العربية سليقة لكثير من الناس ؛ وخاصة سكان الحضر ، وكثرت الحوادث التي لم يكن للمسلمين عهد بها قبل الفتح . وكان ذلك كله مدعاةً لنوع من الضبط لمآخذ الأحكام الفقهية ، ليتسنى للمجتهد فهم سليم لنصوص الكتاب والسنة ، واعطاء أحكام لما يجدّ من وقائع لم تكن من ذي قبل .

وقد تمخضت الحاجة إلى الضبط ، وقوانين الاستنباط بجانب النصوص ، وتنوّع ظروف البلاد الاسلامية ، عن وجود نزعتين في معالجة النص ، وإعطاء الحكم لكل حادثة تجد :

---

(١) انظر « الآثار » لمحمد بن الحسن (ص ٤٣) « الأم » للشافعي (١٤٥/٧) « صحيح الترمذي » بشرح ابن العربي (١٩٠/١١) « معالم السنن » للخطابي (١٥٧/٣) « جامع بيان العلم وفضله » (١٠٣/٢) فما بعدها « الإحكام » لابن حزم (١٢٥/٢) « السنن الكبرى » للبيهقي (٢٢٣/٤) « رفع الملام عن الأئمة الأعلام » لابن تيمية (ص ٤) فما بعدها « اعلام الموقعين » لابن القيم (٢٨٠/١) فما بعدها .

(٢) كعطاء في مكة وابن المسيب في المدينة وعلقمة وإبراهيم النخعي والحسن البصري في العراق . وانظر الإجابة للزركشي (ص ٩٧ - ٦٨) تحقيق سعيد الأفغاني .

إحداهما ـ نزعة الحديث ، وقد غلبت على أهل الحجاز .

الثانية ـ نزعة الرأي وقد غلبت في ذلك العصر على أهل العراق ، مع أن كلا الفريقين عنده الحديث وعنده الرأي ، وكانت نهضة عظيمة ترمي إلى الوفاء بالحاجات العملية للمجتمع ، وقد اتسع ميدان الجدل والمناظرة بين فقهـــاء المدرستين ، كما بدأت تكثر في نظر الباحثين ، الاحتمالات ، والاشتباهات في مدلولات النصوص ، ومعاني الألفاظ ، وكانت طبيعة هذه المرحلة ، تقضي بأن يعنى كل فريق بضبط مسائله ؛ فظهرت نثارات من الضوابط هنا وهناك ، تعتمد على أذواق تربّت في ظل الملكات الفكرية في الفقه ، والحرص على الاستعانة بما جرى عليه الاستعمال عند الصحابة ، وتلامذتهم من التابعين [1] .

وتلك الضوابط ، وإن لم تتضح معالمها ، إلا أن الباحث يجزم أن فهوم أولئك الأئمة واجتهاداتهم ، لم تكن عن عبث أو هوى ، وإنما كانت ثمرة لما استضاء به ذهن الفقيه ، وملكته الواعية المدركة ، وإن كان ذلك لم يخرج إلى حيز الواقع على شكل قواعد مدونة [1] .

---

(١) «اعلام الموقعين» (١/٢٨٠) وانظر « مذكرة في تاريخ التشريع الاسلامي» لعبد الرحمن تاج ومحمد علي السايس (ص ١٥٩ ـ ١٦٢) « المدخل للفقه الاسلامي » (ص ٤٤ ـ ٤٥) لمصطفى شلبي .

(١) راجع مقدمة « البحر المحيط » للزركشي . مخطوطة دار الكتب المصرية . مقدمة « الحاصل » للأرموي مختصر « المحصول » للرازي . مخطوطة دار الكتب المصرية. وانظر : « مقدمة ابن خلدون » تحقيق الدكتور علي عبد الواحـــد وافي (٣/٣٠ ١) « التمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية » لمصطفى عبد الرازق (ص ٢٣٢) فما بعدها .

حتى جاء الامام الشافعي المتوفى سنة ٢٠٤ هـ فوضع « الرسالة » في أصول الفقه . فكان عمله مرحلة طبيعية ، واستجابة لحاجة أعلن عنها الواقع بعد منتصف القرن الثاني الهجري ، ذلك الواقع الذي تمثّل في البعد عن الملكات اللسانية والسليقة العربية الأولى نتيجة الاختلاط بين العرب والأعاجم من المسلمين بعد الفتوح ، مع ضرورة العلم بالقوانين والضوابط التي من طريقها تؤخذ الأحكام من الأدلة ، كل ذلك إلى جانب ما كان من نزعتي الرأي والحديث قبل أن يعلن الشافعي عن وضع قواعد الاستنباط ، حيث أدخل الفقه في الطور العلمي [١] .

الشافعي يدوّن قواعد للتفسير

وبدأ الشافعي طريقة فتفقه أول ما تفقه على أهل الحديث من علماء مكة ، ثم ذهب إلى إمام أهل الحديث مالك بن أنس في المدينة ، فلزمه وأفاد من علمه وفضله الكثير .

---

(١) هذا : وقد أوضح ابن خلدون في مقدمته كيف دعت الحاجة إلى وضع قوانين الاستنباط ، فقال عند حديثه عن تدوين أصول الفقه الذي تعتبر قواعد التفسير جوهره الذي يقوم عليه : (واعلم أن هذا الفن من الفنون المستحدثة في الملة ، وكان السلف في غنية عنه بما أن استفادة المعاني من الألفاظ لايحتاج فيها إلى أزيد مما عندهم من الملكات اللسانية ، وأما القوانين التي يحتاج إليها في استفادة الأحكام خصوصاً فنهم أخذ معظمها . . فلما انقرض السلف وذهب الصدر الأول وانقلبت العلوم كلها صناعة ـ كما قررناه من قبل ـ واحتاج الفقهاء والمجتهدون إلى تحصيل هذه القوانين والقواعد لاستفادة الأحكام من الأدلة ، فكتبوها فناً قائماً برأسه سموه «أصول الفقه») . راجع « مقدمة ابن خلدون» بتحقيق الدكتور علي عبد الواحد وافي (٣/١٠٣٠) وانظر : «تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية» لمصطفى عبد الرازق (ص ٢٣٣) فما بعدها .

ولقد تسنّى للشافعي ، فيما بعد ، أن يتصل بمحمد بن الحسن رحمه الله فيأخذ فقه أهل العراق ، فانضم هذا إلى ذاك ، ومعهما ما استوعبه من فقه مكة بنشأته وإقامته فيها .

كل هذا إلى إمامة في اللغة ، ومعرفة بأساليب العرب في شعرها ونثرها ، والبيئة التي نزل فيها الوحي . وإذ قد توفر ذلك كله لهذا الإمام الذكي الألمعي ، بدأ بتوجيه الدراسات الفقهية وجهة علمية محددة ، هي وجهة العقل العلمي ووضع كتاب « الرسالة » – كما أسلفنا – التي تحدث فيها عن الكتاب والسنة ومراتب البيان ، وعن الإجماع والقياس ، ورتب الأصول من كتاب وسنة وإجماع وقياس وأنزلها منازلها .

كما تحدث عن الناسخ والمنسوخ ، والعموم والخصوص ، والأمر والنهي وعن المجمل وتفصيله ، كما نقد الاستحسان ، وذكر الاختلاف الجائز منه والمحرم ، وأوضح أهمية العلم بلسان العرب لمن يريد فهم الكتاب والسنة . كل ذلك بأسلوب علمي منظم ، وبحث منطقي دقيق .

ويبدو أنه ليس هناك ما يدل على أن أحداً قبل الإمام الشافعي قد ألف في أصول الفقه وتفسير النصوص على أن ذلك علم قائم بذاته . قال الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله لم نكن نعرف العموم والخصوص حتى ورد الشافعي . وقال الجويني في « شرح الرسالة » : (لم يسبق الشافعي في تصانيف الأصول ومعرفتها ، وقد حكي عن ابن عباس تخصيص عموم ، وعن بعضهم القول بالمفهوم ومن بعدهم لم يُقل في الأصول شيء ، ولم يكن لهم فيه قدم ، فإنا رأينا كتب السلف من التابعين وتابعي التابعين

وغيرهم ما رأيناهم صنفوا فيه)[1] .

وقد بين الرازي أن نسبة الشافعي إلى علم أصول الفقه كنسبة ارسطاليس إلى علم المنطق ، وكنسبة الخليل بن أحمد إلى علم العروض وبعد أن قرر ذلك قال : (فكذلك هنا الناس كانوا قبل الإمام الشافعي يتكلمون في مسائل « أصول الفقه » ويستدلون ويعترضون ، ولكن ما كان لهم قانون كلي يرجع إليه في معرفة دلائل الشريعة ، وفي كيفية معارضتها ، وترجيحاتها فاستنبط الشافعي علم أصول الفقه ووضع للخلق قانوناً كلياً يرجع إليه في مراتب أدلة الشرع)[2] .

أما مايروى من أن قواعد وضعت قبل الشافعي ؛ فالمقصود بذلك في رأينا تلك الشارات المضيئة التي ألمحنا إليها[3] من قبل ؛ بدليل أن الحنفية مثلاً يظهر في مصنفاتهم ما يدل بوضوح - كما سيأتي - على أن القواعد الأصولية عندهم تهدي إليها فروع الأصحاب السابقين وأن قواعدهم ضوابط لتلك

---

(١) التمهيد : لمصطفي عبد الرازق (ص ٢٣٤) نقلاً عن نسخة خطية في المكتبة الأهلية بباريس .

(٢) مناقب الإمام الشافعي للرازي (ص ٩٨ - ١٠٢) وانظر : تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية لمصطفى عبد الرزاق (ص ٢٣٤) فما بعدها . وانظر له أيضاً المقال السابع في العدد ٢٩ من مجلة الرسالة سنة ١ مجلد ٢ . وانظر في مناقشة القائلين بسبق بعض أئمة الجعفرية في هذا : «أصول الفقه الجعفري»(ص ٦-٩) «الإمام الصادق» (ص ٢٦٨- ٢٧٠) لأستاذنا أبي زهرة .

(٣) انظر ماسبق (ص ٩٣) .

الفروع . فترى مثلًا أبا بكر الجصاص [1] عندما يريد أن يستدل على عدم صلاحية الأخذ بمفهوم المخالفة ، يأتي بفرع فقهي مروي عن محمد بن الحسن رحمه الله يستنتج منه ما أراد[2] ،ولوأن في القضية قاعدة أصولية من وضع أبي يوسف أو محمد بن الحسن لذكرها ، ونجد مثل ذلك في كثير من القواعد التي لاتراه يستدل لها إلا بفروع منقولة عن الأئمة الأولين ؛ فمادامت الفروع بهذا الشكل فمعنى ذلك في نظره أن القاعدة الأصولية هي : كيت وكيت .

وجرى على هذه الطريقة من جاء بعد الجصاص من المؤلفين ؛ يرى ذلك بوضوح عند البزدوي والسرخسي وغيرهما . فمثلًا : البزدوي في حديثه عن دلالة العام هل هي قطعية أو ظنية يقرر أنها قطعية لأن : على هذا دلت فروع أصحابنا[3] . والسرخسي في بحث دلالة النص ، وإثبات أنها ليست قياساً ، يستدل على ذلك بكثير من الفروع الفقهية المروية عن أئمة المذهب [4] . ومثل ذلك كثير .

---

(١)هو أبو بكر أحمد بن علي المكني بالرازي نسبة إلى الري ، والملقب بالجصاص نسبة إلى العمل بالجص ، من كبار متقدمي الحنفية في التفسير لآيات الأحكام ، والفقه والأصول ، وممن تفقه عليه ؛ الجرجاني شيخ القدوري ، وأبو الحسن الزعفراني . من مصنفاته : « أحكام القرآن » « أصول الفقه » « شرح مختصر الكرخي » « شرح مختصر الطحاوي » « شرح الجامع الصغير وشرح الجامع الكبير » لمحمد بن الحسن في الفقه توفي رحمه الله سنة ٣٧٠ هـ .

(٢) راجع « أصول الفقه » للجصاص (١/٤٩ب) مخطوطة دار الكتب المصرية وانظر ما يأتي في مبحث (مفهوم المخالفه) .

(٣) راجع « أصول البزدوي » (١/٢٩١) فما بعدها .

(٤) راجع « أصول السرخسي » (١/٢٤١ - ٢٤٢) .

وهكذا كانت رسالة الإمام الشافعي ، حدثاً جديداً أدخل تفسير نصوص الأحكام من الكتـــاب والسنة ، في طور علمي محدد القواعد ، منضبط القوانين والموازين ، وحسبها أنها فتحت الآفاق ، ومهدت السبيل حتى جاء الكاتبون بعد الشافعي ، فتابعوا الطريق ، حيث أوسعوا القول بتلك القواعد والقوانين ، وعملوا على تنمية علم أصول الفقه وتنسيقه وتحرير مسائله ، وإن كانت بعض المباحث قد زيدت فيه وهي بعلم الكلام أولى وأحرى .

ويبدو أن الأمر بالنسبة للشافعي لم يقتصر على « الرسالة » فقط بل إن آثاراً متعددة لهذا الإمام بحثت في أصول الفقه وتفسير النصوص[1] .

هذا : وإن المتتبع لآثار العلماء في هذا البـاب ، يرى أنه كان لهم بعد الشافعي طريقتان اساسيتان مختلفتان .

إحداهما ـ طريقة نظرية ، تقوم على تحقيق القواعد تحقيقاً منطقياً ، وإقرار ما يؤيده البرهان النقلي والعقلي منها ، دون تأثر بفروع مذهب من المذاهب أو التقيد برأي إمام معين . فالمقصود في هذا الاتجاه تحرير القاعدة وتنقيحها ، من غير تطبيقها على أي مذهب تأييداً أو نقضاً .

(١) انظر « البحر المحيط » للزركشي مخطوط دار الكتب المصرية « ونشأة الفكر الفلسفي في الإسلام» للدكتور علي سامي النشار (ص ٩ ـ ١٠) وقـــال الزركشي في « البحر المحيط : » (الشافعي أول من صنف في أصول الفقه ، صنف فيه كتاب الرسالة وكتاب أحكام القرآن ، واختلاف الحديث ، وإبطال الاستحسان ، وكتاب القياس ، ثم تبعه المصنفون في علم الأصول ، قال أحمد بن حنبل : لم نكن نعرف العموم والخصوص حتى ورد الشافعي) وانظر مقدمة « الحاصل » للأرموي مختصر « المحصول » للرازي ـ مخطوطة دار الكتب المصرية .

ومن هنا رأينا أن الكاتبين من الشافعية مثلًا ، كثيراً ما يختلفون في تحديد قاعدة من القواعد ، بل كثيراً ما نرى الخلاف بين واحد منهم أو أكثر وبين الإمام الشافعي واضـــع الرسالة نفسه ، فمثلًا : نرى الإمام الشافعي يعتبر مفهوم الموافقة قياساً جلياً ، بينما نرى أكثر العلماء من الشافعية يفرقون بين القياس من حيث هو ، وبين مفهوم الموافقة ، ولسوف نرى في المباحث القادمة العديد من هذه النماذج .

وواضح أن هذا التجرد عن الالتزام برأي الإمام نفسه ، إنما كان ثمرة من ثمرات اتجاه يقوم على تحديد قانون للاستنباط ، مقوماتُه الدليل القائم على صحته ، لا رأي هذا الإمام أو ذاك [1] .

وقد ظهر هذا الاتجاه عند الشافعية ، والمالكية ، والحنابلة ، والشيعة الإمامية ، والزيدية ، والإباضية . ولقد كان فريق كبير من هؤلاء من علماء الكلام ، فسميت الطريقة طريقة المتكلمين .

الثانية ــ طريقة تقوم على محاولة ضبط فروع أئمة الحنفية ، بقواعد جديدة تعتبر هي الأصول ، ثم رد تلك الفروع إليها ، فترى الباحثين قد جعلوا فروع الإمام أبي حنيفة رحمه الله وأصحابه كأبي يوسف ومحمد بن الحسن وزفر وغيرهم ، هي الأساس في الخط الذي جرى فيه سير القواعد المراد وضعها ، فبدلاً من أن تكون هنالك قواعد تخضع لها فروع تستخرج منهـــا ، نجد هنا فروعاً تخضع لها القواعد ، ولذلك نرى مثلًا أبا بكر الجصاص في كتابه « الأصول » يأتي بالقاعدة ــ وبعد أن

---

(١) راجع « مقدمة ابن خلدون » (٣/١٠٣١) تحقيق الدكتور علي عبد الواحد وافي .

يقررها يقول : على هذا دلت فروع أصحابنـا . وهذا ما نراه عنـــد الدبوسي والسرخسي والبزدوي وغيرهم .

والأمثلة على ذلك كثيرة وفيرة[1] ... كما يأتي التفصيل في مواطنه من البحث ؛ ومن هنا كانوا إذا لم تنضبط القاعدة على بعض الفروع ، شكلوها بالشكل الذي يتفق مع ذلك الفرع الذي خرج عن القاعدة . فمثلًا : إنهم يقررون أن (المشترك) لايطلق على معنييه جميعاً مرة واحدة ، وحين يخرج عن ذلك واقعة من يوصي لمواليه – والمولى يشمل المعتِق والمعتَق – خرجوا على القاعدة الأولى وقالوا : المشترك لايُعمّ : في حال النفي ، لا في حال الإثبات ، وبيان ذلك أنه على القاعدة الأولى تبطل الوصية لجهالة الموصى له ، وفي الحالة الثانية يمكن اعتبار الوصية غير باطلة لأن الكلام مثبت لامنفي . وكما في مسألة (المقتضى والمحذوف) سيأتي الكلام عنها في دلالة الاقتضاء ؛ فالحنفية لايقولون بعموم المقتضى ، ولكن عندما اعترضت سبيلهم بعض الفروع عمدوا إلى التفريق بين المقتضى والمحذوف ؛ فالأول لا عموم له والثاني لا مانع من أن يكون له عموم ، فما بدا أن له عموماً – كما في بعض الفروع – فهو من المحذوف وليس من المقتضى .

ولما كان الحنفية هم الذين ساروا على هذا الاتجاه ، فقد نسبت الطريقة إليهم وسميت باسمهم .

---

(١) انظر : « الإحكام في أصـــول الأحكام » لابن حزم (٣/٩٨) مقدمة « الإبهاج شرح المنهاج » لتقي الدين السبكي (١/٤) « أصول التشريع الاسلامي » لعلي حسب الله (ص ٧) .

وهكذا يكون لدينا بعد تدوين الشافعي لقوانين الاستنباط طريقتان أصليتان : هما : طريقة المتكلمين وطريقة الحنفية هما الأساس لما كان وراءهما من الطرائق .

هذا : وقد غنيت المكتبة الفقهية بالعديد من المصنفات على كل من الطريقتين حيث جرى فيها أصحابها على إبراز القواعد والتدليل عليها ، وإيضاح معالم المذهب فيها [1] .

---

(١) ومن أقدم هذه المصنفات على طريقة المتكلمين « العمد » أو «العهد» للقاضي عبد الجبار وشرحه «المعتمد» لأبي الحسين البصري تلميذ القاضي. وقد اطلعنا على المعتمد في «فلم» لنسخة مخطوطة بمعهدالمخطوطات للجامعة العربية وفيه نصوص من العمد التي تذكر لشرحها . وقد يسر لنا ذلك وكثيراً غيره - مشكوراً - الأخ الأستاذ رشاد عبد المطلب . وبعد صدور الطبعة الأولى لكتابنا صدر « المعتمد » بجزأين ضخمين عن المعهد العربي الفرنسي بدمشق سنة ١٩٦٤ بتحقيق محمد حميد الله وآخرين . ومنها أيضاً « البرهان » لإمام الحرمين الجويني ، ويوجد منه نسخة خطية مصورة في دار الكتب المصرية ، وقد يسر لنا الانتفاع بها وبكثير من المخطوطات غيرها في أصول الفقه والقواعد والاختلاف وفقه الكتاب والسنة أمين قسم المخطوطات في الدار الأخ الأستاذ فؤاد السيد الذي لم يأل جهداً في هذه السبيل شكر الله له ولإخوانه هناك . وقد توفي الاستاذ فؤاد رحمه الله قبل البدء بالطبعة الثانية هذه والله المسؤول أن يجزل مثوبته ويجزيه عن العلم وأهله خير الجزاء .

ومن أقـدم مابين أيدينا على طريقة الحنفية « أصول الفقـه » لأبي بكر الجصاص و « تقويم الأدلة » لأبي زيد الدبوسي . وفي دار الكتب المصرية نسخة خطية لكل منها ، وينسب البعض لأبي الحسن الكرخي شيخ الجصاص كتاباً في أصول الفقه ، والذي بين أيدينا من آثاره رسالة صغيرة بعنوان (الأصول التي عليها مدار فروع الحنفية) هي بعلم الخلاف ألصق منها بعلم أصول الفقه .

على أن الأمـــر لم يقتصر في واقعه على ذلك ، بل وجـد من العلماء من جمع في تصنيفه بين الطريقتين كلتيها [1] .

ومن الخير أن نقرر أن بعض المؤلفين ، خرج على الطريقتين ونهج نهجاً متميزاً فلم يلتزم بأسسها التزاماً كاملاً ، وإنما سلك سبيلاً غير ذلك [2].

---

(١) كما يلاحظ في كتاب « بديع النظام الجامع بين البزدوي والإحكام » للمظفر الساعاتي من الحنفية المتوفى سنة ٩٦٤ هـ .

(٢) كما نرى في كتاب « الإحكام في أصول الأحكام » للامام ابن حزم المتوفى سنة ٤٥٦ هـ . وقد تميز هذا الكتاب بذكر المصطلحات الأصولية التي نراها في أوله بين يدي مباحثه ، ثم العناية بالسنن والآثار في أثناء عرض القواعد ، الى جانب الطابع الظاهري في الكتاب والتطبيقات العملية على الفروع .

وكما نرى في « تخريج الفروع على الأصول » لأبي المناقب الزنجاني المتوفى ٦٥٦ هـ . أحـد ائمة الشافعية في العربية والفقه ، وقد قام هـذا الكتاب على تتبع المذهبين الحنفي والشافعي في أكثر أبواب الفقه وضبط الفروع فيها بضوابط من أصول الفقه ، والقواعد الفقهية ، ورد الاختلاف في الفروع إلى الاختلاف في تلك الضوابط والأصول . وكان عمل المؤلف محاولة منهجية رائعة في بيان كيفية تفرع الأحكام عن أصولها وضوابطها في كلا المذهبين بطريقة منطقية سليمة تتسم بالدقة والتجرد .

وقد وقعنا على نسختين مخطوطتين منه إحداهما في دار الكتب المصرية ، والثانيـة في الأزهر - وبها خروم - ثم تيسّر لنا - بحمد الله - تحقيقه والتعليق عليه ونشره لأول مرة مقارناً على النسختين المذكورتين ممهداً ميسّراً للقارىء .وتم طبعه في مطبعة جامعة دمشق .

ولا ننسى كتاب « الموافقات » للامام أبي اسحاق الشاطبي ، الذي سار في عرض القواعد في ظل العناية بمقاصد الشريعة والمصالح التي يقدرها الشارع ، ويرسم ضوابطها ، مع حرص على العناية باللغة والتوجيه إلى معرفة البيئة التي نزل فيها الوحي . ومن الكتب —

ولقد كان ذلك كله ، أثراً من آثار استنارة الفكر الإسلامي والعمل على تحديد معالم الطريق في استنباط الأحكام من الكتاب والسنة . ولقد بلغ علماؤنا في ذلك شأواً بعيداً حتى أصبح تحديد هذه المعالم وتذليل طرق الاستنباط وإيضاح سبله مرتبة فضل تقصد ، ونافلة خير يبتغى بها رضوان الله .

جاء في معرض الحديث عن القرآن قول الإمام الشافعي رحمه الله :

(والناس في العلم طبقات : موقعهم من العلم ، بقدر درجاتهم في العلم به . فحق على طلبة العلم ، بلوغ غاية جهدهم في الاستكثار من علمه : نصاً واستنباطاً .. فإن من أدرك علم أحكامه في كتابه ، نصاً واستدلالاً ، ووفقه الله للقول ، والعمل بما علم منه ، فاز بالفضيلة في دينه ، ودنياه ، وانتفت عنه الريب ، ونوّرت في قلبه الحكمة ، واستوجب في الدين موضع الإمامة [1]) .

الجامعة كتاب «ارشاد الفحول الى تحقيق الحق من علم الأصول» لمحمد الشوكاني من رجال القرن الثالث عشر .

هذا : وفي مقدمات كتب الأصول ، ومراجع الثقافة الإسلامية ، غنـاء لمن أراد الاستقصاء في مصنفات هذا العلم العظيم . وانظر مقدمة « نفائس الأصول » للقرا في شرح « المحصول » للرازي . مخطوط دار الكتب المصرية . ومقدمة « البحر المحيط » للزركشي مخطوطة دار الكتب المصرية أيضاً .

(١) « الرسالة » ص ١٩ بتحقيق الشيخ أحمد شاكر رحمه الله .

الفصل الثالث

نظرة عامة حول التفسير ومدارسه في القانون

معنى التفسير في القانون ومجاله .. أنواع التفسير .. مدارس التفسير

معنى التفسير :

يرى رجال القانون ، أنه عندما يراد تطبيق قاعدة من القواعد القانونية على أحوال الحياة ، وما يجدُّ فيها من وقائع ، وذلك بإعمال حكمها على الحالات الواقعية التي يصدق عليها الغرض فيها ، لابد قبل ذلك من خطوة لازمة دائماً لهذا التطبيق وهي : تحديد مدلول تلك القاعدة ، لتحديد المعنى المراد منها ؛ وذلك هو : التفسير .

فالتفسير إذن : هو تحديد معنى القاعدة القانونية من واقع الألفاظ التي عبر بها المشرع ، وإن شئت قلت : التفسير : هو الاستدلال على الحكم القانوني من نصوص التشريع [1] .

مجال التفسير :

لاخلاف بين رجال القانون ، في أن التفسير يرد على النصوص التشريعية المراد تطبيقها ؛ إذ أن القواعد التشريعية توضع في صورة كتابة رسمية من سلطة مختصة يناط بها أمر التشريع .

---

(١) انظر « أصول القانون » للسنهوري وأبو ستيت (ص ٢٣٥) .

وعندما تريد جهة ما ، استخلاص معنى القاعدة القانونية من مدلولات الألفاظ التي عبر بها المشرع ، يقتضيها ذلك تفسير هذه الألفاظ التي تكوّن منها النص القانوني لمعرفة حقيقة معناها الذي تدل عليه .

وإذا كان التفسير يرد على النصوص التشريعية ، فهو يرد إذن على بعض الكتب الدينية ، التي تعتبر مصدراً للأحكام القانونية ؛ كالتوراة والقرآن ، وسنة الرسول عليه الصلاة والسلام .

ولكن هل يرد التفسير على القواعد العرفية [1] ؟

لقد اختلفت الآراء في ذلك ؛ فالأكثرون على أن التفسير لايرد إلا على المصدر الذي يأتي باللفظ والمعنى معاً ، والقاعدة العرفية ليست كذلك [2] .

ويعطي بعض الفقهاء التفسير معنى أوسع ، بحيث لايقتصر على القواعد التشريعية وغيرها من المصادر الرسمية ، وإنما يشمل أيضاً البحث عن الحكم الواجب إعطاؤه لما يعرض في العمل من فروض ، لم تواجهها تلك القواعد

---

(١) القاعدة العرفية هي التي تنشأ عن العرف وهو سلوك الناس في مسألة معينة على نحو خاص .

(٢) جاء في « أصول القانون » للسنهوري ، وأبو ستيت (أن التفسير لايكون إلا بالنسبة للمصدر الذي يأتي بالمعنى واللفظ معاً ، وهذا الوصف لاينطبق إلا على التشريع ، وبعض الكتب الدينية التي تعتبر مصدراً للأحكام القانونية كالقرآن والتوراة ، أما مصادر القانون الأخرى فلا حاجة إلى تفسيرها ، لأنها عبارة عن معنى مستقر لايقيده لفظ خاص) انظر « أصول القانون » (ص ٢٣٦) .

ومن ذلك : القواعد العرفية وذلك لاعطاء حكم في واقعة جديدة لم يتناولها نص القاعدة التشريعية [1] .

والذي نميل إليه : هو قصر التفسير على المصدر الذي يأتي باللفظ والمعنى معاً ، لأن التوسع في معنى التفسير حتى يشمل ما وراء ذلك – وفيه البحث عن القواعد العرفية – تجاوز للمعنى الاصطلاحي للتفسير الذي هو : بيان معنى القاعدة القانونية بتحديد مدلول الألفاظ التي عبر بها المشرع وهو معنى لاينبو أيضاً عن المعنى اللغوي للتفسير الذي هو الكشف والإظهار .

فالقاعدة العرفية – كما مر – ليست نصاً مكتوباً يحتوي على اللفظ والمعنى ، ولكنها ثمرة لاعتياد الناس سلوكاً معيناً في أمر معين ، فهذه القاعدة ، وإن كانت تحتاج إلى بيان وإيضاح ، ولكن ذلك يختلط في البحث عن سلوك الأفراد واستقراء عاداتهم لتبين وجود تلك القاعدة ، فإذا دل الاستقراء على وجودها ، كان ذلك في الغالب سبيل الوصول إلى معناها المراد عند أولئك الأفراد الذين انتظم سلوكهم ذلك العرف .

---

(١) انظر : الدكتور حسن كيرة في « المدخل » (ص ٥١١ – ٥٢٢) حيث قرر أن التفسير هو الوقوف على ما تتضمنه القاعدة القانونية من حكم والبحث عن الحكم الواجب إعطاؤه لما قد يعرض في العمل من فروض لم تواجهها القاعدة القانونية ، وبعد أن بين ورود التفسير على كل القواعد أياً كان مصدرها الرسمي قال : (فشكلة التفسير إذن مشكلة عامة تثار بصدد كل المصادر الرسمية للقانون ثم تتجاوز ذلك كله – عند نقصها – إلى المصادر الأولية المكونة لجوهره) .

وإذا كان الأمر كذلك ، لم تكن القاعدة العرفية محلًا للتفسير[1] .

أنواع التفسير

لقد تنوع التفسير بحسب الجهة التي تتولاه ؛ فقد يقوم المشرع - ولو نادراً - بالتفسير . والعادة أن يقوم به القضاء ؛ لأنه هو الذي يتولى مهمة التطبيق ، وكثيراً ما يساعده في ذلك الفقه .

وهكذا يكون للتفسير أنواع ثلاثة هي :

التفسير التشريعي .

التفسير القضائي .

التفسير الفقهي .

١ - التفسير التشريعي :

التفسير التشريعي : هو ما يصدر عن المشرع نفسه تفسيراً لقانون سابق ؛ فقد يثور خلاف حول قاعدة قانونية ، وقد لاتهتدي بعض المحاكم أو أكثرها إلى مايدل عليه نص من نصوص التشريع ، فتقضي بما يخالف المعنى الذي قصده المشرع ، وعندئذ يتدخل فيفسر النص الذي ثار حوله الخلاف أو لم تهتد إليه بعض جهات القضاء ، وبذلك يبين حقيقة مراده وقصده . ويسمى التشريع الذي يصدر لتفسير تشريع سابق « التشريع » أو « القانون » التفسيري .

---

(١) انظر في ذلك « المدخل للعلوم القانونية » للدكتور مصطفى منصور (٢٤٥/١) ١٩٦٠ دار التأليف .

وقد اختلف أمر هذا التفسير عن ذي قبل ؛ ففي القانون الروماني والعصور الوسطى ، كان هو الطريق الوحيدة لتفسير النصوص الغامضة وكان القاضي يوقف الفصل في النزاع المعروض عليه ، حتى يتدخل المشرع نفسه ، فيصدر تفسيراً لذلك التشريع الذي لم يدرك القاضي معناه ليطبقه على الواقعة المعروضة .

أما في العصر الحديث : فقد أصبح التفسير التشريعي نادر الوقوع فلم يعد له إلا حظ ضئيل في التفسير ، ومرد ذلك إلى تقرير مبدأ فصل السلطات واقتصار المشرع على إصدار القواعد القانونية والالزام بها ، تاركا إلى السلطة القضائية مهمة تفسير هذه القواعد ، وتطبيقها على الوقائع المختلفة .

ومن أمثلة التفسير التشريعي في مصر : الموسوم بقانون الصادر في ٢ مايو (أيار) سنة ١٩٣٥ بتفسير الموسوم الصادر في ٢ أغسطس (آب) سنة ١٩١٤ الذي قضى بتقرير السعر الالزامي لأوراق البنكنوت ، وبطلان شرط الدفع بالذهب ، واعتبار الوفاء بأوراق البنكنوت كما لو كان حاصلاً بالعملة الذهبية . إذ لم تهتد المحاكم إلى التفسير الصحيح لبطلان شرط الدفع بالذهب ، فبعض المحاكم قضى بصحته ، والبعض الآخر قضى ببطلانه ، وذهبت المحاكم المختلطة إلى التفريق بين المعاملات الداخلية فأبطلت الشرط فيها وبين المعاملات الدولية فاعتبرت الشرط فيها صحيحاً ، ولذلك تدخل المشرع المصري لحسم الخلاف فأصدر موسوم سنة ١٩٣٥ الذي قرر فيه أن البطلان المنصوص عليه في موسوم ٢ مايو سنة ١٩١٤ لايقتصر على المعاملات الداخلية بل يشمل كذلك المعاملات الدولية ، فكان موسوم سنة ١٩٣٥ تفسيراً لموسوم سنة ١٩١٤ ، وهو تفسير تشريعي صادر من السلطة التشريعية نفسها .

ومن أمثلة ذلك أيضاً : القانون السوري رقم ٣ تاريخ ١٩٥٤/١١/٢٣ المتضمن إضافة فقرة إلى قانون الانتخابات العامة تعتبر : « محسناً القراءة والكتابة من يحمل شهادة أو مصدقة رسمية تستلزم معرفة القراءة والكتابة ، أو من نجح في امتحانات المرشحين ، أو استحصل على حكم قضائي من المحكمة المختصة باستيفائه شرائط الترشيح » وقد نص القانون المذكور في مادته الثانية صراحة أن نصه هذا تفسيري[1] .

من له سلطة التفسير :

هذا : والأصل أن السلطة أو الهيئة التي أصدرت التشريع ، هي التي تقوم بتفسيره إذا احتاج إلى تفسير : فالسلطة التشريعية تختص بتفسير التشريعات الرئيسية ، والسلطات الادارية المختلفة تختص كل منها بتفسير ما تضعه من لوائح .

غير أنه قد يخول المشرع سلطة تفسير التشريع الرئيسي ، هيئة أخرى غير الهيئة التي أصدرت التشريع ، وما تصدره من تفسير يعتبره تفسيراً تشريعياً كذلك .

ومن الأمثلة القريبة على ذلك ، ما حصل فيما يتعلق بتفسير الموسوم بقانون رقم ١٧٨ لسنة ١٩٥٢ الخاص بالاصلاح الزراعي في مصر حيث صدر الموسوم بقانون ٢٦٤ لسنة ١٥٩٢ ونص على أنه « للجنة العليا تفسير أحكام هذا القانون ، وتعتبر قراراتها في هذا الشأن تفسيراً تشريعياً ملزماً ، وتنشر في الجريدة الرسمية » وقد فسرت هذه اللجنة بعض قواعد قانون الاصلاح الزراعي بعدة قرارات أصدرتها في هذا الشأن ، فكانت هذه

---

(١) وانظر « الوجيز » في شرح القانون المدني للدكتور عدنان القوتلي (ص ١٨٧- ١٨٨) .

القرارات تفسيراً تشريعياً صادراً عن اللجنة بتفويض من السلطة التشريعية التي أصدرت القانون[1] .

ومن المقرر عند رجال القانون أن التفسير التشريعي الذي يفسر تشريعاً سابقاً ، يعتبر أنه صدر معه فهو متمم له ، فلا يقتصر سريانه على ما يحدث بعده من وقائع ، وإنما يسري أيضاً على الوقائع السابقة التي حدثت منذ صدور التشريع الأول الذي ورد عليه التفسير ، ومرد ذلك إلى أن هذا التفسير لايعتبر تشريعاً جديداً أتى بحكم جديد ، وإنما يعتبر كاشفاً ، أي مظهراً لحقيقة المراد من ذلك التشريع السابق .

الالزام في التفسير التشريعي :

قلنا : إن التفسير التشريعي يعتبر متمماً للتشريع الذي فسره ، وكأنه صدر معه ، وباعتبار أنه تشريع صادر عن المشرع ، فهو يحمل قوة الالزام للسلطة القضائية . فعلى القاضي أن يتقيد به عند تطبيق القاعدة القانونية من التشريع السابق ، ولا يحق له مخالفة ما نص عليه هذا التفسير بحجة أنه لايعبر حقيقة عن معنى التشريع المفسر .

ولكن هذا ، لاينفي احتمال أن يتجاوز المشرع نطاق التفسير فيضع قواعد جديدة ، ونظراً إلى هذا الاحتمال ؛ فإنه لابد لمعرفة القوة الملزمة لما يعتبر تفسيراً تشريعياً منسوباً إلى المشرع من التفريق بين حالتين :

الحالة الأولى : أن يكون التفسير التشريعي ، صادراً عن السلطة الرئيسية التي وضعت التشريع الذي ورد عليه التفسير ، أو عن سلطة

---

(١) انظر الدكتور سليمان مرقس في « المدخل » (٢٣٧ — ٢٣٩) طبعة سنة ١٩٦١ والدكتور منصور مصطفى منصور (ص ٢٤٦ — ٢٤٧) طبعة سنة ١٩٦٠ .

تملك تغيير هذا التشريع ، وعندها يكون هذا التفسير التشريعي ملزماً لا تجوز مخالفته ولو تضمن قواعد جديدة فيها تعديل للتشريع السابق ، وإنما كان هذا الالزام حتى في حالة التعديل ؛ لأن المفروض أن السلطة التي أصدرت التشريع تملك تعديله ؛ فلا تنافي ولا تجاوز .

الحالة الثانية : أن يكون التفسير التشريعي ، صادراً عن سلطة أو هيئة مخولة من قبل السلطة الرئيسية ، التي هي صاحبة الحق في الأصل ، وفي هذه الحال يكون من الواجب على هذه الهيئة المخولة أن تقف عند حدود ما أذن لها به ، فلا تتجاوز تفسيراتها نطاق ما تحتمله النصوص السابقة من تفسير .

فإذا تجاوزت سلطتها كان من حق القاضي - بما له من حق الرقابة على صحة التشريعات - أن يمتنع عن تطبيق النصوص التي جاء بها التفسير التشريعي فيما خرج عن حدود التفسير التي يحتملها النص التشريعي السابق .

وقد حدث ذلك فعلا ، فيما أصدرته اللجنة العليا للاصلاح الزراعي التي خولها قانون ٢٦٤ سلطة تفسير قانون الاصلاح الزراعي ١٧٨ كما أشرنا سابقاً ، فلم يؤخذ بالقرارات التي تجاوزت فيها سلطتها في التفسير(١) .

٢ ـ التفسير القضائي (٢) :

ذكرنا في صدر هذا المبحث ، أن التفسير خطوة لازمة بين يدي تطبيق التشريع ، وان القضاء هو الذي يقوم بتفسير التشريع ، عندما يريد تطبيق نصوصه ، وقواعده ، على حالات واقعية ترفع له للفصل فيها ،

---

(١) انظر : الدكتور منصور مصطفى منصور في « المدخـل » (١/٢٤٧) الدكتور إسماعيل غانم في « الحقوق العينية الأصلية » (ص ١٩) .

(٢) Géni (F), Méthodes d'interprétation et sources du droit positif, 2 vol, Paris (nouveau tirage en 1954)

فالقاضي في تفسيره للقانون وتطبيقه ، ينزل إلى معترك الحياة الواقعية لفض الخصومات ، ورفع الحيف ، وإقرار الحقوق .

ومن هنا كان التفسير بالنسبة للقاضي ، ليس غاية في ذاته ، وإنما هو وسيلة للفصل في تلك الحالة من النزاع المعروض عليه ، ولذلك كان من المقرر أنه لايقبل رفع دعوى إلى القضاء ، يطلب فيها صاحبها تفسير قاعدة قانونية غامضة ، بل يجب أن يكون ذلك بمناسبة نزاع فعلي معروض على القضاء[1] .

ولقد كان طبيعياً ، أن يتأثر القاضي حين يفسر التشريع بالظروف المحيطة والحاجات العملية ، وما يمكن أن يترتب على تطبيق الرأي الذي يجنح إليه ، من نتائج في واقع الحياة ؛ ولذلك فإنه يعمل دائماً على جعل أحكام القانون ، متمشية مع مقتضيات الأحوال ، متفقة مع سير العدالة .

٣ ـ التفسير الفقهي

أما التفسير الفقهي : فهو الذي نجده منثوراً في مباحث الفقهاء وشروحهم ، وإذا عرض الفقيه لنص تشريعي بحث فيه بشكل عام ليحصل على الحكم القانوني الذي يقصد المشرع إليه من النص ، دون أن تكون أمامه حالة واقعية يهدف إلى تعرف حكم القانون فيها ، ويستعين الفقيه على ما يريد من أبحاثه ، بقواعد المنطق السليم ، معتمداً على ما تؤدي إليه هذه القواعد ، دون نظر إلى النتائج العملية التي يمكن أن يؤدي إليها تطبيق التشريع حسب تفسيره الذي جنح إليه ، فهو في بحثه بعيد عن تلك الظروف والاعتبارات العملية التي تصحب الواقعة المعروضة على القضاء ؛ فالتفسير عنده غاية لا وسيلة .

---

(١) انظر شرح القانون المدني المصري الجديد (الباب التمهيدي) للدكتور كامل مرسي (ص ٨٧ – ٨٨) .

بين التفسير القضائي والتفسير الفقهي

وهكذا نلاحظ أن ما يغلب على التفسير القضائي : هو الطابع العملي بينما يغلب على التفسير الفقهي : الطابع النظري ؛ فالقاضي يراعي في تفسيره مقتضيات الحياة العملية ، بينما يغلب على الفقيه مراعاة المنطق البحت ، لاستخلاص القواعد العامة [١] .

وهذا الاختلاف بين الوجهتين في التفسير ، يجعل التعاون بين القضاء والفقه ، وكأنه غير ميسور .

غير أن الفقه أخذ منذ أكثر من نصف قرن ، يتجه في تفسيره للتشريع وجهة تتسم بالطابع العملي ؛ فلم يعد يكتفي بالأبحاث النظرية ، وإنما توجه إلى دراسة أحكام القضاء ، ومراجعة تطبيقه لنصوص التشريع ، على الحالات الواقعية ، ليكون على علم بتلك الاعتبارات العملية التي تتأثر بها المحاكم [٢] .

واتجاه الفقه في التفسير هذه الوجهة العملية ، جعل من الفقه الفرنسي متعاوناً مع القضاء بعد انفصال دام طوال القرن التاسع عشر . ولقد كان هذا التعاون ولايزال — كما يقرر بعض الفقهاء — من خير الوسائل لترقية القانون الفرنسي [٣] .

وإذ قد عرضنا لمعنى التفسير وأنواعه ، فلنبحث في اتجاهاته ومدارسه .

* * *

مذاهب التفسير العامة

ما من شك ، في أن النصوص التي يراد تفسيرها ، تكون معبرة عن

---

(١) انظر « المدخل » للدكتور البدراوي (ص ٢٠٩) ، الدكتور مرقس (ص ٢٣٩ — ٢٤٠) .

(٢) راجع الدكتور سليمان مرقس في « المدخل » (ص ٢٣٩ — ٢٤٠) .

(٣) انظر « أصول القانون « للسنهوري وأبو ستيت (ص ٢٣٨) .

إرادة واضعيها ، والمفروض في الوقت نفسه أنها وضعت في المجتمع لتحكم تصرفات أفراده .

وبمقدار ما يعطى من القيمة لقصد المشرع وإرادته من جهة ، ومايعطى لحاجات وظروف المجتمع من القيمة ، وقت تطبيق التشريع من جهة أخرى ، تختلف الاتجاهات والمذاهب في التفسير .

فهل تفسّر النصوص التشريعية ، في ظل إرادة المشرع عند وضعه التشريع ، حقيقة كانت هذه الإراده أو مفترضة ? أم تفسر هذه النصوص ، في ظل حاجات المجتمع وظروفه وقت تطبيق التشريع ، دون إقامة وزن لإرادة المشرع ?

لقد كان لكل من الاتجاهين أصحاب وأنصار ، كما كان لمسالكَ بينها أصحاب وأنصار .

وهكذا اختلفت الاتجاهات والمذاهب في التفسير .

ولقد يقتضينا الوقوف على حقيقة الأمر ، أن نعرض لأهم مدارس التفسير التي ينتسب إليها أهل المذاهب المختلفة . وهي : مدرسة الشرح على المتون ، المدرسة التاريخية ، المدرسة العلمية . وفيما يلي بيان ذلك .

أولاً – (مدرسة الشرح على المتون) أو (مدرسة التزام النص) :

تكونت هذه المدرسة في فرنسا ، عقب ما وضعته من تقنينات في أوائل القرن الماضي على أثر الثورة الفرنسية .

وأصل تسميتها بمدرسة الشرح على المتون ، يعود إلى ما درج عليه شراح تلك التقنينات من إحاطتها بقدر كبير من التقديس ، وانصرافهم إلى شرح النصوص ، بشكل تعليقات عليها ، بحيث يجعلون النص متناً يبذل الجهد في شرحه وتوضيحه ؛ يفعلون ذلك غير خارجين حتى على الترتيب الشكلي للقانون ، فهم يتقيدون بترتيب نصوص التقنينات وأرقام موادها .

كل ذلك ، إلى اعتقاد أن التقنينات التي يشرحونها ، قد حوت كل ما يلزم من قواعد لمواجهة الحياة بوقائعها وظروفها ، فهي كاملة تشمل كل القانون .

ومن المؤكد ، أن هذه المدرسة لا تنسب إلى فقيه معين ، وإنما تنسب إلى ذلك الاتجاه الذي انتظم عدداً من الفقهاء تعاقبوا في دراساتهم وأبحاثهم ، والتقوا على الخطة نفسها ، وهم وإن لم يدونوا مبادىء مدرستهم وأصولها في مؤلف واحد ، إلا أن المحدثين من الشراح استطاعوا أن يستخلصوا مبادىء هذه المدرسة ، والأصول التي تقوم عليها ، من كتابات أولئك الشراح في تعليقاتهم على النصوص .

ولقد حمل إلينا هؤلاء الشراح المحدثون ، أن السابقين من الفقهاء إلى اتباع هذه الخطة — خطة الشرح على المتون — ثلاثة من عمداء كليات الحقوق في فرنسا . هم : « برودون » و « دلفانكور » و « تولييه » وتبعهم في ذلك آخرون من أساتذة القانون في فرنسا ، وبلجيكا ، الذين اشتهروا خلال القرن التاسع عشر . منهم : « ديرانتون » و « أوبرى » و « رو » و « ديمولومب » و « ماركاديه » و « ثروبلونج » و « لوران » البلجيكي وأخيراً « بودوي لاكانتينري » [1] .

الأسس التى قامت عليها المدرسة :

لقد قامت هذه المدرسة ، كما يؤخذ من اتجاه أصحابها الذي ألمحنا إليه من قبل ، على عدة أسس أهمها :

---

(١) انظر أستاذنا الدكتور البدرواي في « المدخل » (ص ٣٦٣ — ٣٩٤) ، الدكتور مرقس (ص ٣٣٤) « مبادىء العلوم القانونية » للدكتور محمد علي عرفه (٢٠٩/١) .

تقديس النصوص التشريعية .

تقديس إرادة المشرع عند التفسير .

حصر القانون في إرادة المشرع .

١ - تقديس النصوص :

يبدو من الآثار التي تركها فقهاء هذه المدرسة ، أنهم لايعرفون إلا النصوص التشريعية مصدراً للقانون ، فقد قال أحدهم : (إنني لا أعرف القانون المدني وإنما أنا أشرح مجموعة نابليون) وقال آخر : (إن شعاري وعقيدتي التي أومن بها ، هي النصوص قبل كل شيء) .

وهكذا فإن مجموعة نابليون في نظر هؤلاء الفقهاء ، قد حوت القانون بأكمله ، وواجب الفقيه التقيد بنصوصها ، وعدم تجاوزها أو الخروج عليها .

على أن نظرة التقديس للنصوص بعد وضع القوانين ، ظاهرة كثيرة الشيوع ، وقد جاءت هذه المدرسة - كما أسلفنا - عقب حركة التقنين الكبرى في فرنسا ؛ فليس بدعاً أن تتسم نظرة أولئك الفقهاء إلى تلك النصوص ، بتلك السمة ؛ حتى قال « لوران » البلجيكي ، وهو أحد زعماء هذه المدرسة : (إن التقنينات لم تدع مجالاً لتحكم الشارح ، فليس من شأنه بعد الآن أن يضع القانون ، إذ القانون قد وضع في نصوص تشريعية لاتحتمل الشك ، فيتعين - حتى تحقق التقنينات فائدتها - أن يقنع الفقهاء والقضاة بمركزهم الجديد) [١] .

٢ - الاعتداد بارادة المشرع عند التفسير وتقديسها :

لم يقتصر فقهاء مدرسة الشرح على المتون ، على تقديس النصوص ، بل

---

(١) انظر الدكتور البدراوي (ص ٣٩٥ - ٣٩٦)الدكتور عرفه (١/٢٠٩).

تعدوا ذلك إلى تقديس إرادة الشارع نفسه . والواقع أن تقديس إرادة الشارع ترتبت على تقديس النصوص ، لأنهم لم يقدسوا النصوص إلا لأنهم رأوا فيها التعبير عن إرادة المشرع ، ولذلك قرروا أن وظيفة الشارح إنما هي البحث عن إرادة الشارع الحقيقية عند وضع التشريع ، فإن لم يتوفر ذلك بخصوص واقعة معينة ، فعليه اللجوء إلى إرادته المفترضة ، وهي الإرادة التي يفترض المفسر أن المشرع كان يقصدها ، لو أراد وضع حل لتلك الواقعة المعروضة ، ولايجوز التفتيش عن إرادة محتملة ينسبها الفقيه إلى المشرع ، لو أنه وضع تشريعه في الوقت الذي يطبق فيه[1] .

٣ً ـ حصر القانون بارادة المشرع :

ولقد أدى تقديس هذه المدرسة لإرادة المشرع ، إلى حصر القانون بما يرد عن المشرع فقط ، وهو القانون المكتوب ، وعدم اعتبار العرف مصدراً للقانون إلا بإجازة من المشرع نفسه وفي الحدود التي يجيزها ، والأصل الجواز ؛ فما لم ينه عنه الشارع ، فقد أجازه ، فلايجوز أن ينشأ عرف يلغي حكما مخالفاً لما ينص عليه التشريع .

الارادة الحقيقية للشارع والارادة المفترضة :

أ ـ لذا من الممكن أن نقرر : أنه عندما يراد تفسير نص من النصوص ـ على رأي هذه المدرسة ـ لتطبيقه على واقعة معينة ، وإعطاء الحكم فيها ، فإن وظيفة المفسر : هي البحث عن إرادة المشرع الحقيقية ، حين قام بوضع التشريع ، وعدم اللجوء إلى إرادة محتملة للمشرع وقت تطبيق القانون .

ويرى الفقهاء أن هذه السبيل في التفسير ، هي سبيل الثبات والاستقرار

(١) انظر الدكتور البدراوي (٣٩٥-٣٩٦) الدكتور مرقس (ص ٣٣٥) .

والبعد عن التحكم . أما لو فتح الباب للتفتيش عن إرادة أُخرى محتملة ، لكان ذلك مدعاة لاختلاف المفسرين ، والوقوع في مزالق التحكم ، الذي يضاد ما يلزم تهيئته للقانون من الاستقرار .

وإرادة المشرع الحقيقية ، تعرف عند الوضوح : من واقع الألفاظ ودلالتها . وتعرف عند الخفاء : بالرجوع إلى مصادر النصوص التاريخية والأعمال التحضيرية ، كما يمكن أن تعرف ، بتقريب النصوص بعضها من بعض .

ب — وإذا وجد المفسر ، أن النص لم يسعفه في إيجاد الحل لواقعة معينة معروضة عليه ، فلا بد له من اللجوء - كما أسلفنا - إلى إرادة الشارع المفترضة ، فينسب الحل إلى الشارع على أساس افتراض وجود إرادة له في الأخذ بهذا الحل ، رافق ذلك إغفال التعبير عنها (١) .

ويستعين المفسر على ذلك ، بالروح العامة للتشريع ، ومبادئه الأصلية ، ومسلك المشرع في واقعات أُخرى مشابهة ، وما إلى ذلك .

ومما لاشك فيه ، أن القضاء حين يأخذ بالإرادة المفترضة للمشرع عند وضع التشريع ، يختلف حكمه في الواقعة المعروضة ، عما لو أخذ بإرادة محتملة للمشرع ، وقت تطبيق التشريع .

ومن أمثلة ذلك : أن القانون المدني الفرنسي نص على « عدم جواز التصرف في العقار الذي تقدمه الزوجة مهراً لزوجها » ، وسكت عن بيان حكم المنقول فلم يتعرض له ؛ فهل يجوز التصرف في المنقول خلافاً

---

(١) انظر : الدكتور حسن كيره في «المدخل» (ص ٥١٩) الدكتور منصور مصطفى منصور (ص ٢٥٠) الدكتور عدنان القوتلي في « الوجيز » (ص ١٩٤) .

للعقار ؟ إن أمر معرفة الإرادة الحقيقية للمشرع غير متوفر ؛ لأنه ليس أمام المفسر نص يستدل من واقع ألفاظه على تلك الإرادة . وهنا نكون بين أمرين :

فإما أن نأخذ بإرادة مفترضه ، وإما أن نأخذ بإرادة محتملة .

فإذا أخذنا بالإرادة المفترضة للمشرع وقت وضع التشريع ، وجب القول بجواز التصرف في المنقول ، إذ أن النص على العقار دون المنقول يجعل للمنقول حكماً مخالفاً لحكم العقار . ولو أراد المشرع أن يسوي المنقول بالعقار ، لنص عليه .

هذا ما يقول به فقهاء مدرسة الشرح على المتون جرياً على خطتهم في التفسير . وحكمة التفرقة بين الحكمين - كما يقولون - ترجع إلى أن المنقول لم تكن له أهمية كبيرة وقت وضع مجموعة نابليون ، في أوائل القرن التاسع عشر ، ولذلك حمى المشرع العقار دون المنقول .

أما لو أخذنا بالإرادة المحتملة للمشرع ، وقت تطبيق هذا النص القانوني ، لجاز القول بأن المنقول أصبح لايقل أهمية عن العقار في الوقت الحاضر مما جعله يستحق الحماية نفسها ، بحيث لايجوز التصرف فيه ، كما لايجوز التصرف في العقار [1] .

الحكم على مدرسة الشرح على المتون :

ذكرنا سابقاً ، أن أصحاب مدرسة الشرح على المتون ، يرون أن

---

(١) انظر الدكتور البدراوي (ص ٣٩٦ - ٣٩٧) الدكتور حسن كيره (ص ٥٢٢ - ٥٢٤) .

مذهبهم في التفسير ، يكفل استقرار معنى التشريع وثباته ، وهذا صحيح ويعتبر مزية لهذا المذهب .

ولكن بجانب هذه المزية ، كانت هنالك مآخذ للعلماء عرضت المدرسة لنقد شديد ؛ ذلك أن قيامها على تقديس النصوص وإرادة المشرع ، واعتبار هذه الإرادة هي المصدر الوحيد للقانون ، جعلها تسير في طريق يؤدي إلى عرقلة سير القانون وجموده ، والوصول في بعض الأحيان إلى نتائج قد تكون غير مقبولة عقلاً .

فمن أجل الوصول إلى إرادة المشرع الحقيقية ، تطرف الشراح في التعبد بالنصوص والألفاظ .

ومن أجل الوصول إلى إرادته المفترضة ، وقت وضع التشريع، وإكسابها القداسة نفسها المعطاة للنصوص ، لم يقيموا أي وزن لتطور المجتمع ، وتغير ظروفه . وقد أدى ذلك بالطبع إلى أن تنسب بعض الحلول زوراً إلى المشرع لأنهم يطلبون إرادته وقت صدور التشريع ، ويهربون من إرادة محتملة وقت التطبيق .

وكان من نتيجة ذلك كله ، أن المدرسة لم تقو على الصمود أمام النقد الذي وجهه إليها العلماء ، فاضمحلت واختفت منذ أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين [١] .

ثانياً ــ المدرسة التاريخية :

ظهرت هذه المدرسة في المانيا ، وهي تنسب إلى عدد من فقهائها وعلى

---

(١) انظر « الموجز في المدخل للقانون » للدكتور حسن كيره (٢١٢)« أصول القانون » للدكتور مختار القاضي (ص ٨٤) .

رأسهم الفقيه الكبير « سافيني » ، ولم تلق من الفقهاء الفرنسيين كبير تأييد ، فلم يتابعها إلا عدد قليل منهم .

وقد كانت صدىً واضحاً لتعاليم المذهب التاريخي في تصور القانون ، ذلك المذهب الذي يرى أن القانون ليس وليد إرادة واعية تتدبر في صنعه ؛ فهو ليس من صنع المشرع ، كما أنه ليس ثمرة التفكير والاستنباط ، ولكنه نتاج الأمة ومنبعث منها ، ووليد البيئة الاجتماعية المتطورة ، فهو ينشأ في ضمير الجماعة ، ويتطور تطوراً ذاتياً دون أن يقيده شيء .

ونتيجة لتصور القانون على هذا الشكل ، كانت وظيفة المشرع في هذه المدرسة ، لاتعدو أن تكون تسجيلاً للقانون الذي تولد عن البيئة ؛ فهو غير ذي دور فعال في وضع القانون ، وإرادته ليس لها قيمة في ذاتها ، بل كل مالها من قيمة ، منحصر في تعبيرها عن حاجات المجتمع المتطورة المتجددة ، التي هي مضمون تلك القواعد القانونية .

فالنصوص التشريعية بعد صدورها ، تنفصل عن إرادة واضعيها ، وتصبح كائناً حياً متطوراً ، يتفاعل مع الحياة الاجتماعية التي نشأ فيها ، مما يكسب النصوص مرونة تجعلها متلائمة مع ظروف الحياة المتطورة .

وكانت ثمرة ذلك في التفسير ؛ أن نصوص القانون ، لاتفسر حسب إرادة الشارع الحقيقية أو المفترضة ـ كالذي رأيناه في مدرسة الشرح على المتون ـ وإنما تفسر وفقاً للظروف القائمة وقت التفسير .

وهكذا لايكون من وظيفة المفسر ، البحث عن إرداة الشارع الحقيقية أو المفترضة ، وإنما البحث عن الإرادة المحتملة ، التي يمكن أن تصدر عن المشرع ، لو أنه وضع النص في تلك الظروف القائمة عند تطبيق النص .

الحكم على المدرسة التاريخية :

ولئن كان اتجاه هذه المدرسة في التفسير ، يعطي النصوص التشريعية مرونة تجعلها قادرة على مواجهة الظروف ، وتقديم الحلول في مراحل الحياة المتطورة ، إلا أن هذه المرونة نفسها ، قد تكون باباً للتحكم وفرض الآراء الشخصية باسم القانون ، وتحت ستار التفسير ، فكلٌ يفسر القانون حسب هواه وينسب هذا التفسير إلى القانون ، باسم المرونة ، وسد حاجات المجتمع .

وإلى جانب ذلك : فإن هذا الإتجاه ـ على إطلاقه ـ يقضي على ماينبغي للقانون من ثبات ، وتحديد ، واستقرار .

وهكذا تخرج هذه المدرسة بالتفسير عن معناه الحقيقي ، وهو بيان معنى النص القانوني ، وتجعل منه أداة لتعديل القانون ، أو إلغائه ، أو خلق قواعد قانونية جديدة[1] .

ثالثاً : ـ المدرسة العلمية :

وثالث الاتجاهات في التفسير : اتجاه المدرسة العلمية ، الذي هو اتجاه وسط بين الاتجاهين المتطرفين لمدرسة الشرح على المتون ، والمدرسة التاريخية والاجتماعية .

وزعيم المدرسة العلمية أو (مدرسة البحث العلمي الحر) هو الفقيه الفرنسي « فرنسوا جنى » . والأساس الذي تقوم عليه هذه المدرسة في التفسير ، هو الوقوف على إرادة المشرع ، مع ملاحظة العوامل التي تتكون منها القاعدة القانونية .

وبيان ذلك ، أن التشريع عمل إرادي ؛ فقد وضعه المشرع معبراً

---

(١) انظر « المدخل » للدكتور حسن كيره (ص ٥٢٤ — ٥٢٥) .

عن إرادته الواعية لتحقيق غاية معينة ، ولذلك كان من الواجب عند التفسير ، البحث عن إرادة المشرع ؛ ولكن الإرادة التي يجب البحث عنها في نظر « جيني » هي الإرادة الحقيقية وحدها ، وقت وضع التشريع ، دون ما تسميه مدرسة الشرح على المتون بـ « الإرادة المفترضة » إذ لا يجوز في نظر هذا الفقيه ، أن نفترض أمراً وننسبه من عند أنفسنا إلى الشارع ، فإذا لم يوجد نص تشريعي يواجه الواقعة المعروضة ، لجأنا إلى المصادر الرسمية الأخرى للقانون[1] ومن أهمها العرف .

فإذا لم تسعف المصادر الرسمية ، بإيجاد الحل ، لايبقى إلا ما يسميه « جيني » « البحث العلمي الحر » أي الرجوع إلى جوهر القانون ، بحقائقه التي يتكون منها ؛ وهي الحقائق الطبيعية ، والتاريخية ، والعقلية ، والمثالية[2] ، فهي التي يمكن أن يستلهم منها المفسر قاعدة قانونية ، عند افتقاد نص في التشريع .

الحكم على المدرسة العلمية :

لا شك أن المدرسة العلمية ، قد سلكت طريقاً وسطاً بين تطرف

---

(١) المصادر الرسمية للقانون هي التي يستقي منها القاضي القاعدة القانونية التي يطبقها .

(٢) الحقائق الطبيعية هي : الظروف المادية التي يوجد فيها الإنسان ، سواء تعلقت بتكوينه العضوي والنفسي والخلقي . أو تعلقت بالطبيعة نفسها كالمناخ وطبيعة التربة ونحو ذلك . أو كانت ظروفاً اقتصادية أو سياسية .

والحقائق التاريخية هي : ذلك التراث من القواعد والمبادىء الذي ترثه الأمة عن الأجيال السابقة .

والحقائق العقلية هي : الحقائق التي يكتشفها العقل من طبيعة الفرد وعلاقته بغيره في المجتمع .

أما الحقائق المثالية : فهي تلك النزعات المثالية والميول والاتجاهات المعينة التي تساعد في تنظيم الروابط القانونية .

مدرسة الشرح على المتون ، وبين تطوف المدرسة التاريخية ؛ فلم تهمل إرادة المشرع الحقيقية ، وفي الوقت نفسه أقامت لغير التشريع ، وزناً في أن يكون مصدراً من مصادر القانون .

وبعد ذلك كله : لم تقف دون مرونة القانون وقدرته على مواجهة الحياة ، دون أن يؤدي ذلك إلى الفوضى كما فعلت المدرسة التاريخية .

والآن ...

نترك هذه المدارس الثلاث التي نشأت للتفسير في أوربا ، والتي كان من أقومها المدرسة العلمية ؛ لنرى في أبحاثنا القادمة ، أيّ خصائص تميزت بها مناهج تفسير النصوص في الفقه الإسلامي .

وبين يدي ذلك ، لابد من إشارة عابرة إلى أن بين التفسير في الشريعة وبين التفسير في القانون أشواطاً بعيدة من التفاوت ، قد تجعل سبيل المقارنة ـ لو سلكت ـ نوعاً من التجوز :

أ ـ فمن الناحية الزمنية : كان لمناهج التفسير في الشريعة السبق بما يزيد على ثلاثة عشر قرناً من الزمان حيث تأصّلت هذه المناهج وقامت راسخة البنيان ، علماً قائماً بذاته ، فيه كل مقومات الثبات والاستقرار ، والقدرة على ضبط خطوات المفسّر ، التي تعصمه عن أي زلل أو انحراف .

ب ـ ومن الناحية الموضوعية : نرى أن مدارس التفسير التي وجدت في أوربا على اختلاف اتجاهاتها ، وعلى اعترافنا ، بأن أفضلها المدرسة العلمية التي سلكت سبيل الجادة بين المدرستين التقليدية والتاريخية ؛ كل أولئك وليس فيها ضوابط تحدد ما تريده عند التفسير ، أو معايير تزن ما يتجه إليه القاضي ، أو يقصده المشرع عند ما يريد أن يفسر النص .

وهذه الموسوعة الفرنسية ، عند حديثها عن الحاجة إلى التفسير والبيان

عند الإبهام في النصوص ، تعرض لنا كيف أن القانون المدني الفرنسي ، قد ظهر ، وهو خلوٌ من أية ضوابط أو قواعد في هذا المضمار ، مما جعل القاضي يفسّر القانون عند الاقتضاء تبعاً لمواهبه المسلكية ، وحسب ذمته[1] وإن كان ذلك تحت مراقبة محكمة التمييز .

ولم تطمئن الموسوعة الفرنسية إلى هذا الأمر ، بل أعلنت مخاوفها من التفسير الذي يقوم به القضاة ، دون الاستناد إلى قواعد في التفسير ، وضوابط يعتمد عليها في البيان[2] .

أما في الشريعة الإسلامية : فقد ألمحنا إلى خطوط عامة في قواعـــد التفسير ، يأتي تفصيل ما بني عليها فيما يأتي من مباحث :

ففي دائرة من الضبط العلمي الدقيق ، نرى مثلاً أنهم تتبعوا اللفظ - كما أشرنا من قبل - في حالات وضوحه وإبهامه ، ووضعوا له الضوابط التي تتلاءم مع تدرجه في مراحل الوضوح ومراحل الإبهام ، حيث يستضيء المفسّر بها ليكون على بينة من أمره عند استنباط الحكم ؛ فلا يحيد عن الجادة ، ولا يخطىء الهدف .

---

(١) وهو يستوحي ذلك من: روح القانون ، ومن الوثائق التي سبقت وضعه، ومن مصادره التي استقى منها مستعيناً بعد ذلك كله بالمنطق والذوق السليم .

(٢) وذلك قولها : (ومن هنا يفهم كم هي خطورة هذه السلطة من التفسير ، ولذلك فإن الفقهاء الرومان كانوا يقولون: إن أحسن القوانين هو القانون الذي يترك أقل ما يمكن من الحرية لأهواء القضاة) أنظر :

La grande Encyclopédie des sciences des Lettres et des arts.aut intérpretotion . t. XX, P 903 - 904 ·

وراجع «المدخل إلى علم أصول الفقه» (ص ٤ — ٦ ، ٣٧٧ — ٣٧٩) للأستاذ الدكتور معروف الدواليبي .

كما تتبعوا حالات دلالة اللفظ على الحكم ، بشتى صورها ، وألوانها مبينين بجلاء ووضوح ، ما تعنيه كل حالة من الحـــالات ، وأي دلالة تكون أولى بالتقديم إذا كان هنالك تنوُّع وتعدُّد في تلك الدلالات .

وليس ذلك فحسب : بل وضعوا للّفظ عند نسبته إلى معناه ، موازين ومعايير ، اتسعت لحالات شموله ، وعدم شموله ، وحقيقته ، ومجازه ... وما يتفرع عن ذلك من قضايا ومسائل ؛ كل ذلك في إطار من التأويل السليم .

وهكذا تبدو تلك المناهج متكاملة ، يجد الباحث في ظلها ، أنس الطمأنينة ، وروعة الدقة والضبط ، وإمكان استخدامها ، والإفادة منها على مرّ الأزمنة والعصور ، ما دامت العربية دمها الدافق ، وروحها الأصيل .

وإذا كنا نكتفي الآن بالاشارة العابرة ، واللمحة الموجزة ، فلأن موضوع بحثنا القادم في القواعد وتحريرها في مختلف الاتجاهات ، وضبط العلاقة بينها وبين ما نشأ عنها من فروع واحكام ، كله شاهد لما نقول .

وإن تعجب ، فعجب أن يضع بعض الناس أنفسهم ، في موطن الحكم على قواعد التفسير في الفقه الإسلامي ، وهم على حال لا يستطيعون معها إدراك أسرار العربية ، والنسب الصحيح بينها وبين شريعة الإسلام .

ولنتوجه شطر نفر من المستشرقين الذين يريدون الكلام حول الكتاب والسنة وعقيدة الإسلام وشريعته [1] ولنأخذ منهم (جولد تسهير) في مسألة واحدة لنراه يقول قالة الأعجمي في لسانه وفؤاده .

ففي معرض الحديث عن المبدأ الإسلامي ، في السهولة ودفع الحرج ،

---

(١) انظر كلام بروكلمان عن الوحي والقرآن في « تاريخ الأدب العربي » (١/١٣٥) فمابعدها ترجمة الدكتور عبد الحليم النجار .

يعطي رأيه في (الأمر والنهي) ، اللذين عليهما مدار أكثر الأحكام التكليفية في الشريعة . ولايكتفي بإدلاء دلوه في قضية غريبة عن لغته ومدركاته ، بل يترك ساحة المعرفة والأصول التي يقوم عليها استنباط الأحكام في الفقه الإسلامي ، ليخرج علينا بحكم ، مفاده أن تنوع مدلولات الأمر والنهي في الأحكام ، إنما كان أثراً لمحاولات التحلل من القسوة التي تبدو في بعض النصوص .

وذلك حين يقرر ، أن العلماء حركوا ذكاءهم ، ليجدوا مخرجاً من المواضع الصعبة التي تمليها على المسلمين نصوص الأحكام القرآنية ؛ فبعض الأمور المتصلبة كانت تخفف ، أو تطرح ، بواسطة التوسع في شرح النصوص . وبواسطة التفسير يرجّح الوجوب أو المنع في الفقه .

ويقرر أن عبارة الأمر أو المنع ، تستخدم للتعبير عن الرغبة والاستحباب أو الكراهة ، وارتكاب ما أمر به في النصوص ، أو نهي عنه لايعاقب عليه ولا يُعدُّ تخطياً للقانون .

وقد مثّل لذلك بقوله تعالى : (وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ[1]) جاعلاً اختلاف الفقهاء في بعض الأمور ، منوطاً بمقدار الحرص على التحلل من التزام (النهي) في قوله .. (ولاتأكلوا) وإيجاد المخرج منه[2] .

وإذا عدنا إلى قواعد الأمر والنهي ، كما سيأتي تفصيلها ، نجد أثر اللغة والعرف الشرعي ، في مسالك الاستنباط .

ولقد قرر العلماء أن الأصل في الأمر الوجوب ، وأن الأصل في النهي التحريم ، والعدول عن ذلك لايكون إلا بقرينة .

---

(١) سورة الأنعام : ١٢١ .

(٢) « العقيدة والشريعة في الإسلام » (ص ٦٦ — ٧٦) والأمثلة كثيرة .

وقد استندوا في ذلك إلى أصل المعنى اللغوي ، وإلى استقراء ما جاء عن النبي ﷺ ، وأصحابه ، ومن أخذ عنهم من التابعين .

ومن الواضح أن علماءنا خصوا هذه القواعد ، بمزيد من العناية ؛ لأن أكثر الأحكام التكليفية – كما سبق – قائمة على (إفعل ، لاتفعل) فقد حدّدوا معنى الأمر ، ومعنى النهي ، ومدى العلاقة بين المعنى اللغوي ، وبين المعنى الشرعي ، وفصّلوا القول في مقتضى الأمر من حيث الوجوب أو غيره ، ومقتضاه من ناحية الوحدة والتكرار ، ومقتضاه من الناحية الزمنية من حيث الفور ، أو التراخي ، إلى غير ذلك من المباحث العامرة بالمعرفة والخير .

وقد فعلوا مثل ذلك في النهي ، وإلى جانب هذا ، كشفوا عن أثر النهي في المنهي عنه ، سواء أكان ذلك في العبادات أم كان في العقود والمعاملات ؛ لإعطاء الحكم فيما نهي عنه ، من حيث الصحة ، أو الفساد أو البطلان .

وما أحسب أن في دنيا التشريع ما يداني هذا الاستقصاء ، ولا تلك الدقة التي نرى آثارها في كتب الأصول والفروع ، على تشعب في المذاهب وتنوع في الاجتهادات ، البعيدة عن الهوى والانحراف ، المنبعثة من الحرص على الحقيقة ، كاملة غير منقوصة .

غير أن جولد تسهير ، يحاول تنصيب نفسه للحكم حتى في قضية لها أكبر المساس بلغة غير لغته ، وبيان جاء بغير لسانه .

بل يريد أن ينقل القضية من ميدان الضوابط التي قامت على مدلولات اللغة وقواعد الشريعة ، إلى ميدان الأخلاق والسلوك ، ليتّهم العلماء

بالانحراف ، حين يتحولون ـ على حد زعمه ـ في الأمر ، عن الوجوب إلى غيره ، كما يتحولون في النهي ، عن التحريم إلى غيره ، وراء الهوى .

على أن الباحث المنصف ، يرى أن من أهم ما تميَّز به الاستنباط في شريعة الإسلام ، هذه الضوابط ، التي ضمنت سلامة الاتجاه في التفسير . وإن الأئمة الذين يخشون الله في كل ما يأخذون ومايدعون ، لا يُحكم عليهم بمفهومات تقوم على الانحراف والتزوير .

ولكن الذين في قلوبهم مرض ، يأبون إلا أن يعلنوا عن أنفسهم حتى بالانحراف عن الطريق التي تقوم على احترام قواعد المنطق ، والبحث العلمي المجرد ، الذي لايتأثر بما في النفس من حاجات ورغبات ... ترتبط أول ما ترتبط بالأغراض التي من أجلها وُجه المستشرقون لدراسة الثقافة الإسلامية وأوضاع الشعوب الإسلامية ، تلك الأغراض التي تنتمي أول ماتنتمي إلى مناهج التبشير ومخططات الاستعمار . وهذا لايعني بحال من الأحوال الغضّ من منهجية عدد من المستشرقين في البحث ، أو نفي أن يكون فيهم أحياناً من يرى في دراسته ـ ولو اليسير ـ من الإخلاص للحقيقة والمعرفة .

وعلى أية حال : فإن قواعد التفسير ، التي تحمل في فقهنا عناصر خلودها ، قد أثبتت وستثبت وجودها ، كلما أضيئت أمام رجال الفقه والقانون ، سبل المعرفة ، للصلة بمناهجها ، وتبيّن خصائصها الأصيلة .

ولقد يرى الباحث كثيراً من النماذج ، التي تدل على إفادة كبريات

مؤسساتنا القضائية من تلك القواعد ؛ وذلك بردّ كثير من الأحكام إلى مبادئها [1] .

كما أن كبار رجال القانون في العالم العربي خطوا أشواطاً واسعة في إبراز مجموعة من قواعد التفسير عندنا وإعطائها ما تستحق من العناية مما يسهّل إمكان استخدامها في تفسير النصوص القانونية ، في دنيا هذه الأمة التي جعلها الله خير أمة أخرجت للناس .

انظر على سبيل المثال : « التشريع الجنائي الإسلامي » لعبد القادر عوده رحمه الله الذي أثبت بين يدي الحديث عن مصادر التشريع الجنائي في الشريعة ، قواعد هذه الشريعة في تفسير النصوص مما يشعر بالمنهجية الواضحة في طريقة أخذه الأحكام من النصوص والضبط في رد الفروع إلى الأصول .

---

(١) انظر لأمثلة ذلك في أحكام محكمة النقض المصرية الطعن ١٩٥٤ (الدائرة الجنائية ١/١٤) الطعن ٤٤ (الدائرة المدنية ٢/٨٧٩) الطعن ٥ (الدائرة المدنية ٢/٩١٥) الطعن ٩١، ٩٦ (الدائرة المدنية ١/٢٦٦) الطعن ٣٣ (الدائرة المدنية ١/٤٥) الطعن ٥٢٣ (الدائرة الجنائية ١/١٧٣) الطعن ١٢١١ (الدائرة الجنائية ١/١٥٦) الطعن ١٠٥٣ (الدائرة الجنائية ٢/٥٧٧).. وفي فتاوى مجلس الدولة بسورية انظر مثلاً الرأي (٥٠٣ف ٤/٢٠) والرأي (٥٨ رقم خاص ١٩٦٠) والرأي (٥١٤ ذ ف ٣ تاريخ ٢٤/٦/ ٩٦١) والرأي (٤٩٢ ف تاريخ ١٨/٩/٩٦١) والرأي(١٧٢ تاريخ ٢٦/٤/٩٦١) والرأي (١٦٥ تاريخ ٢٨/٢/٩٦٢) وغير ذلك كثير لمن أراد المزيد من الاستقصاء .

(٢) انظر (١/١٦٤) فما بعدها وانظر أيضاً : مباحث التفسير في « المدخل للعلوم القانونية » عند الاستاذ الدكتور عبد المنعم البدراوي ، وعند الدكتور مرقص وغيرهما .

القسم الأول

قواعد التفسير

في حالات وضوح الألفاظ وإبهامها ودلالتها على الأحكام

الباب الأول

الوضوح والإبهام في الألفاظ

الواضح وأنواعه، المبهم وأنواعه، التأويل

الفصل الأول

الواضح وأنواعه

تمهيد :

لتحديد دلالة اللفظ على معناه من ناحية الوضوح والإبهام ، أثر ملحوظ في تفسير النصوص ، واستنباط الأحكام ، وقيام التكليف بمقتضى الألفاظ ومدلولاتها في الشريعة الإسلامية .

والألفاظ الواردة في الكتاب والسنة من آيات وأحاديث الأحكام ، قسمها الأصوليون باعتبار وضوحها في الدلالة على الأحكام التي أرادها الشارع منها ، إلى قسمين :

القسم الأول : – واضح الدلالة على معناه ، لايحتاج فهم المعنى المراد منه ، أو تطبيقه على الوقائع ، إلى أمر خارج عنه .

القسم الثاني – مبهم الدلالة على معناه ، يحتاج فهم المعنى المراد منه ، أو تطبيقه على الوقائع ، إلى أمر خارج عنه .

والألفاظ واضحة الدلالة ، التي لايحتاج فهم المراد منها إلى أمر خارج عنها ، تتفاوت مراتب وضوحها في الدلالة على المعنى المراد ؛ فهي ليست على درجة واحدة في وضوح الحكم ، وإنما يلاحظ أن بعضها أوضح من بعض .

كذلك الألفاظ مبهمة الدلالة ، ليست على درجة واحدة في خفاء دلالتها على المعنى المراد ، بل تتفاوت مراتب إبهامها ، فبعضها أشد إبهاماً في دلالته على الحكم من البعض الآخر .

وبناء على الوضوح والإبهام ، ومقدار التفاوت في كل منها ، سلك كل من الحنفية والمتكلمين طريقاً في تقسيم الألفاظ من حيث الوضوح والإبهام في الدلالة على الأحكام .

مسلك الحنفية

فقسم علماء الحنفية اللفظ باعتبار الوضوح في دلالته على معناه ، إلى أربعة أقسام :

١ ــ الظاهر .

٢ ــ النص .

٣ ــ المفسّر .

٤ ــ المحكم .

وأعلاها رتبة في الوضوح : المحكم ، يليه في ذلك المفسّر ، ثم النص ، ثم الظاهر :

كما قسموه باعتبار الخفاء في دلالته على معناه إلى أربعة أقسام مقابلة لتلك وهي .

١ ــ الخفي .

٢ ــ المشكل .

٣ ــ المجمل .

٤ ــ المتشابة .

فالخفي يقابل الظاهر ، والمشكل يقابل النص ، والمجمل يقابل المفسّر ، والمتشابه يقابل المحكم .

مسلك المتكلمين

أما جمهرة المتكلمين : فقد قسّموا اللفظ باعتبار وضوح الدلالة على المعنى المراد إلى قسمين :

١ ـ الظاهر .

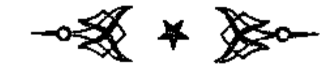
٢ ـ النص .

كما قسموا اللفظ باعتبار ابهامه عند الدلالة على المعنى المراد إلى قسمين أيضاً ، على تشابك وتداخل أحياناً نراهما عند التفصيل . والقسمان هما :

١ ـ المجمل .

٢ ـ المتشابه .

وفيما يلي بيانٌ ودراسة لمنهج كلٍ من الحنفية والمتكلمين في المسلك الذي سلكه كل فريق ـ من حيث تحرير القواعد ، وتطبيقاتها على الفروع ـ ثم مقارنة تعطي ثمراتها في الموضوع .



المبحث الأول

منهج الحنفية في الواضح

قدمنا أن الحنفية ، قسموا اللفظ باعتبار الوضوح في الدلالة على معناه ، ومراتب هذا الوضوح ، إلى أربعة أقسام هي : الظاهر ، النص ، المفسّر ، المحكم . وسنعرض لهذه الأقسام ومراتبها في الوضوح ، لنرى أثر ذلك في تفسير النصوص واستنباط الأحكام .

المطلب الأوّل

الظاهر

عرّف أبو زيد الدبوسي الظاهر بأنه : (ماظهر للسامع بنفس السمع) [1] .

وقال فخر الإسلام البزدوي : (الظاهر اسم لكل كلام ظهر المراد به للسامع بصيغته [2]) .

وبأوضح من ذلك عرفه السرخسي فقال : (الظاهر : ما يعرف المراد

---

(١) « تقويم الأدلة » مخطوطة دار الكتب المصرية (ص ٢٠٦ فما بعدها) .

(٢) « أصول البزدوي » بشرح عبد العزيز البخاري (٤٦/١) .

منه بنفس السماع من غير تأمل ، وهو الذي يسبق إلى العقول والأوهام لظهوره موضوعاً فيما هو المراد[1]) .

ولقد ذكروا ما يفيد قبول كلٍ من الظاهر والنص الذي هو أوضح منه - كما سيأتي - للتخصيص [2] والتأويل والنسخ ، وكيف أنه بسبب ذلك ، يدخل الاحتمال كلاً منهما .

عماد التعريف :

وهكذا يبدو من هذه التعريفات - على تماثلها - أن عماد الظاهر عند هؤلاء الأئمة ، أن يكون اللفظ بحيث لايتوقف فهم المراد منه على قرينة خارجية ، وإنما يتضح مدلوله المراد من الصيغة نفسها ، فمجرد سماع اللفظ كافٍ للحكم على المعنى الذي يدل عليه ذلك اللفظ ، ولكن مع الاحتمال .

ونستطيع بعد هذا الإيضاح ، أن نعرفه تعريفاً مبسّطاً يفي بالغرض فنقول : (هو اللفظ الذي يدل على معناه بصيغته من غير توقف على قرينة خارجية ، مع احتمال التخصيص والتأويل وقبول النسخ) .

أ - ومن أمثلة الظاهر : (وَأَحلّ الله البَيْعَ وَحَرّم الرِّبا) من قوله تعالى في سورة البقرة : (الّذينَ يَأكُلونَ الرِّبا لايَقُومُونَ إلا كما يَقومُ الّذي يَتَخَبّطهُ الشّيْطانُ مِنَ المَسّ ذلكَ بأنّهُمْ قالوا : إنّما البَيْعُ مِثْلُ الرِّبا ، وَأَحَلّ اللهُ البَيْعَ وَحَرّم الرِّبا[3]) .

---

(١) « راجع « أصول السرخسي » (١٦٤/١١) .

(٢) التخصيص عند الحنفية : قصر العام على بعض أفراده بدليل مستقل مقترن ، والتأويل : إخراج اللفظ عن ظاهر معناه إلى معنى آخر يحتمله بدليل أو قرينة ، وهذا يشمل عند كثيرين - فيما يشمل - التخصيص فيكون عطف التأويل على التخصيص من باب عطف العام على بعض أفراده . أما النسخ: فهو رفع الشارع حكماً شرعياً بدليل شرعي متراخ عنه.

(٣) الآية : ٢٧٥ .

فالمعروف من أسباب النزول أن الآية مسوقة لنفي التماثل بين البيع والربا ، رداً على اليهود الذين زعموا أن البيع مثل الربا ، ورغم ذلك ؛ فإنها في قوله : (وأحل الله البيع وحرم الربا) ظاهرة الدلالة في حل البيع وحرمة الربا ، باللفظ نفسه دون حاجة إلى قرينة خارجية .

وكلٌ من (البيع والربا) لفظ عام يحتمل التخصيص الذي يقضي بتضييق دائرة شمول كل ، منها بحيث يقصر على أفراد منه دون أخرى .

ب – ومن أمثلة الظاهر أيضاً ، قوله تعالى : (وَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلاثَ وَرُبَاعَ ، فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلاَّ تَعُولُوا)(١) .

فالآية ظاهرة الدلالة ، في إباحة الزواج ، بما طاب من النساء ، دون توقف هذه الدلالة في الإباحة على أمر خارجي .

هذا مع أن الآية لم تسق للدلالة على هذا الحكم ، وإنما سيقت لأمور منها : تحديد الحل بأربع زوجات ، وأنه إذا خيف الجور فالواجب الاقتصار على واحدة ، أو ما ملكت اليمين .

فقد ورد في الصحاح – واللفظ لمسلم – عن عروة بن الزبير عن عائشة رضي الله عنها في قوله تعالى : (وإن خفتم ألاّ تقسطوا في اليتامى ...) الآية . قالت : « يا ابن أختي . هي اليتيمة تكون في حجر وليها تشاركه في ماله ، فيعجبه مالها وجمالها ، فيريد وليها أن يتزوجها من غير أن يقسط في صداقها ، فيعطيها مثل مايعطيها غيره ، فنهوا أن

---

(١) سورة النساء : ٣ .

ينكحوهن إلا أن يقسطوا لهن ، ويبلغوا بهن أعلى سنّتهن من الصداق ، وأُمروا أن ينكحوا ما طاب لهم من النساء سواهن .. » الحديث [١] .

وفي تفسير الطبري : قال يونس بن يزيد : قال ربيعة في قول الله : « وإن خِفْتُم ألا تُقسطوا في اليتامَى » قال : يقول : أتركوهنّ ، فقد أحللت لكم أربعا .

وقال الحسن والضحاك وغيرهما : إن الآية ناسخة لما كان في الجاهلية وفي أول الإسلام ؛ من أن للرجل أن يتزوج من الحرائر ما شاء ، فقصرتهن الآية على أربع [٢] .

حـ - كذلك قوله تعالى : (يا أيُّها النّبيُّ إذا طَلَّقْتُم النِّساءَ فطَلِّقوهُنَّ لِعدَّتِهِنَّ [٣]) فقد سيقت الآية لبيان مراعاة وقت السنة عند إرادة الطلاق [٤] .

---

(١) انظر « البخاري » : (٦/١١٦) أول باب النكاح وانظر « تفسير القرطبي » (٥/١١) « تفسير ابن كثير » (١/٤٥٠) .

(٢) راجع « تفسير الطبري » (٧/٥٣٢) « القرطبي » (٥/١١) .

(٣) سورة الطلاق : ١ .

(٤) روى البخاري عن ابن شهاب : أخبرني سالم أن عبد الله بن عمر ، أخبره أنه طلق امرأة له وهي حائض . فذكر عمر لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، فتغيظ رسول الله صلى الله عليه وسلم منه ثم قال : « ليراجعها ثم يمسكها حتى تطهر ، ثم تحيض فتطهر ، فإن بدا له أن يطلقها فليطلقها طاهراً قبل أن يمسها ، فتلك العدة التي أمر الله عز وجل » وفي لفظ لمسلم « فتلك العدة التي أمر الله أن يطلق لها النساء » وانظر « تفسير ابن كثير » (٣/٣٧٧ - ٣٧٨) .

ومع ذلك ، فهي ظاهرة الدلالة ، في الأمر بأن لايزيد المكلف على تطليقة واحدة ؛ فهذه الدلالة من (الظاهر) .

حكم الظاهر :

وحكم الظاهر وجوب العمل بما دل عليه من الأحكام ، حتى يقوم دليل صحيح على تخصيصه ، أو تأويله ، أو نسخه .



المطلب الثاني

النص

النص لغة : رفع الشيء ، من نصّ الحديث ينصه نصاً : رفعه ، وكل ما أُظهر فقد نُص ، وفي « النهاية » من حديث عمرو بن دينار : مارأيت رجلًا أنصّ للحديث من الزهري ، أي أرفع له وأسند .

وفي حديث عبد الله بن زمعة ، أنه تزوج بنت السائب ، فلما نُصّت لتهدى إليه طلقها[1] . أي فلما أقعدت على المنصة . والمِنصّة بكسر الميم : سرير العروس تظهر عليه لترى .

قالوا : وكل شيء أظهرته فقد نصصته ، ومنه حديث هرقل – كما في النهاية – ينصُّكم ، أي يستخرج رأيكم ويظهره .

وقال الشاعر :

أنصُّ الحديث إلى أهله ... فإن الأمانة في نصّه

والنص أيضاً : التحريك حتى يستخرج أقصى سير الناقة ، ومنه : نصت الدابة في السير إذا أظهرت أقصى ما عندها .

أما النص في الاصطلاح - وقد ردُّوه إلى المعنى اللغوي - :

---

(١) « النهاية » (٤/١٤٨) وانظر : « لسان العرب » المادة .

فقال فيه الدبوسي في التقويم : (هو الزائد على الظاهر بيـــاناً إذا قوبل به) .

وعرفه البزدوي ، مبيناً مورد الزيادة في الوضوح فقـال : (النص ما ازداد وضوحاً على الظاهر بمعنىً من المتكلم لا في نفس الصيغة) .

وزاد السرخسي التعريف ـ على عادته ـ وضوحاً فقال : (أما النص : فما يزداد وضوحاً ، بقرينة تقترن باللفظ من المتكلم ، ليس في اللفظ مايوجب ذلك ظاهراً بدون تلك القرينة [١]) .

ولم يكن بدعاً أن يستشهد هؤلاء الأئمة على تحديدهم الذي رأيناه للظاهر باللغة .

فالدبوسي يراه مأخوذاً من قولك : نصصت الدابة : إذا أظهرت سيرها بسبب منك فوق سيرها المعتاد ، فهو اسم لما دون الخبب من الأنواع ، والمِنصةُ اسم للعرش الذي تحمل عليه العروس لأنها سبب زيادة ظهور .

وقريباً من كلام الدبوسي ، ذكر كل من البزدوي والسرخسي . والقصد من ذلك إيضاح الفارق بين الظاهر والنص .

عماد التعريف :

فعماد التعريف في النص : إثبات أن هناك زيادة في الظهور والوضوح ، وأن هذه الزيادة لم تكن من الصيغة نفسها ، وإنما جاءت من المتكلم نفسه ، حيث يعرف ذلك بالقرينة من سياق أو سباق ... الخ .

لذا رأينا فخر الإسلام ، حين يستشهد باللغة ، يرى النص مأخوذاً من

---

(١) انظر « تقويم الأدلة » للدبوسي(٢٠١ – ٢٠٧) مخطوطة دار الكتب المصرية « أصول البزدوي » (٤٦/١) « أصول السرخسي » (١٦٤/١) .

قولهم : نصصت الدابة ، إذا استخرجت بتكلفك منها سيراً فوق سيرها المعتاد ، وذلك ما رأيناه عند صاحب التقويم حيث قال : (بسبب منك) أما مجلس العروس : فقد سمي منصة في نظر البزدوي لأنه ازداد ظهوراً على سائر المجالس ، بفضل تكلف اتصل به من جهة الواضع .

التعريف الذي نراه :

وإذا كانت القرينة التي تعرف بها زيادة الوضوح بمعنى من المتكلم نفسه ، تظهر أكثر ما تظهر ، بأن يكون اللفظ مسوقاً للمعنى المراد ، نستطيع أن نعرّف النص في ضوء ما ذكر بأنه : (اللفظ الذي يدل على الحكم ، الذي سيق لأجله الكلام دلالة واضحة ، تحتمل التخصيص والتأويل ، احتمالاً أضعف من احتمال الظاهر ، مع قبول النسخ في عهد الرسالة) .

وإنما قلنا ذلك ؛ لأن النص بما زاد من وضوحه زيادة كانت بمعنى من المتكلم ، يُرى الاحتمال فيه أبعد من الاحتمال في الظاهر .

أ ـ ومن أمثلة النص ، قوله تعالى : (وأَحَلَّ اللهُ البَيْعَ وحَرَّمَ الرِّبا) .

فهو نصٌّ في نفي التماثل بين البيع والربا ، من ناحية الحل والحرمة ؛ لأن الكلام سيق لبيان هذا الحكم ، فازداد النص وضوحاً على الظاهر ـ وهو حل البيع وحرمة الربا ـ بمعنى من المتكلم لا بمعنى في الصيغة نفسها .

ب ـ كذلك قوله سبحانه : (فانكِحوا ما طابَ لكم من النساء مثنى وثلاثَ ورُباعَ) .

فإنه نصٌّ في بيان العدد الحلال من النساء ، وقصرِ هذا العدد على

أربع : وهذا الحكم الذي نذكره هو مما قصد بالسياق ، فزاده ذلك القصد وضوحاً على الظاهر - وهو حل النكاح - وكانت هذه الزيادة بمعنى من المتكلم ، لابمعنى في الصيغة نفسها ، كما قلنا في المثال السابق .

ج - ومن الأمثلة أيضاً قوله تعالى : (يا أيُّها النبيُّ إذا طلّقتمُ النساء فطلّقوهُنَّ لِعدَّتِهن) .

فإذا كانت الآية (ظاهراً) في الأمر ، بأن لايزيد المكلف على طلقة واحدة ، فهي (نص) في بيان المراعاة لوقت السنة ، عند إرادة الطلاق ؛ لأن الكلام سيق لذلك كما في قول الرسول ﷺ في شأن ابن عمر حين طلق زوجته وهي حائض : « ليراجعْها ثم يمسكها حتى تطهر ، ثم تحيض فتطهر ، فإن بدا له أن يطلقها ، فليطلقها طاهراً قبل أن يمسّها فتلك العدة التي أمر الله أن يطلق لها النساء »[1] .

وهذا السوق زاد في وضوح النص على الظاهر في الآية ، وكان ذلك بمعنىً من المتكلم ، ولم يكن من الصيغة .

د - ومن هذا الباب قوله جل وعلا : (والمُطلّقاتُ يَتربَّصْن بِأنفُسِهنَّ ثلاثةَ قُرُوء[2]) .

فهو نص في دلالته على وجوب اعتداد المطلقة بثلاثة قروء ؛ لأن الكلام سيق لبيان حكم الله سبحانه وتعالى ، في جميع المطلقات من دوات الأقراء ، وهو وجوب أن يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ، أي أن تمكث إحداهن بعد طلاق زوجها إياها ثلاثة قروء ، ثم تتزوج إن شاءت .

---

(١) انظر ماسبق : (ص ٤٥) .

(٢) سورة البقرة : ٢٢٨ .

ويدخل في ذلك غير المدخول بهن ، إلى أن يؤوَّل النص بقيام دليل يرجح غير هذا المعنى الظاهر الذي يشمل غير المدخول بهن .

وهكذا يتبين من المقارنة ، بين الظاهر والنص ، في هذه الأمثلة ، والأمثلة التي سبقتها أن موجَب النص ، هو موجَب الظاهر ، ولكن النص يزداد وضوحا على الظاهر ، فيما يرجع إليه الوضوح والبيان ، بمعنىً عرف من مراد المتكلم.

وإنما يعرف ذلك عند المقابلة بينهما ، ففي هذه الحال ، يكون النص أولى من الظاهر - كما سيأتي - .

النص : هل يشمل الخاص والعام ؟

هذا : وقد قرر الأكثرون ، أن النص يشمل الخاص والعام ، وليس الخاص فقط ؛ فليس احتمال العام للتخصيص ، بأقوى من احتمال الخاص للتأويل [١] . وقد أوضح ذلك أبو بكر الجصاص ، حين قرر أن مايتناوله العام ، فهو نص أيضاً .

وذلك لأنه ، لافرق بين الشخص المعين إذا أُشير إليه بعينه ، وبُيّن حكمه ، وبين مايتناوله العموم اسماً لجميع ما تناوله ، وانطوى تحته ، وبين المنصوص وهو ما نص عليه باسمه .

وقد استدل الجصاص لما يقول (بأن أحداً من المسلمين لايمتنع من

---

(١) الخاص : كل لفظ وضع لمعنى واحد على انفراد . والعام : كل لفظ ينتظم جمعا من الأسماء لفظاً أو معنى ، بهذا عرفها البزدوي (٣٣/١) وللبحث مزيد من الإيضاح عند الكلام عن دلالة العام وهل هي قطعية أو ظنية؟ وسوف نرى أن العام غير المخصوص هو قطعي الدلالة عند الحنفية ومعهم الشاطبي من المالكية ، ظني الدلالة عند غيرهم .

إطلاق القول : بأن الله تعالى ، قد نص على تحريم الأم بقوله تعالى : (حُرِّمَتْ عَلَيْكُم أُمَّهَاتُكُم وبَنَاتُكُم وعمّاتُكم وخالاتُكم...[1]) الآية ، وأن قطع السارق منصوص عليه بقوله تعالى : (والسَّارِقُ والسَّارِقة فاقْطَعوا أَيْدِيَهُمَا[2]) .

وكذلك جلد الزاني وإيجاب القصاص على قاتل العمد .

وكلٌّ إنما نص على حكمه بعموم لفظ ينتظم ما شمله الإثم ، من غير إشارة إلى عين منصوصة) [3] .

موقف الدبوسي والسرخسي :

وقد كشف الدبوسي في «التقويم» ، وتابعه السرخسي في « الأصول »، عن زعم بعض الفقهاء : أن النص لايتناول إلا الخاص ، وردَّ عليهم مبيناً أن الأمر ليس كذلك . وكان الرد مبنياً على نقطتين :

الأولى : أن أصل اشتقاق الكلمة جاء من النص وهو زيادة الظهور ، وقد عرفنا أن النص ما يزداد وضوحاً لمعنى من المتكلم ، يظهر ذلك عند المقابلة بالظاهر : عاماً كان أو خاصاً .

الثانية : أن الالتباس الذي وقع به هؤلاء الزاعمون ، إنما جاء من أن تلك القرينة التي دلت على زيادة الوضوح بمعنى من المتكلم ، إنما اختصت بالنص دون الظاهر ؛ فجعل بعضهم الاسم للخاص فقط .

وفي هذا المجال ، يقول بعض هؤلاء الزاعمين : إن النص يكون مختصاً بالسبب الذي كان السياق له ، فلا يثبت له موجب الظاهر .

---

(١) سورة النساء : ٢٣

(٢) سورة المائدة : ٣٨

(٣) « أصول الجصاص » مخطوطة دار الكتب المصرية ٤ / أ .

ورد عليهم السرخسي بأن العبرة لعموم الخطاب ، لا لخصوص السبب عندنا ، فيكون النص (ظاهراً) باعتبار صيغة الخطاب ، (نصاً) باعتبار القرينة التي كان السياق لأجلها [1] . وذلك بيّنٌ فيما مر بنا من أمثلة ، كانت ظاهراً باعتبار صيغة الخطاب ، نصاً باعتبار القرينة التي كان لأجلها السياق .

حكم النص :

وحكم النص - كحكم الظاهر - وجوب العمل بما دل عليه ، حتى يقوم دليل التأويل أو التخصيص ، أو النسخ ، علماً بأن الاحتمال في النص أبعد منه في الظاهر - كما قدمنا - لما زاد عليه من الوضوح بتلك القرينة . فكان النص أولى من الظاهر عند التقابل بينهما ، ووجب حمل الظاهر عليه .

هل الوجوب قطعيٌّ في الظاهر والنص :

ولكن : هل وجوب العمل بما يدل عليه الظاهر والنص ، هو على سبيل القطع أو على سبيل الظن ؟

أما مشايخ العراق ، وفيهم الشيخ أبو الحسن الكرخي ، وأبو بكر الجصاص : فمذهبهم وجوب العمل ، أو ثبوت ما انتظمه كلٌّ من الظاهر والنص على وجه القطع واليقين .

وإليه ذهب القاضي أبو زيد الدبوسي ، ومن تابعه من عامة المعتزلة . وقد عبر البزدوي عن ذلك بقوله : (حكم الظاهر ثبوت ما انتظمه يقيناً ، وكذلك النص ، إلا أن هذا عند التعارض أولى منه) .

---

(١) « أصول السرخسي » (١/١٦٥ - ١٦٦) وراجع « تقويم الأدلة» للدبوسي مخطوطة دار الكتب المصرية (ص ٢٠٧) .

وهناك من يرى أن حكم الظاهر ، وكذلك النص ، وجوب العمل بما وضع له اللفظ ظاهراً ، لا قطعاً ، مع الاحتمال المذكور ، وتقديم النص عند التعارض ، ووجوب اعتقاد حقيّة ما أراد الله تعالى من ذلك .

وممن قال بهذا القول : الشيخ أبو منصور الماتريدي [1] وأصحاب الحديث : وبعض المعتزلة .

رأينا في هذا الاختلاف :

والذي نراه ، أن محل النزاع بين الفريقين ، هو اختلاف النظرة إلى الاحتمال البعيد - وهو الذي لاتدل عليه قرينة - .

فالفريق الأول ، يرى أن هذا الاحتمال ، لاعبرة له ، فلا يتنافى مع القطعية . بينما يرى الفريق الثاني أن الاحتمال - وإن كان بعيداً - يتنافى مع القطعية ؛ فهو يوجب العمل دون العلم .

وهكذا نرى أنه بمقدار تقويم الاحتمال البعيد ، وأثره عند كل فريق ، كانت النظرة إلى حكم الظاهر وحكم النص .

فالفريق الأول ، قال بالقطعية ، والفريق الثاني ، قال بالظنية .

وصاحب كشف الأسرار - وهو من القائلين بالقول الأول - أوضح ذلك بقوله : (وحاصله : أن ما دخل تحت الاحتمال ، ولو كان بعيداً ، لايوجب العلم ، بل يوجب العمل عندهم ، كما في خبر الواحد والقياس ،

---

(١) هو محمد بن محمد بن محمود الماتريدي نسبة إلى « ما تريد » - محلة بسمرقند - وهو من أئمة علماء الكلام ، له كتب في التوحيد وأصول الفقه والجدل ، من كتبه « مآخذ الشرائع » في أصول الفقه و « شرح الفقه الأكبر » المنسوب لأبي حنيفة ، مات بسمرقند سنة ٣٣٣ هـ .

وعندنا ، لاعبرة للاحتمال البعيد ، وهو الذي لاتدل عليه قرينة لأن الناشيء عن إرادة المتكلم - وهي أمر باطن - لا يوقف عليه . والأحكام لاتعلق بالمعاني الباطنة ، كرخص المسافر لاتتعلق بحقيقة المشقة ، والنسب لايتعلق بالإعلاق ، والتكليف لايتعلق باعتدال العقل ، لكونها أموراً باطنة ؛ بل بالسفر الذي هو سبب المشقة ، والفراش الذي هو دليل الاعلاق ، والاحتلام الذي هو دليل اعتدال العقل) [1] .

ويبدو أن المراد من القطع هنا معناه الأعم ، وهو عدم احتمال اللفظ غير معناه احتمالا ناشئاً عن دليل .

فليس القطع في الظاهر ، والنص ، هو ذلك القطع الذي نراه في (المفسّر) الذي لايحتمل إلا النسخ في حياة الرسول ﷺ ، أو الذي نراه في (المحكم) الذي لايقبل حتى النسخ - كما سيأتي في المفسّر والمحكم -

وإذن فالعمل واجب قطعاً ويقيناً على الرأي الأول ، مع وجود الاحتمال البعيد ، أو ما هو أبعد منه ، حسب درجة الوضوح في الظاهر والنص ، فقد علمنا أن الاحتمال واقع في كل منهما ، ولكن هذا الاحتمال في النص أبعد منه في الظاهر .

وإذا كان المراد بالظن معناه الأعم أيضاً [2] - وهو أن يحتمل اللفظ غير معنـــاه احتمالا ناشئاً عن دليل ، أو احتمالاً غير ناشيء عن دليل -

---

(١) انظر « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري (١/٤٨) .

(٢) أورد صاحب « فواتح الرحموت » الرأيين ثم قال : (وما وقع من عبارات بعض المشايخ رحمهم الله تعالى من أن النص والظاهر ظنيان في الدلالة : فمرادهم الظن بالمعنى الأعم) انظر « فواتح الرحموت» (٢/١٩) مع المستصفى .

فالخلاف ، يكاد يكون لفظياً ؛ لأن الفريقين متفقان على احتمال النص والظاهر ، غير معناهما ، احتمالاً غير ناشيء عن دليل .

ولعل في كلام عبد العزيز البخاري نفسه ، ما يؤيد الذي أشرنا إليه [1] .

كما أن صاحب « التلويح » ، بعد أن ذكر الرأي القائل : بأن حكم كل من الظاهر والنص ، وجوب الحكم قطعاً ويقيناً ، وعلّله بأن الاحتمال - وإن كان بعيداً - قاطع لليقين ، وبعد أن أورد الرد على هذا القول ، بأنه لاعبرة باحتمال لم ينشأ عن الدليل قال :

(والحق أن كلاً منهما قد يفيد القطع - وهو الأصل - وقد يفيد الظن ، وهو ما إذا كان احتمال غير المراد ، مما يعضده دليل [2]) .

الظاهر والنص عند المتأخرين :

إن ما أوردناه من تعريف الظاهر والنص ، وعدم اشتراط سوق الكلام للمعنى المراد في الظاهر ، هو صنيع العلماء حتى نهاية القرن الخامس . وقد أتينا آنفاً على ذكر الدبوسي والبزدوي ، كما أتينا على ذكر السرخسي المتوفى بعد البزدوي وذلك سنة ٤٩٠ هـ .

ولكن مرحلة جديدة نشأت فيما بعد ؛ فحين جاء شراح كلام فخر الإسلام البزدوي ، نهج أكثرهم نهجاً جديداً ، في التفريق بين الظاهر والنص ، فشرطوا في تعريفهم للظاهر .. أن لايكون الكلام مسوقاً للمعنى المراد . وفي المقابل : شرطوا للنص أن يكون الكلام مسوقاً لذاك المعنى .

(١) راجع « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري (٤٨/١) .

(٢) انظر « التلويح مع التوضيح » (١٢٦/١) .

فالظاهر ، هو الذي لايكون معناه الأصلي مقصوداً من السياق ، والنص هو الذي يكون معناه الأصلي مقصوداً من السياق .

وقد تابعهم على ذلك كثير ممن جاء بعدهم ، بينما سار الفريق الآخر على نهج الأولين ، الذين لم يشترطوا للظاهر ، كون معناه غير مقصود بالسوق .

نرى ذلك مثلاً عند حافظ الدين النسفي صاحب « المنار » ، الذي عرّف الظاهر بأنه : (اسم لكلام ظهر المراد به للسامع بصيغته) ، كما عرّف النص بأنه : (ما ازداد وضوحاً على الظاهر لمعنى من المتكلم لا في نفس الصيغة[1]) .

وذلك ما رأيناه عند أهل القرنين الرابع والخامس ، حيث لم يشترطوا عدم السوق في الظاهر ، وقرروا أن الفرق بين النص ، والظاهر ، هو زيادة وضوح في النص بمعنى من المتكلم ، لا في الصيغة نفسها ..

أما من ذكرنا من المتأخرين : فقد درجوا على القول : بأن قصد المتكلم إذا اقترن بالظاهر صار نصاً ، وشرطوا في الظاهر أن لايكون معناه مقصوداً بالسوق أصلاً ، تفريقاً بينه وبين النص .

موقف عبد العزيز البخاري :

وقد نبّه إلى مخالفة المتأخرين - أو جمهرتهم - للمتقدمين في هذه المسألة عبد العزيز البخاري شارح أصول البزدوي في كتابه كشف الأسرار[2] وتابعه مَن بعده[3] في هذا التنبيه .

---

(١) انظر « المنار » النسفي وشروحه (١/٣٥٠) .

(٢) (١/٤٦) .

(٣) انظر على سبيل المثال « شرح المنار » لابن ملك (١/٢٥٠) و « التلويح» على « التوضيح » (١/١٢٤) و « حاشية الإزميري » على « المرآة ».

وقد وجّه صاحب كشف الأسرار البخاري النقد للاتجاه الجديد ، وكان هذا النقد قائماً على أمرين :

أولهما : أن في نهج المتأخرين ، مخالفة لما ذكره الأولون عن الظاهر ، والنص والتفريق بينهما .

الثاني : — وهو الأقوى في نظرنا — إثبات أن كلام المتقدمين أسلم ، وذلك عن طريق الفقه ، والتحليل .

أما عن الأمر الأول : فكلام المتأخرين ، مخالف لعامة الكتب ، ولما عليه الدبوسي في «التقويم» ، وشمس الأئمة السرخسي في «الأصول» ، وكذا فخر الإسلام البزدوي ، وقد أوردنا كلامهم آنفاً .

وينقل عبد العزيز البخاري عن بعض الأصحاب من علماء أصول الفقه أن الظاهر (اسم لما يظهر المراد منه بمجرد السمع ، من غير إطالة فكرة ، ولا إجالة روية) .

وأن مثاله في الشرعيات قوله تعالى : (ياأيُّها النّاسُ اتّقُوا رَبّكُمْ الذي خلَقكم من نفسٍ واحدةٍ ..) الآية [1] وقوله جلّ ذكرُهُ : (الزّانيةُ والزّاني) الآية [2] .

وفي كشف الأسرار أيضاً [3] أن السيد الإمام الأجل ، أبا القاسم السمرقندي رحمه الله ، كان يرى أن الظاهر ما ظهر المراد منه ، لكنه يحتمل احتمالاً بعيداً ، على نحو ما يرى في الأمر : حيث يفهم منه الايجاب ،

---

(١) سورة النساء : ١ .

(٢) سورة النور : ٢ .

(٣) راجع (٤٧/١) .

وإن كان يحتمل التهديد ، ونحو ما يرى في النهي : حيث يدل على التحريم ، وإن كان يحتمل التنزيه .

وهكذا يكون كلام هؤلاء القوم جميعاً ـ كما يرى عبد العزيز البخاري ـ يدل على أن عدم السوق في الظاهر ليس بشرط ، وأن الظاهر ، ما ظهر المراد منه سواء أكان مسوقاً للمعنى المراد ، أم كان غير مسوق له ، ولو كان هذا الشرط مطلوباً فيه ، لذكره القوم ، ولقيدوه عند ذكر حدّه بهذا القيد .

وأما عن الأمر الثاني : فقد ظن المتأخرون أن ازدياد وضوح النص على الظاهر ، كان بمجرد السوق .

ويرى عبد العزيز البخاري ، أن الأمر ليس كما ظنوا . إذ ليس من فرق في فهم المراد للسامع ، بين قوله تعالى : « وَأَنكِحُوا الأَيَامَى مِنكُمْ .. »[1] مع كونه مسوقاً في إطلاق النكاح ، وبين قوله تعالى : « فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلاثَ وَرُبَاعَ » مع كونه غيرَ مسوق فيه ، وإن كان يجوز أن يثبت لأحدهما بالسوق قوة يصلح بها للترجيح عند التعارض . وقد مثّل صاحب الكشف لذلك ، بالخبرين المتساويين في الظهور ، يجوز أن يثبت لأحدهما مزية على الآخر بالشهرة ، أو التواتر ، أو غيرهما من المعاني .

وهكذا يكون ازدياد الوضوح في النص : بقرينة لفظية ، تجعلنا نفهم معنىً قصده المتكلم ، ذلك المعنى الذي لم نفهمه من الظاهر ، بدون هذه القرينة التي انضمت إلى النص .

---

(١) سورة النور : ٣٢ .

ويتضح ذلك : بالتفرقة بين البيع والربا ، من حيث الحِلّ والحرمة ؛ فإن هذا الأمر يفهم من ظاهر الكلام ، بل من سياق الكلام وهو قوله تعالى : « ذلِكَ بأنّهُم قالُوا إنما البَيْعُ مِثْلُ الرِّبا » حيث عرف أن الغرض نفيُ التماثل ، وإثباتُ الفرق بينهما وأن تقدير الكلام : وأحل الله البيع ، وحرم الربا ، فأنى يتماثلان .

ولم يعرف هذا المعنى بدون تلك القرينة . فلو قيل ابتداء دون أن يدلنا صدر الآية على دعوى التماثل : (وأَحَلّ اللهُ البَيْعَ وَحَرّم الرِّبا) لم نستطع الحكم بأن الغرض إثبات التفرقة بين البيع والربا ، وأنهما غير متماثلين .

واعتبار اللفظ نصاً عن طريق انضمام قرينة لفظية ، تجعلنا نفهم معنىً قصده المتكلم ، لم يفهم من الظاهر بدون تلك القرينة ؛ هو ما نراه عند السرخسي ، حين يقرر في تعريف النص - كما مر - أنه : (مايزداد بياناً بقرينة تقترن باللفظ من المتكلم ، ليس في اللفظ مايوجب ذلك ظاهراً ، بدون تلك القرينة) .

موقف العلماء من الاتجاهين

لم يكن موقف العلماء من اتجاهي المتقدمين والمتأخرين واحداً فيما بعد .

١ - فمنهم من تابع المتقدمين فيما ذهبوا إليه ، غير ملتفت إلى ما جاء به المتأخرون .

٢ - ومنهم من سلك سبيل المتأخرين ودافع عن وجهة نظرهم فيما ذهبوا إليه .

٣ - ومنهم من سلك سبيل الحياد بين الاتجاهين ، واكتفى بعرض ما عند الفريقين .

أ - فممّن تابع المتقدمين ، وسلك نهجهم ، صدر الشريعة عبيد الله ابن مسعود ؛ فقد جاء في كتابه « التوضيح » قوله : (اللفظ إذا ظهر منه المراد ، يسمى ظاهراً بالنسبة إليه ، ثم إن زاد الوضوح بأن سيق الكلام له يسمى نصاً) .

وهذا الكلام من صدر الشريعة يدل بوضوح على التزام مذهب المتقدمين في هذه المسألة .

وقد فهم السعد التفتازاني ذلك من كلام صدر الشريعة ، حين قرر أن ظاهر كلامه المذكور مشعر بأن المعتبر في الظاهر ، ظهور المراد منه ، سواء أكان مسوقاً له أم لا ، وأن المعتبر في النص كونه مسوقاً للمراد[1] ...

ب - وممن سلك سبيل المتأخرين وحمل عبء الدفاع عن وجهة نظرهم فيماذهبوا إليه ، عبد اللطيف بن ملكفي شرحه لكتاب «المنار» للحافظ النسفي .

ولقد ظهر ذلك في محاولته الردّ على كلام عبد العزيز البخاري في «كشف الأسرار» فيما فهمه من كلام البزدوي .

وبيان ذلك : أن ابن ملك يرى في قول البزدوي عن النص بأنه : (ما ازداد وضوحاً على الظاهر بمعنى من المتكلم لا في نفس الصيغة ...) أن عبارة (بمعنى من المتكلم) أعم من كونه قرينة نطقية ، أو سوق كلام ، أو غيره ... ولو كانت زيادة وضوحه ، بانضمام قرينة نطقية تدل

---

(١) راجع « التوضيح » مع « التلويح (١/١٢٤) .

على أن قصد المتكلم ذلك المعنى ، لم يبق محتملا لتأويل ، وهو في حيز المجاز ، لتعين المراد حينئذ .

وأكثر من هذا : فابن ملك لا يسلّم أن الكل من العلماء ، غفلوا عن هذا التفريق ، فإن فخر الإسلام وصاحب «المنتخب» ، قالا في قوله تعالى : (فانكِحُوا ما طابَ لكم من النِساء مَثْنى وثلاثُ ورُباعَ :) إنه نص في بيان العدد ؛ لأنه سيق الكلام له .

وهذا يقتضي أن يكون عدم السوق شرطاً في الظاهر ، وإلا لما صح تعليلهما - أي فخر الإسلام وصاحب المنتخب - به .

وقال ابن ملك : (وإنما لم يذكروا عدم السوق في الظاهر ، اعتماداً على كونه مفهوماً من تعريف النص) [1] .

ج - أما سبيل الحياد بين الاتجاهين : فممن سلكه صاحب « التلويح » سعد الدين التفتازاني .

فقد جاء على كلام صدر الشريعة في الموضوع ، واكتفى بالحكم عليه بأنه متفق مع ما عليه المتقدمون ، ثم عرض لذكر ما عليه المتأخرون ، مبّيناً أن أقسام الواضح حسب اتجاه المتقدمين تكون متمايزة ، وحسب اتجاه المتأخرين تكون متباينة [2] .

---

(١) شرح « المنار » لابن ملك (٣٥٢/١) .

(٢) قال السعد بعد أن ذكر كلام صدر الشريعة : (وهذا هو الموافق لكلام المتقدمين وقد مثلوا للظاهر بنحو« يا أيها الناس اتقوا ربكم .. » الآية ، ونحو « الزانية

موقفنا من المسألة :

ونحن من جانبنا ، نؤيد البقاء على ما جرى عليه المتقدمون ، في التفرقة بين الظاهر والنص ، بازدياد الوضوح عن طريق قرينة لفظية تبرز معنىً عرف من مراد المتكلم ...

١ – وإذا كانت اللغة العربية نبراسنا الأول في فهم نصوص الأحكام ، فإن معنى النص لغة زيادة الظهور ، ومنه نصصت الدابة ، ومنصة العروس .. الخ كما هو واضح في مصادر العربية بما نقلناه عن الأئمة في هذا الصدد .

٢ – أما ما احتج به ابن ملك ، من أن القرينة في كلام البزدوي ، أعم من أن تكون نطقية أو غيرها ؛ فإن السرخسي – وهو من رجال القرن الخامس الذين عاصروا البزدوي وقد نقلنا كلامه من قبل – قد صرح بأن النص ما يزداد وضوحاً ، بقرينة تقترن باللفظ من المتكلم .

فإذا كان ابن ملك يريد أن لا يحصر القرينة بكونها لفظية ، إن في كلام السرخسي وأضرابه ما ينفي الذي أراده ابن ملك بعدم الحصر ؛ ذلك أن تلاقي كلام أهـــل الفترة الواحدة على أمر معيّن ، يقوي جانب الفهم الذي أرادوه ، ويبرز المعاني التي قصدوها في التعريفات ، عند ضبط مناهجهم في استنباط الأحكام .

٣ – ثم إن ابن ملك ، أراد أن يأخذ اشتراط عدم السوق في (الظاهر) ،

والزاني .. » الآية ونحو « السارق والسارقة .. » الآية . فتكون الأربعة – يعني أقسام الواضح – أقساماً متمايزة بحسب المفهوم واعتبار الحيثية ، متداخلة بحسب الوجود ، إلا أن المشهور بين المتأخرين أنها أقسام متباينة ، وأنه يشترط في الظاهر كونه مسوقاً للمعنى الذي يجعل ظاهراً فيه ... » انظر « التلويح على التوضيح » (١/١٢٤).

من كلام المتقدمين أنفسهم ؛ وذلك عن طريق مفهوم المخالفة [1] حيث فسّروا آية التعدد بأنها (نص) في بيان العدد ؛ لأنه سيق الكلام له .

وأحسب أن في منطوق كلام البزدوي ـ كما قدمنا ـ وكلام المعاصرين له بتأييد ما ذهبوا إليه من اللغة نفسها ، مايضعف مأخذ ابن ملك ويقوي جانب الأخذ بما درج عليه المتقدمون [2] .

التسلسل التاريخي لمسألة الظاهر والنص :

وهكذا يظهر مما تقدم أن النظرة إلى الظاهر والنص عند الحنفية من علماء الأصول ، قد مرّت في ثلاث مراحل :

الأولى : وهي التي تمتد إلى نهاية القرن الخامس ، حيث لايشترط في الظاهر عدم سوق الكلام للمعنى المراد .

الثانية : وهي التي بدأت بعد القرن الخامس ، حيث اشترط المتأخرون في الظاهر عدم سوق الكلام للمعنى المراد ، تفريقاً بينه وبين النص .

الثالثة : وهي المرحلة التي وجدت بعد وجود أصحاب هذا الرأي من المتأخرين حيث اختلفت ـ كما أسلفنا ـ نظرة الباحثين .

أ ـ فمن ملتزم لاتجاه المتقدمين .

ب ـ ومن ملتزم لاتجاه المتأخرين .

جـ ـ ومن محايد يعرض المسألة كما يراها الفريقان دون ترجيح [3] .

---

(١) مفهوم المخالفة ، كما سيأتي في مبحث الدلالات ، هو : إثبات نقيض حكم المنطوق للمسكوت لانتفاء القيد الذي قيد به ذلك الحكم ، والحنفية متفقون على عدم الأخذ بهذا المفهوم في نصوص الكتاب والسنة ، ويختلفون في الأخذ به في كلام الناس.

(٢) راجع ما سبق (ص ١٤٧ ـ ١٤٨) فما بعد .

(٣) انظر ماسبق (ص ١٦٠ـ ١٦١) فما بعد .

المطلب الثالث

المفسَّر

أما المفسَّر : فهو (اللفظ الذي يدل على الحكم دلالة واضحة ، لايبقى معها احتمال للتأويل ، أو التخصيص ، ولكنه ممايقبل النسخ في عهد الرسالة) .

وقد عبر عنه السرخسي بأنه (اسم للمكشوف الذي يعرف المراد به مكشوفاً على وجه لايبقى معه احتمال للتأويل) (١) .

وبهذا كان المفسَّر فوق الظاهر والنص وضوحاً ؛ لأن احتمال التأويل والتخصيص قائم فيها . أما المفسَّر فلايحتمل شيئاً من ذلك . ويتبدى هذا في كثير من نصوص الأحكام .

مثال ذلك قوله تعالى : (وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ) (٢) .

فلفظ (المشركين) وإن كان يحتمل التخصيص بأن يراد فئة منهم مثلًا دون أخرى إلا أن كلمة (كافة) تنفي أي احتمال للتخصيص بفرد أو فئة أو طائفة منهم ، فلا يكون الخروج من عهدة امتثال الأمر ، في

---

(١) راجع « أصول السرخسي » (١٦٥/١) .

(٢) سورة التوبة : ٣٦ .

قـــوله تعـالى : (وقاتلوا ...) إلا بقتال المشركين كافتهم ، دون أي استثناء .

وكذلك قوله جل وعلا في حدّ القـذَفة : (والّذينَ يرْمونَ المُحصنَاتِ ثمَّ لمْ يأتوا بأرْبعَةِ شُهداءَ فاجْلِدوهمْ ثمانينَ جَلدة ..)[1].

وقوله تعالى في عقوبة الزنا : (الزّانيةُ والزّاني فاجْلِدوا كلَّ واحدٍ منْهما مائةَ جَلْدَةٍ)[2].

فكل من كلمة (ثمانين) في الآية الأولى ، وكلمـة (مائة) في الآية الثانية عدد ، والعدد لايحتمل الزيادة ولا النقص[3] ، فهو من المفسّر ؛ لذا كانت الدلالة في الآية الأولى على وجوب جلد القاذف ثمانين جلدة ، وكانت الدلالة في الآية الثانية على وجوب جلد الزاني والزانية مائة جلدة ، دلالة واضحة قطعية ، لاتحتمل تأويلا ولاتخصيصاً . ولكن هذه الأحكام كلها ، كانت تحتمل النسخ في عهد الرسالة .

وهكذا يكون من المفسّر : العام إذا لحقه ما يمنع احتماله للتخصيص ، مثل قوله تعـالى : (فسَجَدَ الملائِكةُ كلُّهمُ أجمعون)[4] . فإن الملائكة جمعٌ عامٌ محتمل للتخصيص ؛ بأن يرد ما يدل على أن المراد بالملائكة الأكثرون منهم مثلا ، فانسد باب التخصيص بذكر الكل في قوله : (كلُّهم) ،

---

(١) سورة النور : ٤ .

(٢) سورة النور : ٢ .

(٣) وإن كان عدد « السبعين » تستعمله العرب للتكثير أحياناً .

(٤) سورة ص : ٧٣ ، الحجر : ٣٠ .

وذكر الكل احتمل تأويل التفرق بأن يكونوا قد سجدوا متفرقين ، فقطع ذلك بقوله تعالى : (أجمعون) فصار مفسراً [١] .

ومن المفسر أيضاً : الصيغة التي ترد مجملة ، ثم يلحقها بيان تفسيري قطعي من الشارع يبينها ويزيل إجمالها ، حتى تصبح مفسرة لاتحتمل التأويل .

وذلك كقوله تعالى : (إنَّ الإنسانَ خُلِقَ هَلوعاً إذا مسَّهُ الشرُّ جزوعاً وإذا مسَّهُ الخيرُ منوعاً [٢]) .

فقد سئل أحمد بن يحيى ما الهلع ؟ فقال : قد فسره الله ولايكون تفسيرٌ أبينَ من تفسيره .

وكقوله تعالى : (وأَقيمُوا الصَّلاةَ وآتوا الزَّكاة) [٣] (ولله على النَّاس حِجُّ البَيْتِ من استطاعَ إليهِ سَبيلًا) [٤] (يا أيُّها الذينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيكُم الصِّيامُ) [٥] .

فألفاظ الصلاة ، والزكاة ، والحج ، والصيام ، ألفاظ مجملة لها معان لغوية ، واستعملها الشارع في معان خاصة ، فأصبح لها إلى جانب المعاني اللغوية ، معانٍ شرعية ، وجاءت الآيات الكريمة على ذكرها مجملة غير مفصَّلة فبينها رسول الله ﷺ ، وفصَّل معانيها بأقواله وأفعاله ؛ فصلى وقال : « صلوا كما رأيتموني أصلي » [٦] وحج وقال : « لتأخذوا عني

---

(١) راجع « أصول البزدوي » مع « كشف الأسرار » (١/٥٠) .
(٢) سورة المعارج : ١٩ — ٢١ .
(٣) سورة البقرة : ٤٣ ، ٨٣ ، ١١٠ . النساء : ٧٧ .
(٤) سورة آل عمران : ٩٧ .
(٥) سورة البقرة : ١٨٣ .
(٦) رواه البخاري .

مناسككم »[1] الخ . وكُتب في الزكاة ماكُتب وبيّن حدود الصيام . فأصبحت هذه المجملات من المفسَّر .

وهكذا كل (مجمل) في الكتاب ، يصبح (مفسراً) بعدأن يبينه القرآن أو السنة القولية ، أو الفعلية بياناً قاطعاً ، ويكون هذا البيان جزءاً مكملاً وذلك ما يسمى اليوم بالتفسير التشريعي ؛ وهو الذي يصدر عن المشرع نفسه تفسيراً لقانون سابق[2] .

وبيان الكتاب أمانة ، قُلدها نبينا صلوات الله وسلامه عليه بقوله تعالى : (وأنزَلنا إليكَ الذِكْرَ لتُبَيِّنَ للنّاسِ ما نُزِّلَ إليهِم »[3] .

وهكذا يكون للمفسَّر موردان :

---

(١) رواه أحمد ومسلم والنسائي من حديث جابر بن عبد الله في رمي جمرة العقبة : « رأيت النبي صلى الله عليه وسلم يرمي الجمرة على راحلته يوم النحر ويقول : لتأخذوا عني مناسككم ، فإني لا أدري لعلي لا أحـج بعد حجتي هذه » وفي رواية « لتأخذوا مناسككم » وقال الإمام النووي عنـد شرح الحديث : (فهذه اللام لام الأمر ، ومعناه : خذوا مناسككم ... وتقديره: هذه الأمور التي أتيت بها في حجتي من الأقوال والأفعال والهيئات ، هي أمور الحج وصفته،وهي مناسككم . فخذوها عني واقبلوها، واحفظوها واعملوا بها ، وعلموها الناس) ثم قال الإمام النووي : (وهـذا الحديث أصل عظيم من مناسك الحج ، وهونحو قوله صلى الله عليه وسلم في الصلاة :« صلوا كما رأيتموني أصلي ») شـرح النووي على مسلم (٩/٤٥) وانظر : « السنن الكبرى » للبيهقي (٥/١٣٠) «منتقى الأخبار» مع « نيل الأوطار »(٥/٧٠) هذا : وفي « فتح الباري » للحافظ ابن حجر قال صلى الله عليه وسلم : « خذوا عني مناسككم » (٣/٢٦٤) .

(٢) راجع ماسبق ص : ١١٣ .

(٣) سورة النحل : ٤٤ .

أحدهما : المورد المستفاد من الصيغة نفسها ، بحيث لاتحتمل التأويل أو التخصيص .

والثاني : المورد المستفاد من بيان تفسيري قطعي ، ملحق بالصيغة ، صادر ممن له سلطة البيان ؛ شأن المجمل الذي بينته السنة بياناً قاطعاً .

ولقد أوضح ذلك البزدوي عندما عرف المفسّر فقال : (وأما المفسر فما ازداد وضوحاً على النص سواء أكان بمعنى في النص أم بغيره ، بأن كان مجملًا فلحقه بيان قاطع فانسد به باب التأويل ، أو كان عاماً فلحقه ما انسد به باب التخصيص) [1] .

حكم المفسّر :

وحكم المفسّر : وجوب العمل بما دل عليه قطعاً ، حتى يقوم الدليل على نسخه ، فالمفسر : لامجال لأن يصرف عن ظاهره ويراد منه معنى آخر ؛ إذ لايقبل التأويل ولا التخصيص ، وإنما يحتمل النسخ والتبديل ، وذلك إذا ما دل عليه حكماً من الأحكام الفرعية التي تقبل التبديل . وما لم يقم دليل على النسخ ، فوجوب العمل بالمفسّر قائم .

وحري بنا ان نلاحظ أن النسخ لا يكون إلا بكتاب أو سنة [2] ،

---

(١) راجع « أصول البزدوي » مع « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري (١/٥٠) .

(٢) وهذه السنة يجب عند الحنفية أن تكون متواترةأو مشهورة ... على تفصيل عندالعلماء حول التناسخ بين نصوص الكتاب ونصوص السنة يرىفي موضعه من مباحث النسخ في أصول الفقه والتفسير . وانظر للمؤلف:« مصادر التشريع الاسلامي ومناهج الاستنباط » ص ١٢٦ — ١٣٥ من مباحث النسخ .

وما دام الأمر كذلك ؛ فمجال النسخ فترة حياة النبي ﷺ إذ لا وحي منزل ، ولا سنة محدثة إلا في تلك الفترة .

أما بعد وفاته عليه الصلاة والسلام : فجميع نصوص الكتاب والسنة محكمة ، لا تقبل النسخ أو الإبطال .

وهكذا يمكن القول بأن كل ما يقوله العلماء عن احتمال النسخ بالنسبة للمفسر ، أو غيره من : نص ، أو ظاهر ، فمجاله تلك الفترة الزمنية المباركة ، وقد انتهى الأمر بانتهائها ؛ لأنه لا توجد بعد الرسول ﷺ سلطة تشريعية ، تملك نسخاً أو تبديلاً ، واجتهادات الفقهاء التي تأتي من بعد ، لا تمنع الاحتمال ، حتى الإجماع ؛ فانه لا ينشيء حكماً وإنما يكشف عن حكم .

هذا : ومن الواضح أن دلالة المفسر على الحكم ، أقوى من دلالة النص ومن دلالة الظاهر عليه ؛ وما دام الأمر كذلك : فهو يقدم على أي واحد منها اذا حصل نوع من التعارض ، ويحمل كلٌّ من النص والظاهر عليه [1] .

●●●●

---

(١) انظر « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري (١/٤٤) «المنار» وشروحه (١/٣٥١) فما بعدها .

المطلب الرابع



أما المحكَم : فهو (اللفظ الذي دل على معناه ، دلالة واضحة قطعية ، لا تحتمل تأويلًا ولا تخصيصاً ولا نسخاً حتى في حياة النبي ﷺ ، ولا بعد وفاته بالأولى) وذلك كقوله سبحانه : (واللَّهُ بِكُلِّ شيءٍ عليمٌ) فقد ثبت بالدليل المعقول ، أنه وصف دائم أبداً لا يجوز سقوطه .

والمحكَم : مأخوذ من أحكم : بمعنى أتقن ، يقال : بناء محكم : أي مأمون الانقضاض وقيل : هو من قول القائل : أحكمت فلاناً عن كذا ، أي رددته ومنعته ، ومنه قول احدهم :

أبني حنيفة أحكِموا سفهاءَكم إني أخاف عليكمو أن أغضبا

ومنه أيضاً حَكَمة [1] الفرس ، سميت بذلك لأنها تذللها لراكبها حتى تمنعها من الجماح . وفي « النهاية » لابن الأثير من حديث ابن عباس :

---

(١) الحكمة : بفتح الحاء والكاف. حديدة في اللجام تكون على أنف الفرس وحنكه تمنعه من مخالفة راكبه .

« قرأت المحكم على عهد رسول الله ﷺ » يريد المفصّل من القرآن ؛ لأنه لم ينسخ منه شيء[1] .

قال السرخسي : (فالمحكم ممتنع من احتمال التأويل ، ومن أن يرد عليه النسخ ولهذا سمى الله تعالى المحكمات أم الكتاب : أي الأصل الذي يكون المرجع اليه بمنزلة الأم للولد ، فانه يرجع اليها)[2] .

فالمحكم ، لا يحتمل التأويل بارادة معنى آخر ، إن كان خاصاً ، ولا التخصيص بارادة معنى خاص ، ان كان عاماً ؛ لانه مفصل ومفسّر تفسيراً ، لا يتطرق معه أيّ احتمال .

أما النسخ : فإنه لايحتمله في حياة النبي ﷺ التي هي فترة التنزيل وعهد الرسالة ولا بعدها .

ويبدو الإحكام في حالتين :

أولاهما :

أ — أن يكون الحكم الذي دل عليه اللفظ ، حكماً أساسياً من قواعد الدين ؛ كالايمان بالله تعالى ووحدانيته ، والايمان بملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، والإخبار بما كان أو يكون .

ب — أو أن يكون ذلك الحكم من أمهات الفاضل ، وقواعد الأخلاق التي يقرها العقل السليم ، والتي لاتختلف باختلاف الأحوال ؛ كالعدل ، وبر الوالدين ، وصلة الرحم والوفاء بالعهد .

---

(١) راجع « النهاية » (١/٢٦٤) .

(٢) راجع « أصول السرخسي »(١/١٦٥)قالوا : وسميت مكة أم القرى لأن الناس يرجعون إليها في الحج وفي آخر الأمر .

الثانية : أن يكون ذلك المدلول حكماً جزئياً ، ولكن وقع التصريح بتأبيده ودوامه .

وذلك كما في قوله تعالى في تحريم نكاح أزواج النبي ﷺ من بعده : (وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللهِ وَلَا أَنْ تَنكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِن بَعْدِهِ أَبَداً) (١) .

وقوله جل وعلا في قاذفي المحصنات وعدم قبول شهادتهم : (وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَداً) (٢) .

وقول الرسول ﷺ في شأن المتعة : « إني كنت أذنت لكم في الاستمتاع من النساء ، وإن الله قد حرم ذلك إلى يوم القيامة ، فمن كان عنده منهن شيء فليخل سبيله ولا تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً »(٣) .

وقوله عليه السلام : « الجهاد ماض مذ بعثني الله إلى أن يقاتل آخر امتي الدجال »(٤) .

فقد اقترن بكل نص من هذه النصوص ما أفاد تأبيد الحكم الذي اشتمل عليه .

---

(١) سورة الأحزاب : ٥٣ .

(٢) سورة النور : ٤ .

(٣) أخرجه أحمد ومسلم من رواية سبرة الجهني ، وانظر : « منتقى الأخبار » مع « نيل الأوطار » (٦/١٤٣) .

(٤) من حديث أنس بن مالك الذي أخرجه أبو داود وحكاه أحمد في رواية ابنه عبد الله ، وانظر : «منتقى الأخبار» مع « نيل الأوطار » (٧/٢٢٥) « تخريج أحاديث البزدوي » للقاسم ابن قطلوبغا (لوحة ٧) مخطوطة دار الكتب المصرية .

المحكم لذاته والمحكم لغيره :

لقد علم مما سبق ، أن عدم قابلية النسخ ، يكون أحياناً من ذات النص ، وأحياناً من خارج النص .

أما من ذات النص : فكما في الأمثلة السالفة الذكر .

وأما من خارج النص : فيكون لانتهاء عهد الرسالة ، بوفاة النبي ﷺ من غير أن يثبت نسخ ، وفترة النسخ محدودة بانقطاع الوحي كما بينا من قبل .

ففي الحالة الأولى : يكون المحكم محكماً لذاته ، لأن الإحكام جاء من ذات النص .

وفي الحالة الثانية : يكون محكماً لغيره ؛ لأن الإحكام جاء من خارج النص ، وهذا يشمل الأقسام الأربعة للواضح . قال عبد العزيز البخاري في الكشف : (ثم انقطاع احتمال النسخ ، قد يكون لمعنى في ذاته بأن لا يحتمل التبدل عقلاً كالآيات الدالة على وجود الصانع وصفاته جل جلاله ، وحدوث العالم . وهذا يسمى محكماً لعينه .

وقد يكون بانقطاع الوحي ، بوفاة النبي ﷺ ، ويسمى هذا محكماً لغيره ، وهذا النوع يشمل الظاهر والنص والمفسّر والمحكم[1]) ؛ لأن كل واحد من الظاهر والنص والمفسّر أصبح محكماً من حيث انقطاع احتمال النسخ .

---

(١) « كشف الأسرار » (١/٥١) . وراجع « التوضيح » (١/١٢٦) .

حكم المحكم :

وحكم المحكم : أنه يجب العمل به قطعاً ، فلا يحتمل صرفه عن ظاهره إلى أي معنى آخر ، كما أنه لايحتمل النسخ والإبطال .

ومن هنا كانت دلالته على الحكم ، أقوى من جميع الأنواع السابقة ، فاللفظ مسوق لبيان هذا الحكم ، والاحتمال بجميع أنواعه منتف عنه . لذا كان طبيعياً أن يقدّم على أي نوع من أنواع الواضح يتعارض معه ، ويُحْمَلَ ذلك النوع الآخر عليه .

تفاوت المراتب وأثره :

وهكذا يتبين لنا بعد البحث ، أن أقسام الواضح عند الحنفية ليست على درجة واحدة في الوضوح ، وإنما هي متفاوتة المراتب في ذلك .

فأقواها المحكم ، ويليه المفسّر ، ثم النص ، ويأتي بعده الظاهر .

وإنما تظهر ثمرة هذا التفاوت عند التعارض ؛ حيث يقدم الأقوى من المتعارضين كما سيأتي .

ونود أن نقرر أن التعارض المقصود هنا هو التعارض الظاهري ، وهو الذي يكون مرده نظر الناظر وبحثه ، أما التعارض الحقيقي: فمنتف عن نصوص هذه الشريعة في ذاتها ، ولا يجوز أن نحمّل الشريعة أمراً عائداً إلى الباحث نفسه لا إليها هي ، علماً بأن نصوصها منزهة عن العبث والتناقض .

أنموذج لأقسام الواضح الأربعة :

حاول بعض الأصوليين أن يقدم أنموذجاً لأقسام الواضح الأربعة في نص من النصوص .

وكان النص هو قوله تعالى : (فَسَجَدَ الملائِكَةُ كُلُّهُم أَجْمَعُون)[1] حيث قرروا أنه يصلح نظيراً لمراتب الوضوح في الأقسام الأربعة باعتبارات أربعة :

فهو (ظاهر) - كما يقولون - باعتبار دلالته على سجود الملائكة ؛ لأن السجود لفظ خاص يحتمل التأويل ، وذلك بأن يراد به نوع من الانحناء أو الخضوع ، وليس السجود الحقيقي .

وهو (نص) : باعتبار دلالته على أن كل الملائكة قد سجدوا ؛ فقد ازداد وضوحاً على الظاهر بمعنى من المتكلم ، لأنه سيق لبيان أنه لم يخرج عن طاعة الله في أمره بالسجود إلا إبليس .

وهو (مفسَّر) باعتبار دلالته على قطع الاحتمال ؛ فلقد كان محتملاً أن يكون الملائكة قد سجدوا متفرقين ، فقطع هذا الاحتمال بقوله تعالى : (أجمعون) .

وقالوا : إنه (محكم) باعتباره إخباراً عن حادث وقع ، وأخبار الشارع لاتقبل النسخ والإبطال .

ولكن البعض الآخرين لم يرتضوا ذلك ، واعتبروا أن التمثيل بالآية للأقسام الأربعة غير منطبق عليها كلها .

مدى شمول التفسير – كما أردناه – للأقسام الأربعة :

أما شموله للظاهر والنص : فواضح ؛ ذلك أن دلالتها على الحكم –

---

(١) راجع « كشف الأسرار » شرح البزدوي (٥١/١) « التلويح » على « التوضيح » (١٢١/١) « أصول التشريع الاسلامي » للأستاذ علي حسب الله (ص ٢١٦) .

وإن كانت قطعية – فإن القطع هنا مراد به معناه الأعم ، وهو عدم الاحتمال الناشيء عن دليل ، فالاحتمال واقع وإن كان بعيداً ، وهو في الظاهر أبعد منه في النص .

فإذا كانت الحاجة إلى التفسير ، تبدو واضحة عند وجود الاحتمال ، فإن هذا – كما يرى – منطبق على الظاهر والنص ؛ إذ احتمال التأويل في الخاص وصرفه عن معنى إلى معنى آخر قائم ، كما أن احتمال التخصيص في العام قائم أيضاً .

أما في المفسر والمحكم : فالاحتمال منتف ، إذ أن كلاً منهما يدل على الحكم قطعاً ، والقطع هنا مراد به معناه الأخص ، وهو عدم الاحتمال أصلاً . فهما لايحتملان تأويلاً ولا تخصيصاً .

ومسألة احتمال النسخ – بشروطه – في المفسر ، ذات علاقة بالتاريخ لتحديد المتقدم والمتأخر ، من حيث معرفة نزول الكتاب ، أو حدوث السنة القولية أو العملية الصالحة للنسخ عند من يقول بذلك ، ليعلم الناسخ من المنسوخ .

أما من حيث دلالة المفسّر والمحكم على المعنى : فما داما يدلان عليه دلالة قطعية لاتحتمل تأويلاً ولا تخصيصاً ، فلن نجد بين أيدينا في هذين القسمين من أقسام الواضح إلا حالة التعارض الظاهري بينهما .

ومن الممكن أن ندخل ذلك في نطاق التفسير – كما أردناه – لأن التعارض بينهما قد ينتج حالة من الابهام تزول بمعرفة الأقوى ، فيقدم المحكم على المفسّر . وإنما قلنا : (تجوُّزا) لأن الترجيح بعد التعارض ، قد يبدو قضاء على النص ، وليس تفسيراً للنص .

غير أن الذي يدعونا إلى ذلك : هو أن حالات الإبهام التي تنشأ من هذا التعارض الظاهري ، بين النصوص في حالاتها المختلفة ، قد أسهمت في أسباب الاختلاف بين الفقهاء إلى حد كبير ، نتيجة اختلاف الفهوم والمدارك ، ومدى الاحاطة بالدليل .

كما أن إثبات التعارض ، ثم إزالته عن طريق الحكم بالنسخ ، أو التوفيق بين النصوص : كان ذا أثر واضح ، في مسالك الاستنباط عند أئمة الفقه في شريعة الإسلام .



المطلب الخامس

أثر التفاوت بين الأقسام بتقديم أقواها عند التعارض

أشرنا فيما سلف إلى أن التفاوت بين أقسام الواضح إنما يظهر أثره عند التعارض ، حيث يقدّم الأقوى من المتعارضين ، ويحمل الآخر عليه . ولذلك صور تبدو فيما نقدم من النماذج التالية :

أولاً — تعارض الظاهر مع النص :

أ ـ من حالات تعارض النص مع الظاهر في نصوص الكتاب : ماجاء في شأن حلّ الزواج بالنساء غير المحرمات دون تحديد بعدد ، مع ما جاء في تحديد ما يحل منهن بأربع زوجات .

ففي سورة النساء ، بعد أن ذكر الله تعالى المحرمات من النساء قال سبحانه : (وَأُحِلَّ لَكُمْ ما وَراءَ ذلِكُمْ أَنْ تَبتَغُوا بِأَمْوالِكُمْ مُحْصِنينَ غيرَ مُسافِحينَ[1]) . وقال سبحانه في آية أخرى : (وَإِنْ

---

(١) قال الله تعالى : « حرمت عليكم أمهاتكم ، وبناتكم ، وأخواتكم ، وعماتكم ، وخالاتكم ، وبنات الأخ ، وبنات الأخت ، وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم ، وأخواتكم من الرضاعة ، وأمهات نسائكم وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن ؛ فإن —

خِفْتُمْ ألا تُقْسِطوا في اليتامى فانكِحُوا ما طابَ لكُمْ مِنَ النِّساء مَثْنَى وَثُلاثَ وَرُباع) .

فالآية الأولى : تدل على حل نكاح غير المحرمات المذكورات قبلًا دون تحديد عدد ، وهذه الدلالة من قبيل (الظاهر) ، فيجوز للرجل بمقتضى عموم هذا الظاهر ، أن يجمع في عصمته أكثر من أربع زوجات .

والآية الثانية : (نص) في اقتصار الحل على الأربع ، فتحرم الزيادة على هذا العدد .

وهكذا يقع التعارض ، فيما وراء الأربع ، فهو حلال في الآية الأولى . حرام في الآية الثانية .

وفي هذه الحالة يقدم الأقوى : فيرجح النص - وهو تحديد الحل بأربع وتحريم ما وراءها - على الظاهر الذي لم يحدد الحلال من الزوجات بعدد ، ويحمل الثاني على الأول ، لأن النص سيق أصالة لإفادة هذا الحكم : وهو تحديد ما يحل للمسلم بأربع .

ومن هنا كان من المقرر شرعاً ، أنه لايجوز للمسلم أن يجمع في عصمته ، أكثر من أربع زوجات .

وقيل : الآية الأولى (نص) في اشتراط المهر ، والآية الثانية من قبيل

- لم تكونوا دخلتم بهن فلاجناح عليكم ، وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم ، وأن تجمعوا بين الأختين إلا ما قد سلف إن الله كان غفوراً رحيما . والمحصنات من النساء إلا ماملكت أيمانكم ، كتاب الله عليكم ، وأحل لكم ما وراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم محصنين غير مسافحين ، فما استمتعتم به منهن فآتوهن أجورهن فريضة ولاجناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة إن الله كان عليما حكيما » . [سورة النساء الآيتان : ٢٣ - ٢٤]

(الظاهر) في عدم اشتراطه ؛ لأن الكلام ساكت عن ذكره ومطلق عنه ، فيترجح النص ويجب المال .

ب - ومن أمثلة ذلك من الكتاب أيضاً [١] قوله تعالى : (والوالِداتُ يُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كامِلَيْنِ) [٢] مع قوله سبحانه في آية أخرى : (وَحَمْلُهُ وفِصالُهُ ثلاثونَ شَهْراً) [٣] .

فالآية الأولى تعطي - بما سيقت له - أن مدة الرضاع مقدرة بحولين ، وهذا (نص) . والآية الثانية تعطي أن هذه المدة ثلاثون شهراً ؛ لأنها سيقت لبيان منة الوالدة على الولد بدليل أول الآية « وَوَصَّيْنا الإنْسانَ بِوالِدَيْهِ إحْساناً ، حَمَلَتْهُ أُمهُ كَرْهاً وَوَضَعَتْه كَرْهاً » وهذا (ظاهر) .

وبتقديم النص على الظاهر ، ترجح الآية الأولى على الثانية وتكون مدة الرضاع حولين . واعتبار مدة الرضاع حولين كاملين هو قول الصاحبين . والمثال الذي بين أيدينا للتعارض بين الظاهر والنص مستقيم على قولهما .

أما أبو حنيفة : فمدة الرضاع عنده ثلاثون شهراً . والتقييد بحولين في الآية الأولى محمول في نظره على استحقاق الأجر ؛ لأن المطلّقة إذا طلبت أجرة الرضاع بعد حولين لايجبر الزوج على الإعطاء . ولو وقع ذلك في الحولين ، يجبر على الإعطاء .

فقوله تعالى : (يُرْضِعنَ أَوْلادهُنَّ حَوْلَيْنِ) أي لمن أراد من الآباء أن يتم الرضاعة بالأجرة ، وهذا لايقتضي أن انتهاء مدة الرضاعة

---

(١) راجع « كشف الأسرار » شرح المصنف النسفي على المنار (١٤٦/١) .

(٢) سورة البقرة : ٢٣٣ .

(٣) سورة الأحقاف : ١٥ .

مطلقاً يكون بالحولين .. بل هو مدة استحقاق الأجر بالارضاع [1] .

والراجح عندنا ما ذهب إليه الصاحبان ؛ لأن الحمل غير الفصال ، والمجموع للحمل والفصال ثلاثون شهراً ، وليس هنالك ما يقوي حمل التقييد بالحولين في الآية الأولى على استحقاق الأجر [2] . والجنوح إلى غير المعنى الظاهر للآية يحتاج إلى دليل صالح لذلك .

ج - ويرى عبد العزيز البخاري صاحب « كشف الأسرار » ، أن مما يصلح مثالاً للتعارض بين الظاهر والنص من السنة قوله عليه الصلاة والسلام : « لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب » [3] مع قوله : « من كان له إمام فقراءة الإمام له قراءة » [4] .

فالنص الأول (ظاهر) في نفي الجواز عموماً في كل صلاة ، فيتناول صلاة المقتدي والمنفرد ، وذلك أخذاً من نفي الجنس المفهوم من (لا) . والثاني (نص) في الجواز ؛ لأنه أشد وضوحاً في إفادة معناه ، لأن استعمال (لا) لنفي الفضيلة ، واستعمال العام في بعض مفهوماته شائع ذائع .

وإذا كان الأمر كذلك ، وقع التعارض في حق المقتدي ، فيعمل

---

(١) راجع « فتح القدير » (٣/٥-٦) .

(٢) انظر « الهداية » مع « فتح القدير » و « العناية » و « حاشية سعدي جلبي » (٣/٦) .

(٣) رواه أحمد وأصحاب الكتب الستة بلفظ «لاصلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب ».

(٤) روي مسنداً من طرق كلها ضعاف والصحيح أنه مرسل . « منتقى الأخبار» مع « نيل الأوطار » (٢/٢٢٨) وانظر ما يأتي في الحاشية رقم (٢) من ص ١٩٢ .

بالنص ويحمل الأول وهو « لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب » على المنفرد ، أو على نفي الفضيلة [1] .

هذا : والمسألة التي يتضمنها مثال صاحب الكشف - وهي حكم قراءة المأموم خلف الإمام - أمر تشعبت فيه المسالك وتعددت فيه الآراء . وجماع أقاويل الفقهاء فيه ثلاثة :

١ - وجوب قراءة المأموم خلف إمامه ، فيما يجهر به وفيما لايجهر : سواء أسمع المؤتم قراءة الإمام أم لم يسمعها . ذهب إلى ذلك مكحول والأوزاعي ، والشافعي ، وأبو ثور .

٢ - وجوب قراءة المأموم خلف إمامه ، في الصلاة السرية ، دون الجهرية وبذلك قال الزهري ، ومالك ، وابن المبارك ، وأحمد بن حنبل ، وإسحاق .

٣ - عدم القراءة خلف الإمام مطلقاً ، جهر الإمام ، أو أسر ، وإليه ذهب سفيان الثوري والحنفية [2] .

وهذا القول الأخير ، هو الذي دافع عنه صاحب « كشف الأسرار » في المثال المتقدم الذي جاء به رداً على المخالفين ، حيث اعتبر حكم القراءة خلف الإمام دائراً بين حديثين : أحدهما نص ، والآخر ظاهر ، وطبيعي أن يقدم النص على الظاهر ويحمل الظاهر عليه .

غير أن الفريق الآخر ، يجيب على حجة الحنفية بأن حديث « فقراءة

---

(١) راجع « كشف الأسرار » شرح « أصول البزدوي » (١/٤٩) .

(٢) راجع « معالم السنن » للخطابي (١/٢٠٥ — ٢٠٨) « فتح القدير » مع « الهداية » (١/٢٣٨ — ٢٤٠) .

الإمام له قراءة » عام ؛ لأن القراءة مصدر مضاف ـ وهو من صيغ العموم ـ وحديث قراءة الفاتحة خاص . فلا معارضة ، ويبنى العام على الخاص ، وصلاة المأموم صلاة حقيقية فتنتفي عند انتفاء القراءة .

والذي نرتضيه ، هو ما ذهب إليه القائلون بالقراءة ، حيث يحمل العام على الخاص في هذه الحالة ، خصوصاً وأن أحاديث صحيحة عدة ، قضت بوجوب فاتحة الكتاب في كل ركعة ، دون تفريق بين إمام ومأموم [1].

وهذه المجموعة من النصوص ، صحيحة تجعل البراءة من عهدة قراءة الفاتحة ، فيما نرى ، صعبة المنال ، ما دام دليل الترك لم يتوفر له ما توفر لتلك الأدلة .

ذلك أن الحديث المحتج به على عدم القراءة حوله كلام من ناحية السند ، وأقوى ما فيه أن يعتبر مرسلاً [2] ، وقد أخذ الحنفية به لأنهم يعملون بالمرسل من الأحاديث .

---

(١) من هذه النصوص ما أخرجه الإمام أحمد وغيره من قوله صلى الله عليه وسلم : « لا تقرأ صلاة لا يقرأ فيها بأم القرآن» وقوله : «من صلى صلاة لم يقرأ فيها بأم القرآن فهي خداج » وقوله : « لا صلاة إلا بقراءة فاتحة الكتاب فما زاد » . .

(٢) المعروف عند المحدثين: أن (الحديث المرسل) هو: ما رواه التابعي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قولاً أو فعلاً أو تقريراً، صغيراً كان التابعي كالزهري ويحيى بن سعيد الأنصاري ، أو كبيراً كعبيد الله بن عدي بن الخيار ، وقيس بن أبي حازم ، وسعيد بن المسيب ، والذي اشتهر عند الأصوليين والفقهاء: أن المرسل يشمل المنقطع ، وهو ماسقط منه راو واحد قبل التابعي ، كما يشمل المعضل وهو ما سقط منه اثنان على التوالي . انظر : « اختصار علوم الحديث » للحافظ ابن كثير ، ص : ٣١ ، « نزهة النظر » شرح « نخبة الفكر » لابن حجر العسقلاني ، ص ٢٧ « تدريب الراوي » للسيوطي شرح « تقريب النووي » ، ص : ١١٧ — ١١٨ .

وهكذا يبدو أن عبد العزيز البخاري ، لو سلم له المثال من ناحية الفقه والدراية ؛ فإن قوة الدليل لم تسعفه من ناحية الرواية حين أتى بالحديثين المذكورين ليضرب بهما مثلاً للتعارض في السنة بين الظاهر والنص وتقديم الأقوى منهما . فالحديث الأول ـ وهو حديث وجوب الفاتحة ـ يرويه أحمد وأصحاب الكتب الستة ، وتدعمه نصوص صحيحة أخرى .

والحديث الثاني « فقراءة الإمام له قراءة » حوله قيل وقال ، وأقوى ما فيه أنه (مرسل) . وعلى ذلك لايكون للمثال ما يجعله في موطن القوة وسلامة التطبيق . على قبول أن يكون بين النصين حمل للعام على الخاص – كما سبق – .

ثانياً ــ تعارض المحكم مع النص

ويوردون لتعارض المحكم مع النص قوله تعالى في سورة النساء: (وإنْ خِفتُمْ

ــ ولقد ذكر الحديث الذي نحن بصدده ، المجد بن تيمية في « منتقى الأخبار » من رواية عبد الله بن شداد ثم قال : وقد روي مسنداً من طرق كلها ضعاف ، والصحيح : أنه مرسل .

وذكر ابن حجر في « فتح الباري» أنه ضعيف عند الحفاظ ، وأنه قد أعل من قبل الدارقطني وغيره (١٦٤/٢) .

أما الزيلعي في «نصب الراية» (٦/١) فقد أطال الكلام في تخريجه للحديث، وذكر طرقه، وأوضح ما فيها من ضعف أو علة أو إرسال ، وما يمكن أن يقوي بعضه بعضاً من تلك الطرق . وحكى في مقدمة ذلك حكم الدارقطني الذي أشار إليه صاحب الفتح .

وقد نقل الشوكاني في « نيل الأوطار » (٢٢٨/٢) ما قاله الدارقطني وهو : أنه لم يسند الحديث إلى موسى بن أبي عائشة غير أبي حنيفة والحسن بن عمارة ، وهما ضعيفان ، وأن الصواب إرساله إذ قد رواه سفيان الثوري، وشعبة ، وإسرائيل، وسفيان بن عيينة وغيرهم عن موسى بن أبي عائشة عن عبد الله بن شداد مرسلاً عن النبي صلى الله عليه وسلم .

ألا تُقسِطُوا في اليتامى فانكِحُوا ما طابَ لكُم من النِساء مثنى وثُلاثَ ورُباعَ ..) مع ما جاء في شأن زوجات الرسول ﷺ من قوله سبحانه : (وَما كان لَكُم أنْ تُؤْذُوا رَسولَ اللهِ ولا أنْ تَنكِحُوا أزْوَاجهَ مِنْ بَعْدِهِ أبَداً) [١] .

فالأول وهو قوله تعالى : (فانكِحوا ما طاب لكُم ..) الآية - نص في إباحة أربع زوجات . وذلك يشمل زوجات الرسول ﷺ ، بعد وفاته .

غير أن الثاني وهو قوله سبحانه : (وما كانَ لَكُمْ ..) الآية ، دل على تحريم الزواج بإحداهن بعد وفاته ، والنص على التأبيد جعله محكماً لايحتمل النسخ والتبديل ، فيقدم على النص في العمل بموجبه ، ويحمل النص عليه .

على أن بعض الفضلاء قد جعل الآية تتردد بين النص والظاهر [٢] فاعتبر من أمثلة تعارض المحكم مع النص أو الظاهر قوله تعالى : (وأُحِلَّ لَكُمْ ...) الآية ثم أتى بآية الأحزاب للمحكم .

ومعلوم أن العلماء يسوقون قوله تعالى : « وأُحِلَّ لكم ...) الآية ، كما رأينا ، مثالاً للظاهر في حل ما زاد على الأربع من غير المحرمات ، حيث يعارضه قوله سبحانه : (فانكِحُوا ما طابَ لكم من النساءِ مَثْنى وثلاثَ ورُباع) وهو نص في الاقتصار على أربع زوجات .

---

(١) سورة الأحزاب : ٥٣ .

(٢) انظر « سلم الوصول » لعمر عبد الله (ص/٢٢٣) الطبعة الثانية .

وهكذا تكون الآية الكريمة على رأي أولئك قد استخدمت ظاهراً في مقابلة النص ، ونصاً في مقابلة المحكم .

وإذا كان الأمر كذلك ، فلعل آية التعدد - وهي نص - في تحديد ما أحله الله من الزوجات الحرائر بأربع : أولى بالتمثيل للتعارض بين المحكم والنص من آية حل ما زاد على الأربع ، في مقابلة آية الأحزاب المحكمة في تحريم الزواج بأي من زوجات الرسول عليه السلام بعد وفاته .

وبذلك نكون قد قدمنا أنموذجاً سليما للتعارض بين النص والمحكم .

فآية التعدد نص في حل الأربع من غير المحرمات ، وآية الأحزاب محكمة في شأن زوجات النبي ﷺ ، فيقدم المحكم على النص ، ويحمل النص عليه .

ثالثاً — التعارض بين النص والمفسر

وقد مثّل بعض الأصوليين للتعارض بين النص والمفسّر من السنة ، بروايتين لحديث ورد في شأن وضوء المستحاضة للصلاة [1] .

أما الرواية الأولى : فهي التي جاءت عن عروة عن عائشة قالت : « وجاءت فاطمة بنت أبي حبيش إلى رسول الله ﷺ فقالت : إني أستحاض فلا أطهر ، أفأدع الصلاة ؟ قال : لا إنما ذلك عِرق وليس بالحيضة ، فاجتنبي الصلاة أيام محيضك ، ثم اغتسلي وتوضئي لكل صلاة

(١) « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري (٥١/١) ابن ملك على « المنار » (٢٥٨/١) « نور الأنوار » للميهوي (١٤٥/١ — ١٤٦) .

وصلي وإن قطر الدم على الحصير »[1] .

وأما الرواية الأخرى – كما يقول – : فقد جاءت بلفظ « توضئي لوقت كل صلاة »[2] .

فالحديث في الرواية الأولى ، يدل على وجوب الوضوء على المستحاضة لكل صلاة ، فلا يصح لها أن تصلي بوضوء واحد أكثر من فريضة واحدة ، ولو في وقت واحد ، أداء كانت تلك الصلاة أو قضاء ، غير أن لها أن تصلي النافلة .

وقد ذهب إلى ذلك الشافعي ، وحكي عن عروة بن الزبير ، وسفيان الثوري ، وأحمد ، وأبي ثور .

ويدل الحديث في الرواية الثانية ، على وجوب الوضوء على المستحاضة ، لوقت كل صلاة ، لا لكل صلاة .

وعلى ذلك ، يصح لها أن تصلي بوضوء واحد ، ما شاءت من الفرائض ، والنوافل ما دام وقت الصلاة باقياً .

وهو قول أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد بن الحسن وزفر[3] .

---

(١) رواه أحمد والبخاري ومسلم وابن ماجه وأخرجه أبو داود والترمذي والنسائي وابن حبان « نيل الأوطار » (٢٩٩/١) . وقد ذكره الطحاوي في « شرح معاني الآثار » (٦٢/١) وابن حزم في « المحلى » (٢٥٣/١) .

(٢) ذكره صاحب « الهداية » وانظر : « فتح القدير » (١٢٥/١) غير أن الزيلعي في « نصب الراية » (٢٠٤/١) قال : غريب جداً ، وقد ذكر بعضهم أن الإمام أبا حنيفة رواه .

(٣) « شرح معاني الآثار » للطحاوي (٦٤/١) « المبسوط » للسرخسي (١٧/٢) .

فالمثبتون للمثال يعتبرون الروايتين من باب (النص) في الأولى ، و (المفسّر) في الثانية .

فقوله : « توضئي لكل صلاة » (نص) يحتمل التأويل ، وهو أن يكون المراد من قوله : « لكل صلاة » وقت كل صلاة ؛ لأن اللام تستعـار للوقت . يقال : آتيك لصلاة الظهر أي وقتها .

أما قوله : « لوقت كل صلاة » فهو (مفسر) لا يحتمل التأويل ، لكون لفظ الوقت فيه صريحـاً ، فيقدم المفسّر على النص ، فيكون واجب المستحاضة الوضوء عند الوقت ، لا عند الصلاة ، وإن كان في تأويل (لكل صلاة) بـ (وقت كل صلاة) جنوح عن الحقيقة إلى المجاز بلا دليل على هذا المجاز [1] .

والوضوء للوقت : هو ما ذهبت إليه الحنفية — كما قدمنا — وهو أيضاً مذهب العترة [2] ؛ فكان المقرر عند هؤلاء جميعاً ، أن المستحاضة إنما يجب عليها الوضوء إذا دخل وقت الصلاة ، وليس الواجب الوضوء لكل صلاة .

ومن هنا ، كان لها أن تصلي بالوضوء الواحد ما شاءت من الفرائض والنوافل ، ما دام الوقت باقياً ، وينتهي حكم الوضوء بانتهاء الوقت .

أما على القول الأول : فعند كل صلاة يجب عليها الوضوء ، فلا تصلي بالوضوء الواحد أكثر من فريضة ، ولكن لها أن تصلي النافلة ، كما مر .

وقد فرق العلماء بين الفريضة والنافلة ؛ لأن النوافل تكثر ؛ فلو ألزمت بالوضوء لكل نافلة لشق ذلك عليها [3] .

---

(١) انظر « نيل الأوطار » للشوكاني « شرح منتقى الأخبار » (٢٩٨/١) .

(٢) « نيل الأوطار » (٢٩٨/١) .

(٣) راجع « المهذب » للشيرازي (٤٦/١) .

وفي نظرنا : أن التمثيل للتعارض بين النص والمفسر ، وتقديم الأقوى ، بهاتين الروايتين ، قد ينطبق من الناحية النظرية على مارسمه العلماء من تعريف هذين القسمين من أقسام (واضح الدلالة) عند الحنفية .

ولكن لا بد من ملاحظة أمرين اثنين :

أولهما – أن الروايتين ليستا على صعيد واحد من حيث الصحة ، وصلاحية الاحتجاج ؛ فالنص في الرواية الأولى حديث حكم عليه العلماء بالصحة ، وأخرجته كتب الصحيح ، أما النص الثاني المشتمل على ذكر (الوقت) : فأقل ما فيه أنه حديث فيه مقال ، حتى قال عنه الزيلعي الحنفي صاحب « نصب الراية » : (غريب جداً) .

الأمر الثاني – أن المتقدمين من رجال المذهب يرون – فيما يبدو – أن ذهاب الامام أبي حنيفة ، ومن ذكرنا من أصحابه رحمهم الله إلى الوضوء عند كل وقت صلاة ، لم يكن لرواية فيها ذكر الوقت ، وإنما كان لبعض المعاني التي تقوم على النظر . ونحن نثبت هنا رأي أبي جعفر الطحاوي ، أحد كبار أئمة المذهب المتقدمين [1] .

فلقد قرر أن مذهب الحنفية في هذه المسألة ، قوي من جهة النظر

---

(١) هو أحمد بن سلمة الأزدي المصري، وأبو جعفر الطحاوي ، من كبار الفقهاء ، انتهت إليه رياسة الحنفية بمصر . ولد ونشأ في (طحا) بفتح الطاء والحاء المهملتين: قرية في صعيد مصر . وقد صحب خاله المزني الفقيه الشافعي صاحب « المختصر » وتفقه عليه ثم تحول إلى مذهب الحنفية. ولد أبو جعفر سنة ٢٢٩ هـ وتوفي سنة ٣٢١ هـ . لهتصانيف عدة من أهمها: « شرح معاني الآثار » و« مشكل الآثار »و« اختلاف الفقهاء » و « كتاب الشفعة » و « بيان السنة » (رسالة) . مقدمة شرح معاني الأثار (١/٢-٥) الأعلام للزركلي (١/١٩٨) .

دون أن يعرض لما عرض له علماء الأصول فيما بعد ، من إثبات رواية اعتمدوا عليها فيما ذهبوا إليه .

وقد كشف أبو جعفر عن قوة المذهب التي اشار إليها وأقام ذلك على عدة دعائم :

منها – أن القائلين بوجوب الوضوء لكل صلاة ، أجمعوا أنها إذا توضأت في وقت صلاة فلم تصلِّ حتى خرج الوقت ، فأرادت أن تصلي بذلك الوضوء ، أنه ليس لها ذلك ، حتى تتوضأ وضوءاً جديداً .

كذلك ، لو توضأت في وقت صلاة ، فصلّت ، ثم أرادت أن تتطوع بذلك الوضوء كان ذلك لها ما دامت في الوقت .

فدل ذلك أن الذي ينقض تطهرها ، هو خروج الوقت ، وأن وضوءها يوجبه الوقت لا الصلاة .

والمعلوم أن المستحاضة ، لو فاتتها صلوات ، فأرادت أن تقضيهن ، كان لها أن تجمعهن في وقت صلاة واحدة ، بوضوء واحد .

فلو كان الوضوء يجب عليها لكل صلاة ، لكان يجب أن تتوضأ لكل صلاة من الصلوات الفائتات . فلما كانت تصليهن جميعاً بوضوء واحد ، ثبت بذلك ، أن الوضوء الذي يجب عليها ، هو لغير الصلاة وهو الوقت .

قال أبو جعفر :

(وحجة أخرى ـ أنا قد رأينا الطهارة تنتقض بأحداث ، منها الغائط ، والبول ، وطهارات تنتقض بخروج أوقات ، وهي الطهارة بالمسح على الخفين ينقضها خروج وقت المسافر ، وخروج وقت المقيم . وهذه الطهارات المتفق عليها ، لم نجد فيما ينقضها صلاة ، إنما ينقضها حدث ، أو خروج وقت .

وقد ثبت أن طهارة المستحاضة ، طهارة ينقضها الحدث ، وغير الحدث .

فقال قوم : هذا الذي هو غير الحدث ، هو خروج الوقت .

وقال آخرون : هو فراغ من صلاة ، ولم نجد الفراغ من الصلاة حدثاً فهو شيء غير ذلك ، وقد وجدنا خروج الوقت حدثاً في غيره .

فأولى الأشياء : أن نرجع في هذا الحدث المختلف فيه ، فنجعله كالحدث الذي قد أجمع عليه ، ووجد له أصل ، ولا نجعله كما لم يجمع عليه ، ولم نجد له أصلاً . فثبت بذلك قول من ذهب إلى أنها تتوضأ لكل وقت صلاة)[1] .

موقف للميهوي[2] :

وبعد : فلقد جاء الميهوي رحمه الله من متأخري الحنفية ، على القاعدة في تقديم المفسر على النص ، وعملاً بذلك ، اعتمد القول بالوضوء لكل وقت صلاة ، ثم اعتبر أن مخالفة الشافعي في المسألة ، مردها عدم الانتباه إلى تقديم المفسر على النص ، فقال : (والشافعي رحمه الله لم يتنبّه لهذا فعمل بالحديث الأول)[3] .

هذا ما قاله الميهوي الذي أراد من الإمام الشافعي ، أن يعلم برواية يمكن أن توجد فيما بعد ، ولم يقدم المفسّر على النص ، فيوجب على

---

(١) راجع « شرح معاني الآثار » للطحاوي (١/٤٦) وانظر « نصب الراية » للزيلعي (١/٢٠٤) .

(٢) هو أحمد بن أبي سعيد ، المعروف بملاجيون ، من مصنفاته « نور الأنوار » « شرح المنار » للنسفي توفي رحمه الله سنة ١١٣٠ هـ .

(٣) راجع « نور الأنوار » للميهوي (١/١٤٥ — ١٤٦) .

المستحاضة أن تتوضأ لكل وقت صلاة ، ولكن التوفيق أخطأ محمد بن إدريس !! فلم ينتبه لهذا ، وعمل بالحديث الأول .

وإني لأحسب أن ما ذكرناه عن حال رواية (الوقت) ، وما حكاه الزيلعي الحنفي في «نصب الراية» من أن الحديث بهذه الرواية غريب جداً [١] . ثم ما قرره أبو جعفر الطحاوي من أن قوة المذهب جاءت من ناحية النظر [٢] .

كل ذلك إلى جانب قوة الرواية الأولى ، كاف في بيان ضعف ماذهب إليه الميهوي رحمه الله .

وفي منطق الحفاظ على الأسس السليمة للاستنباط ، لانستطيع أن نغفل الأهمية البالغة لقيمة النص الذي يراد استنباط الحكم منه ، حتى أمر النظر الذي أخذه أبو جعفر رحمه الله بعين الاعتبار إنما يحسب حسابه حين لايكون بين يدينا نص صحيح في الموضوع . أما إذا توافر النص الصحيح فهو المقدم على نص لايدانيه صحة ، وهو المقدم على النظر أيضاً .

رابعاً ــ تعارض المفسّر مع المحكم :

ومن تعارض المفسّر مع المحكم قوله تعالى في شأن الشهادة والشهود : (وأشْهِدوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُم) [٣] . مع قوله تعالى في شأن المحدودين حد القذف : (ولا تَقْبَلوا لَهُم شَهادةً أبَداً) [٤] .

---

(١) انظر ماسبق(ص١٨٨) الحاشية ذات الرقم (٢) .

(٢) انظر ماسبق ص : ١٩٠ .

(٣) سورة الطلاق : ٢ .

(٤) قال الله تعالى: (والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولاتقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون . إلا الذين تابوا من بعدذلك وأصلحوا فإن الله غفور رحيم) . سورة النور : الآيتان ٤ ، ٥ .

فالنص الأول : مفسّر في قبول شهادة العدول ، فلا يحتمل قبول شهادة غيرهم ؛ لأن الإشهاد إنما يكون للقبول عند الاداء . وإذا كان الأمر كذلك ، فهو يقتضي بعمومه قبول شهادة المحدود في القذف إذا تاب ؛ لأنه يصدق عليه أنه عدل بعد التوبة .

والنص الثاني : محكم لوجود التأبيد فيه صريحاً ، فيقتضي عدم قبول شهادة المحدود بالقذف وإن تاب . فيترجح النص الثاني – وهو المحكم القاضي بعدم القبول – على النص الأول ، وهو المفسّر القاضي بالقبول ؛ فلا تقبل شهادة من أقيم عليه حد القذف ، ولو كان عدلاً وقت الشهادة ؛ بأن تاب بعد إقامة الحد عليه .

مايرد على هذا المثال ورأينا في ذلك :

هذا : وقد يرد على التمثيل بالآيتين المذكورتين . أنه إذا كانت الآية الثانية محكمة لما فيها من التأبيد ، فإن الآية الأولى ليست من المفسّر .

أ ـ ذلك لأن المفسّر ـ كما سبق ـ لايحتمل إلا النسخ . وقوله تعالى : (وأشهدوا ذَوَيْ عَدْلٍ) يحتمل الايجاب والندب بالاشتراك اللفظي أو المعنوي ، أو بالحقيقة والمجاز ، ويتناول بإطلاقه الأعمى والعبد ، مع أن الاجماع منعقد على أنهما ليسا بمرادين .

ب ـ كما أنه من غير المسلّم به أن الإشهاد إنما يكون للقبول ؛ لجواز أن يكون للتحمل ؛ فإن شهادة العميان وابني العاقدين ، والمحدودين في قذفٍ ، صحيحة ، حتى ان النكاح ينعقد بشهادتهم ، وإن لم تقبل شهادتهم .

ويمكن الجواب عن ذلك : بأن المفسّر في الآية ليس (وَأشهدوا) ولكنه (ذوَيْ عَدْلٍ) .

وأن احتمال المجاز والاشتراك في (أشهدوا) واحتمال التخصيص في ضمير المخاطبين من قوله تعالى : (منكم) لاينافيان كون (ذوي عدل) مفسراً لاختلاف المحل . والعدالة لاتحتمل غير القبول ، لأنها لم تقصد إلا للقبول ، فهي لاتحتمل الأداء ، وإن احتمله الإشهاد .

وقد ذكر صاحب المرآة[1] هذا الجواب ، ولم يعطه القدرة على دفع الإيراد المذكور[2] .

أما الرهاوي في حاشيته على شرح ابن ملك للمنار : فقد خرج من الاعتراض ، بأن النظر على المثال ليس بقوي ، وقرر أن إيراد المثال ليس من اللوازم ، لأن الأصل يتمهد بالدليل لا بالمثال ، وإيراد المثال للتوضيح والتقريب[3] .

وما ذكره الرهاوي مقبول عندنا إلى حد بعيد ، ويمكن أن يضاف إليه أن الأحكام نسبية ، وتعريفات هذه الأقسام من الواضح ، ليس ضرورياً أن تبلغ من الدقة ما يمنع عدم التداخل بينها ، ولو من وجه ،

---

(١) هو محمد بن فراموز بن علي ، المعروف بملا – أو منلا أو المولى – خسرو من كبار علماء الحنفية في الفقه والأصول . رومي الأصل . أسلم أبوه ، ونشأ هو مسلماً ، فتبحر في علوم المعقول والمنقول ،وولي قضاء القسطنطينية وتوفي بها . من كتبه « درر الحكام في شرح غرر الأحكام » و « مرقاة الوصول في علم الأصول » وشرحها « مرآة الأصول » و « حاشية على المطول » و « حاشية على التلويح » و « حاشية على أنوار التنزيل » توفي سنة ٨٨٥ هـ .

(٢) راجع « المرآة » بشرح « المرقاة » مع « حاشية الإزميري » (٤٠٥/١ – ٤٠٦) .

(٣) راجع حاشية الرهاوي (٣٥٨/١) .

وفي هذا مايهون من أمر عدم انطباق المثال على التعريف من كل الوجوه .

هذا : وحول قبول شهادة القاذف إذا تاب ، كلام يُرى في مظانه من كتب الفقه ، كما يرى في كتب الأصول عند مبحث الاستثناء إذا تعقب جملًا ، هل يعود إليها جميعاً ، أم إلى الأقرب منها[1] .

من تعارض الأقسام في بعض مسائل الفقه :

لقد أورد العلماء نماذج من التعارض بين أقسام الواضح في بعض مسائل الفقه عند التطبيق ، ولعل في ذكرها بعد ما تقدم من نماذج النصوص ، زيادة في الايضاح لتلك القواعد التي كان لها الأثر البيّن في استنباط الأحكام ، وضبط الفروع .

وهذا شمس الأئمة السرخسي يطالعنا في كتابه «أصول السرخسي» بعدد من تلك المسائل يقرر أنها من أمثلة التعارض التي يظهر فيها أثر التفاوت بين تلك الأقسام ، بحيث يترجح الأقوى على الأضعف .

قال رحمه الله : (وأمثاله ـ يعني التعارض ـ من مسائل الفقه : ما قال علماؤنا رحمهم الله : فيمن تزوج امرأة شهراً ، فإنه يكون ذلك متعة لا نكاحاً ، لأن قوله : (تزوجت) نص في النكاح ، ولكن احتمال المتعة قائم فيه ، وقوله : (شهراً) مفسَّر في المتعة ليس فيه احتمال النكاح ؛ فإن النكاح لايحتمل التوقيت بحال ، فإذا اجتمعا في الكلام رجّحنا المفسّر ، فكان متعة لا نكاحاً .

---

(١) انظر على سبيل المثال : « البرهان » لإمام الحرمين (لوحه ١٠١ ــ ١٠٣) مخطوطة دار الكتب المصرية نسخة مصورة . « تخريج الفروع على الأصول » الزنجاني (ص ٢٠٤ ــ ٢٠٩) بتحقيق المؤلف .

وقال في الجامع : إذا قال الرجل لآخر : لي عليك ألف درهم ، فقال : الحق ، أو الصدق ، أو اليقين ، كان إقراراً .

ولو قال : البر ، أو الصلاح ، لايكون إقراراً .

فإن قال : البر الحق ، أو البر الصدق ، أو البر اليقين ، كان إقراراً .

ولو قال : الصلاح الحق ، أو الصلاح الصدق ، أو الصلاح اليقين ، يكون رداً لكلامه ولا يكون إقراراً ؛ لأن الحق والصدق واليقين صفة للخبر ظاهراً ؛ فإذا ذكره في موضع الجواب ، كان محمولاً على الخبر الذي هو تصديق باعتبار الظاهر ، مع احتمال فيه ، وهو إرادة ابتداء الكلام ، أي : الصدق أولى بك أو الحق أو اليقين أولى بالاشتغال من دعوى الباطل .

فأما البر : فهو اسم لجميع أنواع الاحسان ، لايختص بالخبر ؛ فهو وإن ذكر في موضع الجواب ، يكون بمنزلة المجمل ، لايفهم منه الجواب عند الانفراد ، فإن قرن ما به يكون ظاهره الجواب وذلك الصدق ، أو الحق ، أو اليقين ، حمل ذلك المجمل على هذا البيان الظاهر ، فيكون إقراراً .

فأما الصلاح : فليس فيه احتمال الخبر ، بل هو محكم في أنه ابتداء كلام لا جواب ، فيحمل ما يقرن به من الظاهر على هذا المحكم ، ويجعل ذلك رداً لكلامه ، وابتداء أمر له باتباع الصلاح وترك دعوى الباطل[1] .

---

(١) راجع « أصول السرخسي » (١٦٦/١) . هذا: والمجمل عند الحنفية — كما سيأتي — هو اللفظ الذي خفي من ذاته خفاء جعله لايدرك إلا ببيان من المجمل نفسه .

المبحث الثاني

الواضح عند المتكلمين

الظاهر والنص

ونعرض فيما يلي لمذهب الشافعي ، ثم لمذهب المتكلمين من بعده .

المطلب الأول

مذهب الإمام الشافعي

المعروف عن الإمام الشافعي من كتبه ، أنه لم يضع حدوداً بين الظاهر والنص : وهما في تعبيره اسمان لمسمى واحد ، فالنص يطلق على الظاهر ، والظاهر يطلق على النص .

وقد ذكر العلماء ذلك عنه ، وأوضحوه ، حين تكلموا عن الواضح من الألفاظ ، في معرض بيان منهجهم في تفسير النصوص .

قال أبو الحسين البصري [1] في المعتمد : (وأما النص : فقد حدّه الشافعي

(١) هو محمد بن علي الطيب أحد أئمة المعتزلة الاعلام،له عدد من المؤلفات في أصول الدين ، وأصول الفقه منها : « المعتمد » الذي شرح فيه كتاب « العمد » للقاضي عبد الجبار ، والذي أخذ فخر الدين الرازي منه كتابه« المحصول » توفي أبو الحسين في بغداد سنة ٤٣٦ هـ « وفيات الأعيان » (٣/ ٤٠١) .

بأنه خطاب يعلم ما أريد به من الحكم ، سواء كان مستقلاً بنفسه ، أو علم المراد به بغيره ، وكان يسمي المجمل نصاً[1]) .

وقال الكيا الطبري[2] : (نص الشافعي على أن النص كل خطاب علم ما أريد به من الحكم) . قال : (وهذا يلائم الاشتقاق لأنه إذا كان كذلك كان قد أظهر المراد به وكشف عنه . ثم على هذا ينقسم النص إلى : ما يحتمل ، وإلى ما لا يحتمل) .

وذكر الغزالي في « المستصفى » و«المنخول» مثل ذلك[3] . كما ذكر قريباً منه السبكي[4] في « الابهاج »[5] .

---

(١) انظر : ج ١ ص ٣١٩ بتحقيق محمد حميدالله وانظر « البحر المحيط » للزركشي.

(٢) هو أبو الحسن علي بن محمد بن علي الطبري الملقب بعماد الدين والمعروف بالكيا الهراسي، والكيافي الأعجمية : الكبير المقدم بين الناس ، تفقه على إمام الحرمين ، وكان من كبار أئمة الشافعية في الأصول والفقه والتفسير . ودرس بالمدرسة النظامية ، وله عدد من المصنفات منها : «التلويح» في أصول الفقه «أحكام القرآن» مخطوط. والمؤلف في الطريق إلى نشر هذا المخطوط وربما ظهر الجزء الأول قريباً إن شاء الله . توفي أبو الحسن سنة ٥٠٤هـ.

(٣) راجع « المستصفى » للغزالي (١/٣٨٤) .

(٤) هو عبد الوهاب بن علي ، تاج الدين السبكي الملقب بقاضي القضاة وهو من كبار علماء الشافعية ، كان فقيهاً أصولياً مؤرخاً ، وكان على جانب عظيم من القدرة على احتمال الأذى والصبر في سبيل الحق ، وقد انتهت إليه رياسة القضاء بالشام ، ودرّس في كثير من مدارس مصر والشام. من مصنفاته في الأصول: « جمع الجوامع » و «شرح مختصر ابن الحاجب » و « الإبهاج في شرح المنهاج للبيضاوي » وقد بدأ أبوه تقي الدين السبكي هذا الشرح حتى وصل إلى قول البيضاوي : (الواجب أن تناول كل واحد فرض عين) ، و « الترشيح » في اختيارات والده ، ومن مصنفاته أيضاً.« طبقات الشافعية الكبرى» والوسطى ، والصغرى . توفي رحمه الله سنة ٧٧١ هـ .

(٥) (١/٣٥٩) فما بعدها شرح منهاج البيضاوي .

وفي كتب الشافعي – كما قدمنا – دليل على ما قاله هؤلاء العلماء .

ففي باب (كيف البيان) من « الرسالة » .

قال الشافعي : – (والبيان اسم جامع لمعاني مجتمعة الأصول ، متشعبة الفروع .

فأقل ما في تلك المعاني المجتمعة المتشعبة : أنها بيان لمن خوطب بها ممن نزل القرآن بلسانه ، متقاربة الاستواء عنده ، وإن كان بعضها أشد تأكيد بيان من بعض ، ومختلفة عند من يجهل لسان العرب .

قال الشافعي : فجماع ما أبان الله لخلقه في كتابه مما تعبّدهم به لما مضى من حكمه جل ثناؤه – من وجوه .

فمنها : ما أبانه لخلقه نصاً . مثل جمل فرائضه ، في أن عليهم صلاة ، وزكاة وحجاً وصوماً ، وأنه حرم الفواحش : ما ظهر منها وما بطن ، ونصّ الزنا ، والخمر وأكل الميتة ، والدم ، ولحم الخنزير ، وبيّن لهم كيف فرض الوضوء ، مع غير ذلك مما بيّن نصاً .

ومنه : ما أحكم فرضه بكتابه : وبيّن كيف هو على لسان نبيه ، مثل عدد الصلوات ، والزكاة ، ووقتها ، وغير ذلك من فرائضه التي أنزل من كتابه .

ومنه : ماسنّ رسول الله ﷺ مما ليس فيه نص حكم . وقد فرض الله في كتابه طاعة رسوله ﷺ ، والانتهاء إلى حكمه . فمن قبل عن

رسول الله ﷺ ، فبفرض الله قبل)[1] .

وهكذا أطلق الإمام الشافعي ، على مايحتمل ، وما لايحتمل أنه نص .

وفي مكان آخر يقابل النص بالمجمل فيقول :

(وسنن رسول الله مع كتاب الله وجهان . أحدهما : نص كتاب فاتّبعه رسول الله كما أنزل الله . والآخر : جملة بيّن رسول الله فيه عن الله معنى ما أراد بالجملة ، وأوضح كيف فرضها عاماً ، أو خاصاً ، وكيف أراد أنْ يأتي به العباد ، وكلاهما اتّبع فيه كتاب الله)[2] .

وممن تبنى تعريف الشافعي للنص ، وعدم التفريق بينه وبين الظاهر . القاضي أبو بكر الباقلاني[3] .

ويبدو أن الإمام الشافعي رضي الله عنه ، قد راعى المعنى اللغوي حين لم يفرق بين النص والظاهر ، وقال إمام الحرمين في البرهان :

(أما الشافعي فإنه يسمي الظواهر نصوصاً في مجاري كلامه ، وكذلك القاضي ، وهو صحيح في وضع اللغة ؛ فإن النص معناه الظهور)[4] .

وقال المازري[5] : (أشار الشافعي والقاضي أبو بكر إلى أن النص

---

(١) « الرسالة » (ص ٢١ — ٢٢) بتعليق المرحوم الشيخ أحمد شاكر .

(٢) « الرسالة » (ص : ٩١) .

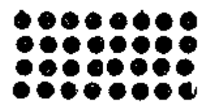
(٣) هو محمد الطيب من أفاضل علماء المالكية وأئمة الاشعريين ، من مصنفاته «الإبانة» شرح « اللمع » في أصول الدين ، « إعجاز القرآن » ومنها : « التمهيد » و« المقنع » في أصول الفقه وله « كشف الأسرار وهتك الأستار» في الرد على الباطنية توفي سنة ٤٠٣هـ .

(٤) انظر : « البرهان » مخطوطة دار الكتب المصرية نسخة مصورة .

(٥) هو محمد بن علي بن عمر التميمي المازري ، أبو عبد الله . من مؤلفاته « إيضاح المحصول في الأصول » ؛ توفي سنة ٥٣٦ هـ .

يسمى ظاهراً ، وليس ببعيد ؛ لأن النص في أصل اللغة الظهور)[1] .

وقال ابن برهان[2] : (ولعل الشافعي إنما سمى الظاهر نصاً ، لأنه لمح فيه المعنى اللغوي)[3] .



(١) راجع « البحر المحيط » للزركشي (الظاهر والنص) .

(٢) هو أحمد بن علي بن الوكيل كان حنبلياً وانتقل إلى مذهب الشافعي له عدد من المصنفات في أصول الفقه توفي سنة ٥٢٠ هـ .

(٣) انظر « البحر المحيط » للزركشي . وراجع « المعتمد » (٣١٧/١) .

المطلب الثاني

النص والظاهر بعد الشافعي

ولم يلتزم المتكلمون بعد الشافعي ، نظرة الإمام إلى الظاهر ، والنص ، واعتبارهما اسمين لمسمّىً واحد ، بل درج أكثرهم ، على وضع حد يفصل بينهما : هو قبول الاحتمال أو عدمه . وعلى هذا : فالنص : ما لا يقبل الاحتمال . والظاهر : مايقبل الاحتمال .

فكل ما كانت دلالته على معناه بدرجة من القطع ، لا يقبل الاحتمال فهو النص ، وإلا ، فهو الظاهر . وبيان ذلك فيما يلي :

النص

نقل صاحب « المعتمد » والزركشي[1] ، عن القاضي عبد الجبار[2] . أن النص خطاب يمكن أن يعرف به المراد ؛ وأن له شروطاً ثلاثة :

الأول – أن يكون لفظاً (كلاماً) كما عبّر أبو الحسين .

---

(٣) هو محمد بن بهـادر الملقب ببدر الدين ، من أعلام الشافعية في علوم القرآن والأصول والفقه والحديث من مصنفاته: « البرهان في علوم القرآن » و« البحر المحيط» في أصول الفقه « لقطة العجلان » في المنطق والأصول « القواعد » في الفقه . توفي رحمه الله سنة ٧٩٤ هـ .

(٣) هو قاضي القضاة المشهور أبو الحسن عبد الجبار . من كبار شوخ المعتزلة ، ــــ

الثاني – أن لايتناول إلا ماهو نص فيه ، فإن كان نصاً في عين واحدة وجب أن لا يتناول سواها وإن كان نصاً في أشياء كثيرة وجب أن لا يتناول ماسواها.

الثالث – أن تكون إفادته لما يفيد ، ظاهرة غير مجملة [١] .

وهكذا يظهر من كلام القاضي ، تقرير عدم الاحتمال في النص ، وبدا ذلك في الشرطين المذكورين إلى جانب كونه لفظاً .

أما أبو إسحاق الشيرازي [٢] فقد عرفه في « كتابه اللمع » بقوله : (النص لفظ دل على الحكم على وجه لا احتمال فيه [٣] .

مسلك الجويني :

هذا : وكان إمام الحرمين [٤] صاحب « البرهان » واحداً من هؤلاء الذين سلكوا هذا المسلك : ففرقوا بين الظاهر والنص .

— وهو المراد حين يطلق (القاضي) ويكون الحديث عنهم . من مصنفاته « المغني » و « تثبيت دلائل النبوة » و « شرح الأصول الخمسة » و « تنزيه القرآن عن المطاعن » في أصول الدين و « طبقات المعتزلة » وله أيضاً « العمد » في أصول الفقه الذي شرحه تلميذه أبو الحسين البصري في كتابه « المعتمد » توفي القاضي سنة ٤١٥ هـ .

(١) راجع «المعتمد (٣١٩/١) لأبي الحسين البصري البحر المحيط» للزركشي .

(٢) هو : إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي الفيروز ابادي ، من كبار علماء الشافعيه ، ومدرسي النظامية . له العديد من المصنفات ، منها « المهذب » و « التنبيه » و « اللمع » ، توفي في بغداد سنة ٤٧٢ هـ . وانظر « تهذيب الأسماء واللغات »(٣٢/٢).

(٣) ص : ٢٦ – ٢٧ .

(٤) هو : عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني ويكنى أبا المعالي ،وعرف بإمام الحرمين .اشتهر بعلمه وورعه وتصنيفه.من تصانيفه : «نهاية المطلب في الفقه » و« البرهان» في أصول الفقه و«الشامل»في أصول الدين .توفي بالكرخ من ضواحي بغداد سنة٤٧٧هـ .

وقد رد على بعض المتكلمين الذين اعترضوا على ذكر كلمة (لفظ) في التعريف عنـــد محاولة تحقيق النص ، حيث قـالوا : إن الفحوى تقع نصاً وإن لم يكن معناها مصرحاً به لفظاً .

واعتبر إمام الحرمين هذا الاعتراض ساقطاً : لأن الفحوى لا استقلال لها فهي من المفهوم [١] . وقد استشهد الجويني بآية النهي عن التأفف معتبراً أن النهي عن الضرب العنيف من النص ؛ لأنه أولى بالنهي من التأفف . فإذا كان الله تعالى قد نهى عن قول : « أف » دفعاً للأذى عن الوالدين ؛ فإن هذه العلة أكثر توفراً في الضرب العنيف . انظر إليه يقول في البرهان :

(ففي سياق الأمر بالبر والنهي عن العقوق ، والاستحثاث على رعاية حقوق الوالدين قال الله تعالى : « ولا تقل لهما أف » فكان سياق الكلام على هذا الوجه مفيداً تحريم الضرب العنيف نصّاً ، وهو متلقى من نظم مخصوص ، فالفحوى إذن آيلة إلى معنى الألفاظ) [٢] .

مسلك الغزالي :

أما حجة الإسلام الغزالي : فقد جاءنا – إلى جانب المسلكين السابقين في تعريف النص – بمسلك ثالث ، فوجدناه يعرف النص بأنه : (ما لا يتطرق إليه احتمال مقبول يعضده دليل) . وقد ذكر ذلك مفصلاً في «المستصفى» ، حين بيّن أن النص اسم مشترك يطلق في تعارف العلماء على ثلاثة أوجه .

---

(١) مفهوم الموافقة هو : دلالة اللفظ على حكم في المسكوت أولى أو مساو لحكم المنطوق وذلك لاشتراكها في عـــلة تدرك بمجرد معرفة اللغة . وسيأتي تفصيل ذلك في مبحث الدلالات .

(٢) «البرهان» مخطوطة دار الكتب المصرية . نسخة مصورة (١/لوحة١١٠).

الأول ـ ما أطلقه الشافعي رحمه الله ؛ فإنه سمى الظاهر نصاً ، وهو منطبق على اللغة [1] .

الثاني ـ وهو الأشهر ـ : ما لايتطرق إليه احتمال أصلًا ، لا على قرب ولا على بُعد ؛ كالخمسة مثلًا فإنه نص في معنـــاه لايحتمل الستة ولا الأربعة ، وكذلك لفظة الفرس ، لاتحتمل البعير أو غيره .

الثالث ـ التعبير بالنص ، عما يتطرق إليه احتمال مقبول ناشيء عن دليل . أما الاحتمال الذي لايعضده دليل : فلا يخرج (اللفظ) عن كونه نصاً [2] .

وقد مال الغزالي إلى الاطلاق الثاني ؛ معللًا ذلك بأن هذا الإطلاق ، أوجه وأشهر ، وعن الاشتباه بالظاهر أبعد .

ومن هنا جاء في « المنخول » ـ كما نقل الزركشي ـ قوله : (والمختار عندنا أن النص لايتطرق اليه تأويل) [3] .

وهذا لايتنافى عنده مع صحة إطلاق النص على الظاهر ، على ما ذهب إليه الإمـام الشافعي والقـــاضي ، فذلك في نظر الغزالي صحيح لغة وشرعاً ؛ لأنه ظاهر اللفظ .

وهكذا نرى أن اختيار الغزالي للقول الثاني في النص ، لم يكن لعدم جواز إطلاق النص على الظاهر ، وإنما كان لشهرة هذا القول أولاً ، ثم لما يترتب على هذا الإطلاق من عدم التباس واحد من الظـاهر والنص بالآخر ثانياً .

---

(١) قال الغزالي هناك : (معنى هـذا حده حد الظاهر وهو اللفظ الذي يغلب على الظن فهم معنى منه من غير قطع فهو بالاضافة إلى ذلك المعنى الغالب ظاهر ونص) « المستصفى » (١/٣٨٥) .

(٢) انظر « المستصفى » (١/٣٨٤ ــ ٣٨٦) .

(٣) راجع « البحر المحيط » للزركشي مخطوطة دار الكتب المصرية .

ومن أمثلة النص في الكتاب : قوله تعالى : (وَلاَ تَقْرَبوا الزِّنى) [١] .

وقوله سبحانه : (ولا تقتُلوا النَّفسَ التي حرَّم اللهُ إلا بالحقّ) [٢] .

ومن أمثلته في السنة : قوله عليه السلام : « في خمس ذود شاة » [٣] وغير ذلك من الألفاظ الصريحة في الأحكام .

مسلك المتكلمين بعد الغزالي :

هذا : ويبدو للباحث أن الإطلاق الثاني في تعريف النص ، كان وجهة أكثر المتكلمين من علماء الأصول في القرن السادس فما بعده ، فتراهم يوردون الأقوال ، وينقلون ما قاله الغزالي وأمثاله في الإطلاقات الثلاثة ، ثم يرجحون ما ذهب إليه ، من أن النص ما لايقبل الاحتمال أصلاً . ونعرض فيما يلي لبعض النماذج :

أ ـ فابن قدامة المقدسي من الحنابلة [٤] ـ يعرف النص بقوله : (هو

---

(١) سورة الإسراء : ٣٢ .

(٢) سورة الأنعام : ١٥١ .

(٣) هو من حديث الصدقة في كتاب أبي بكر الذي رواه أنس رضي الله عنه . وقد أخرجه أحمد والبخاري والنسائي وأبو داود وقطعه البخاري ـ كما يقول المجد عبدالسلام ابن تيمية في «منتقى الأخبار» في عشرة مواضع . ورواه الدارقطني كذلك . وقال الشوكاني: أخرجه أيضاً الشافعي والبيهقي والحاكم . وقال ابن حزم : هذا كتاب في نهاية الصحة عمل به الصديق بحضرة العلماء ولم يخالفه أحد وصححه ابن حبان وغيره : « نيل الأوطار » (١٣٤/٤) .

(٤) هو موفق الدين بن أحمد بن محمد بن مقدام كان حجة في المذهب الحنبلي ، ومن كتبه : « المغني » و « المقنع » في الفقه وله في أصول الفقه « روضة الناظر وجنة المناظر » وقد كتبه على طريقة المتكلمين . وتولى شرح هذا الكتاب الشيخ عبد القادر بدران الشامي الدوماني من رجال القرن الرابع عشر الهجري بكتاب سماه « نزهة الخاطر العاطر » توفي ابن قدامة بدمشق سنة ٦٢٠ هـ .

ما يفيد بنفسه من غير احتمال) ويمثل له بقوله تعالى: (تلك عشرةٌ كاملةٌ)[1] .

ويلاحظ أن ابن قدامة بعد أن قدّم هذا القول ، أتى بتعريف آخر ، فقال رحمه الله : (وقيل : هو الصريح بمعناه) . ثم قرر ابن قدامة أن اسم النص قد يطلق على الظاهر ، ولا مانع منه ، فإنالنص في اللغة بمعنى الظهور . واستشهد لذلك بقول امرىء القيس :

وجيد كجيد الريم ليس بفاحش إذا هي نصّتــه ولا بمعطل

والذي اختاره فيما بعد : أن الأقرب تحديد النص بما ذكر أولاً ؛ دفعاً للترادف والاشتراك .

ولا يهمل ابن قدامة ذكر المسلك الثالث ، الذي حمله إلينا الغزالي بأن النص قد يطلق على ما لا يتطرق إليه احتمال يعضده دليل[2] .

ب ـ أما عضد الدين الإيجي[3] : فقد فهم من كلامابن الحاجب المالكي[4] الذي حكاه في مختصر المنتهى : أن النص ما دل دلالة قطعية[5] .

---

(١) سورة البقرة : ١٩٦ .

(٢) راجع « روضة الناظر » لابن قدامة المقدسي مع شرحه لعبد القادر بدران (٢/٢٧-٢٨) .

(٣) هو عبد الرحمن بن أحمد من (إيج) بلدة من اعمال شيراز بفارس ، وهو من كبار الشافعيه . من مصنفاته « شرح مختصر ابن الحاجب » في أصول الفقه و«المواقف» في أصول الدين . توفي رحمه الله سنة ٧٥٦ه .

(٤) هو عثمان بن عمر من كبار علماء المالكية ، أخذ عنه كثير من العلمــاء كالقرافي وابن المنير وغيرهما ، من مصنفاته « منتهى السولوالامل في علمي الاصول والجدل » الذي اختصره بكتابه (مختصر منتهى السول والامل » ومنها «شرح المفصل للزمخشري) في اللغة . توفي رحمه الله سنة ٦٤٦ هـ .

(٥) انظر شرح العضد مع «مختصر المنتهى» لابن الحاجب (٢/٣٠٢) .

حـ - وذلك ما ذكره القاضي البيضاوي [1] في كتابه « منهاج الأصول » .

د - وهو الذي نقله التاج السبكي في « الابهاج » عن ابن دقيق العيد [2] . وحكاه الإسنوي في شرحه على « منهاج الأصول » للبيضاوي [3] .

اتجاهات أخرى :

هذا : وفي كلام العضد ، عند ذكر ذلك التعريف ، ما يدل على اتجاه آخر في تعريف النص ، بجعله قسماً من الظاهر لا قسيماً له .

والظاهر عنده - كما سيأتي - (ما دل على معنى دلالة ظنية) ولقد قال بعد تعريفه له : (وعلى هذا : فالنص - وهو ما دل دلالة قطعية - قسيم له ، وقد يفسّر بأنه : ما دل دلالة واضحة ، فيكون قسماً منه) [4] .

فالعضد بجعله النص - على التفسير الثاني - قسماً من الظاهر ، أعطاه صيغة الاحتمال ، في مقابل التفسير الأول ، الذي يعطيه القطعية في الدلالة ؛ لأن الدلالة الواضحة أعم من الظنية والقطعية .

---

(١) هو القاضي عبد الله بن عمر من كبار علماء الشافعية ، من أهم مصنفاته « منهاج الوصول إلى علم الأصول » في أصول الفقه و«أنوار التنزيل وأسرار التأويل» في التفسير توفي سنة ٦٨٥ هـ .

(٢) هو محمد بن وهب المالكي ثم الشافعي تولى القضاء في مصر ، من شيوخه العز بن عبد السلام .اشتهر إلى جانب علمه بالتقوى حتى لقب تقي الدين . من مصنفاته « الإمام » في الفقه و « إحكام الأحكام » الذي شرح فيه كتاب ابن الأثير في أحاديث الأحكام توفي سنة ٧٠٢ هـ .

(٣) راجع الإبهاج (٣٦٠/١) شرح الاسنوي للمنهاج (٦٠/٢) .

(٤) انظر : التحرير مع شرحه تيسير التحرير (١٤٣/١) .

أما الزيدية ـ من المتكلمين ـ فقد قسّموا النص إلى قسمين : جلي : وهو (اللفظ الدال على معنى لايحتمل غيره بضرورة الوضع اسماً أو حرفاً) وخفي : وهو (اللفظ الدال على معنى لايحتمل غيره بضرورة النظر لا بضرورة الوضع) [1] .

بين الأصوليين والفقهاء :

ويرى ابن دقيق العيد أنه ، إلى جانب تعريف النص بأنه ما لا يحتمل إلا معنى واحداً ، يعتمد الفقهاء أن النص : هو اللفظ الذي دلالته قوية الظهور [2] .

هذا : وبعد الذي بيناه . نقرر أنه ـ وإن لم يكن من السهل تبيان الخط الدقيق الواضح الذي يفرق بين مدلول تعريف ، وبين مدلول تعريف آخر ـ فإن للذوق الأصولي ، وتكامل أسباب الفهم ، كبير الأثر في إمكان الافادة من هذه التعريفات عند تفسير النصوص ، ورد الفروع إلى أصولها وضوابطها ، عند الاستنباط .

مدى وجود النصوص بهذا المعنى في الكتاب والسنة :

لقد ذهب فريق من الأصوليين إلى أن النصوص بالمعنى القطعي للنص عزيزة ونادرة في الكتاب والسنة ، حتى قالوا : لايوجد ذلك إلا في ألفاظ

---

(١) راجع الفصول اللؤلؤية تأليف إبراهيم بن محمد (ص ٩٨ – ١٠٢) مخطوطة دار الكتب المصرية .

(٢) راجع «الابهاج» للسبكي شرح المنهاج للبيضاوى (١/٣٦٠) فما بعدها .

معدودة كقوله تعالى : (قُلْ هُو اللهُ أحَدٌ) . (مُحمدٌ رَسُول اللهُ) [١]
وقوله عليه السلام : « يا أنيس اغد إلى امرأة هذا فإن اعترفت فارجمها » [٢] .
وقوله صلوات الله عليه لأبي بردة الأسلمي في شأن الشاة التي ضحى بها :
« ولن تجزىء أحداً بعدك [٣] » .

ولكن هؤلاء نظروا إلى اللفظ في ذاته ، ولم يلتفتوا إلى القرائن الحالية أو المقالية ، مع أن هذه القرائن هي التي تؤدي في كثير من الأحيان إلى إبعاد الاحتمال عن اللفظ ، حتى تجعله نصاً .

موقف أبي الطيب الطبري وإمام الحرمين :

وقد حكى أبو الطيب الطبري [٤] مذهب القائلين بندرة النص في الكتاب والسنة وقرر أن الصحيح خلافه .

---

(١) سورة الفتح : ٢٩ .

(٢) رواه أحمد وأصحاب الكتب الستة واللفظ لمسلم « منتقى الأخبار » (١٩/٧) مع « نيل الأوطار » . « بلوغ المرام » لابن حجر (٣/٤) مع « سبل السلام » للصنعاني .

(٣) من حديث أخرجه البخاري ومسلم وأحمد وأبو داود والترمذي والنسائي . ولفظ البخاري ومسلم وأحمد : عن البراء بن عازب قال : « ضحى خال لي يقال له : أبو بردة قبل الصلاة ، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم : شاتك شاة لحم ، فقال : يارسول الله ، إن عندي داجناً جذعة من المعز ، قال : اذبحها ولا تصلح لغيرك ، ثم قال: من ذبح قبل الصلاة ، فإنما يذبح لنفسه ، ومن ذبح بعد الصلاة فقد تم نسكه ، وأصاب سنة المسلمين » . وانظر : « سنن أبي داود » (٢٨/٣) ، « صحيح مسلم » (١٤/١٣) بشرح النووي ، « سنن النسائي » (٢٢١/٧) .

(٤) هو : القاضي طاهر بن عبد الله الطبري شيخ صاحب «المهذب» الذي أثنى في —

كما أن إمام الحرمين اتهم هذا المذهب ، بأنـــه قول من لايحيطون بالغرض ، لأنه لايجوز إغفال القرائن الكثيرة التي تمنع الاحتمال ، وترفع اللفظ إلى رتبة النص .

وقد أوضح ذلك ، بأن المقصود من النصوص ، الاستقلال بإفادة المعاني على انحسام جهات التأويلات ، وانقطاع مسالك الاحتمالات (١) .

ويرى الجويني أن هذا ـ وإن كان بعيداً حصوله بوضع الصيغ رداً إلى اللغة ـ فما أكثر هذا الفرض من القرائن الحالية والمقالية ، مع العلم أن القرينة قد تكون إجماعاً ، أو اقتضاء عقل ، إلى غير ذلك مما يرى مبثوثاً في نصوص الكتاب والسنة) (٢) .

ـ طبقاته على علمه ، وعقله ، ودقة اجتهاده . شرح «مختصر المزني» وصنف في الفقه الشافعي ، والأصول والخلاف ، والجدل ، ويقول علماء التراجم : إنه يعد بحق من كبار فقهـــاء الشافعية . بلغ من العمر سنتين ومائة فلم يختل عقله ولا تغير فهمه توفي سنة ٤٥٠ هـ تهذيب الأسماء واللغات (٢/٢٧٤) .

(١) انظر : « البرهان » لوحة (١١١) وحكى الزركشي في البحر المحيط : أن الباجي نقل مسألة ندرة النصوص عن أبي محمد بن اللبان الأصفهاني فقال: وحكى القاضي أبو الطيب الطبري أنه يعز وجود النص إلا أن يكون كقوله تعالى : (يا أيها النبي) و (قل هو الله أحد) قال أبو الطيب : والصحيح خلافه. كما نقل الزركشي عن أبي النصر القشيري أنه قال : صار صائرون إلى عزة النصوص في الكتاب حتى لايوجد إلا قوله تعالى : « قل هو الله أحد » . « محمد رسول الله » ومن السنة « تجزئك ولا تجزىء أحداً بعدك » « اغد يا أنيس » وهذا ليس بشيء بل كل ما أفـــاد معنى على قطع ، مع انحسام التأويل ، فهو نص . « البحر المحيط » للزركشي .

(٢) « البرهان » لامام الحرمين (لوحة ١١٠ ــ ١١١) و «البحر المحيط» للزركشي.

حكم النص :

أما حكم النص : فهو أن يصار إليه ، ويعمل بمدلوله قطعاً ، ولا يعدل عنه إلا بنسخ .

الظـــاهر

نقل الشوكاني [1] عن القاضي قوله في الظاهر : (لفظه يغني عن تفسيره) [2] ولئن كان (النص) لا يحتمل التأويل عند المتكلمين - إن(الظاهر) عندهم هو الذي يحتمل التأويل . وقد عرفه أبو إسحاق المروزي [3] بقوله : (الظـــاهر لفظ معقول يبتدر إلى فهم البصير بجهة الفهم منه معنىً ، وله عنده وجه في التأويل مسوغ لا يبتدر الظن والفهم . فهو بالنسبة للمعنى الراجح ظاهر ، وبالنسبة للمعنى المرجوح مؤول) وهذا التعريف - كما يبدو - يشمل جميع أنواع الظواهر . والمؤول عندهم : هو اللفظ الذي صرف عن معناه الظاهر وأريد به المعنى المرجوح لدليل أو قرينة . وانظر الزركشي في « البحر المحيط » .

---

(١) هو محمد بن علي بن محمد الشوكاني من أهل صنعاء ، مجتهد من كبار فقهاء اليمن ، يذكر المؤرخون أن له ١١٤ مؤلفاً .من مصنفـــاته « فتح القدير » في التفسير « نيل الأوطار » في الحديث والفقه وقد شرح فيه كتاب « منتقى الأخبار » للمجد بن تيميـة « إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول) في أصول الفقه « الدرر البهية في المسائل الفقهية » في الفقه توفي رحمه الله سنة ١٢٥٠ هـ .

(٢) « إرشاد الفحول » (ص ١٧٥) .

(٣) هو إبراهيم بن أحمد المروزي . ذكر النووي الاتفاق على عدالته وتوثيقه في روايته ودرايته . نشر مذهب الشافعي في العراق وكان على جانب عظيم من العلم والمعرفة، شرح « المختصر » ، وصنف في الأصول توفي بمصر سنة ٣٤٠ هـ .

مسلك الباقلاني :

غير أن أبا بكر الباقلاني ضيق دائرة الظاهر فعرفه بقوله :

(هو لفظة معقولة المعنى ، لها حقيقة ومجاز ؛ فإن أُجريت على حقيقتها كانت ظاهراً ، وإذا عدلت إلى جهة المجاز كانت مؤولة)[1] .

نقد إمام الحرمين لتعريف الباقلاني وموقفنا من ذلك :

وقد نقد إمام الحرمين[2] تعريف الباقلاني ، نقداً يقوم على أن هذا التعريف لايشمل كثيراً من المجازات الشائعة ، والألفاظ الشرعية ؛ كالصلاة ، والصوم ، والحج ، التي نقلت من المعنى اللغوي إلى المعنى الشرعي، فأصبح هذا المعنى الشرعي هو الظاهر ، واللغوي هو المؤول .

وقد قرر الجويني ، أن الذي ذكره القاضي ، صحيحٌ في بعض الظواهر ، ولكن تبقى من الظواهر أقسام ، لاتحويها العبارة ؛ فإنه ذكر تردد اللفظ بين الحقيقة والمجاز ، وجعل وجه الظهور : الجريانَ على الحقيقة ، ووجه التأويل : الجريانَ على المجاز .

فيخرج مما ذكره ، المجازات الشائعة المستفيضة في الناس ، المنتهية في جريانها حائدة عن الحقيقة ، إلى منتهى لايفهم منه حقيقة موضوعة .

وكذلك الألفاظ الشرعية ؛ تلك الألفاظ التي وضع لها الشرع معاني معينة ، وكان لها في اللغة معان أخرى ؛ كالصلاة وغيرها ؛ فحقيقتها في

---

(١) « البحر المحيط » للزركشي . « إرشاد الفحول » للشوكاني (ص : ١٧٥) .

(٢) راجع « البرهان » (لوحه ١١١) فما بعدها .

ألفاظ الشرع من أبعد التأويلات ، إذا طلب الطالب الحمل عليها [١] .

وكلام إمام الحرمين ـ في رأينا ـ محل نظر ؛ لأن القاضي الباقلاني لم يذكر أنه يريد الحقيقة اللغوية ، وإنما يريد الحقيقة : وهي تشمل الحقيقة اللغوية ، والشرعية ، والعرفية ؛ ومن الشرعية : الصلاة ، ومن العرفية : الدابة مثلاً . وإن كنا لانرى داعياً لهذا التضييق الذي جنح إليه الباقلاني في التعبير .

وفي شمول تعريف أبي إسحاق المروزي ما يتسع للدلالة الناشئة عن العرف الشرعي وغيره ، إلى جانب الدلالة الناشئة عن الوضع اللغوي . ومجال ذلك متسع في استنباط الأحكام وتفسير نصوص الكتاب والسنة ، خصوصاً بعد وجـــود عـرف شرعي نشأ بنشأة الإسلام ، وبروز أحكام الشريعة .

وهكذا نستطيع أن نقرر في ضوء ما تقدم ، أن الظاهر (هو اللفظ الذي يدل على معناه دلالة ظنية ، أي راجحة ، ويحتمل غيره احتمالاً مرجوحاً) ويستوي في هذه الدلالة أن تكون ناشئة عن الوضع ، كدلالة العام على جميع افراده . أو ناشئة عن العرف ، كدلالة الصلاة في الشرع على الاقوال والافعال المخصوصة ، المبتدأة بالتكبير ، المختتمة بالتسليم ، ودلالة الصوم على الإمساك عن المفطر ، من طلوع الفجر الصادق ، إلى

---

(١) قال إمام الحرمين : (كالدابة فإنها من دب يدب قطعاً ، وهي على بنـاء فاعل يترتب على قياس مضطرد في الفعل المتصرف وحملها على الدبيب المحض حيد عن الظاهر ، فإنها مختصة بأشياء تدب فهذا في ظاهره جهة المجاز ، وتأويله جهة الحقيقة) انظر «البرهان» (لوحه ١١١) فما بعدها .

غروب الشمس [1] . وهكذا .. حين تكون الدلالة على بعض المعاني أرجح من بعض : سمي اللفظ بالنسبة إلى الراجح ظاهراً وسمي بالنسبة إلى المرجوح مؤولاً ؛ لكونه يؤول إلى الظهور عند اقتران الدليل .

فمثلًا الاسم المنقول لعلاقة ولم يشتهر – كالأسد – دلالته على المعنى الأول ، وهو السبع المفترس من قبيل الظاهر ، ودلالته على المعنى الثاني – وهو الرجل الشجاع – من قبيل المؤول .

ونرى عكس ذلك في لفظة الصلاة ، التي اشتهرت بمعنى مخصوص في الشرع كما قدمنا ؛ فهي ظاهرة في المعنى الذي نقلت إليه ، مؤولة في المعنى الأول .

نماذج من الظاهر :

أ – وعلى هذا : يكون من الظاهر : مطلق صيغة الأمر ، فالصيغة ظاهرة في الوجوب مؤولة في الندب والاباحة [2] ...

وذلك كما في قوله تعالى : (يا أَيُّها الذين آمَنُوا إذا تَدايَنْتُمْ بِدَيْنٍ

---

(١) عرف الغزالي الظاهر بأنه (الذي يغلب على الظن فهم معنى منه من غير قطع) واعترض الآمدي على هذا التعريف بأنه غير جامع مع اشتماله على زيادة مستغنى عنها .

أما أنه غير جامع : فلأنه يخرج ما فيه أصل الظن دون غلبة ، مع كونه ظاهراً . وأما الزيادة المستغنى عنها : فهي قوله : (من غير قطع) فإن من ضرورة كونه مفيداً للظن أن لايكون قطعياً . قال الآمدي : والحق في ذلك أن يقال : (اللفظ الظاهر ما دل على معنى بالوضع الأصلي أو العرفي ويحتمل غيره احتمالاً مرجوحاً) «الإحكام» (٣/٧٢–٧٣) .

(٢) سيأتي الكلام عن ذلك مفصلًا في مباحث الأمر .

إلى أَجَلٍ مُسَمّىً فاكْتُبُوهُ) [1] وقـــوله سبحانه : (وأَشْهِدوا إذا تَبايَعتُمْ) .

فالأمر بالكتابة عند المداينة ، ومثله الأمر بالإشهاد عند البيـع ، ظاهره الوجوب ، ولكنه عند الجمهور للندب . وقد ساعدهم على هـذا التأويل قوله تعالى فيما بعد .. : (فإنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضاً فَلْيُؤدِّ الذّي اؤْتُمِنَ أمانَتَهَ) وذلك ما ذكره العلماء من أن الله خفف الوجوب بقوله : (فإن أمِنَ بَعْضُكُم بَعْضاً ..) حيث ذكر ذلك في معرض الأمر بالكتابة والرهن .

وهكذا كان الأمر بالكَتْب عند الجمهور ، ندباً إلى حفظ الأموال ، وإزالة الريب [2] .

وإذا كان الجمهور يرى ، أن صارفاً صرف الأمر عن الوجوب إلى الندب هنا ، إن ابن جرير الطبري من الاقدمين لا يعتبر هـذا الصارف ، ويرى وجوب كتب الديون على اربابها ، فإن الكتب فرض بهذه الآية بيعاً كان أو قرضاً ، ويروي في ذلك عن ابن جريج : «من أدّان فليكتب ومن باع فليشهد » [3] .

---

(١) جزء من آية المداينة ٢٨٢ في سورة البقرة ، وكذلك قوله تعالى : (وأشهدوا إذا تبايعتم) .

(٢) قال القرطبي : (وإذا كان الغريم تقياً لم يضره الكتاب ، وإن كان غير ذلك : فالكتاب ثقاف في دينه . وحاجة صاحب الحق ، ومما قوى قرينة الصرف عن الوجوب أن الله تعالى ندب إلى الكتاب فيما للمرء أن يهمله ويتركه بإجماع فندبه إنما هو على جهـــة الحيطة للناس) راجع التفسير (٣/٣٨٣) .

(٣) راجع « تفسير الطبري » (٦/٤٧) .

وابن حزم من الظاهرية على هذا أيضاً ؛ فالأمر في الآية عنده على ظاهره، وهو الوجوب [1] .

ومثل ذلك الإشهاد : يرى بعض التابعين ، وعلى رأسهم عطاء ، أنه واجب .

بينما يرى الجمهور أن الأمر فيه للندب .

وقد ذكر العلماء ما من أجله صُرف الأمر إلى الندب عن الوجوب ؛

فنقل القرطبي عن بعض العلماء أن الإشهاد إنما جعل للطمأنينة ، وذلك أن الله تعالى جعل لتوثيق الدين طرقاً ، منها : الكتاب . ومنها الرهن . ومنها الإشهاد .

كما نقل أنه لا خلاف بين علماء الأمصار ، أن الرهن مشروع بطريق الندب . لا بطريق الوجوب ، فيعلم من ذلك مثله في الإشهاد [2] .

ب - ومن الظواهر أيضاً : مطلق صيغة النهي ؛ فهي ظاهرة في التحريم عند الجمهور مؤولة ، إذا حملت على التنزيه [3] .

مثال ذلك : اختلاف العلماء في الصلاة في المزبلة ، والمجزرة ، والمقبرة ، وقارعة الطريق والحمام ، ومعاطن الإبل ، وفوق ظهر الكعبة ، هل هو حرام أو مكروه ؟ بناء على نهي النبي ﷺ ، عن الصلاة في تلك الأماكن [4] .

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم (٣/٢٠-٢١) .

(٢) راجع « الجامع لأحكام القرآن » للقرطبي (٣/٤٠٤) .

(٣) سيأتي الكلام عن ذلك مفصلاً في مباحث النهي .

(٤) عن نافع عن عبد الله بن عمر «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى أن يصلى في سبعة مواطن : في المزبلة والمجزرة والمقبرة وقارعة الطريق ، وفي الحمام ، وفي أعطان —

جـ – ومنها : حمل مطلق صيغ العموم في اللغة على عمومها ، فحملها على وجه الخصوص مؤول ، ويمثل العلماء لذلك بحديث « لا صيام لمن لم يبيت النية من الليل [1] » فلفظة « صيام » نكرة في سياق النفي ، والنكرة في سياق النفي تفيد العموم .

– الإبل وفوق ظهر بيت الله » أخرجه الترمذي وابن ماجه . انظر : «منتقى الأخبار» مع « نيل الأوطار » (١٤٢/٢ – ١٤٤) وللحديث أكثر من رواية ، وحول بعض رجال السند كلام انظره في المصدرين السابقين (١٤٢/٢ – ١٤٣) .

(١) يكثر استعمال هذا النص في كتب الأصول، غير أن أحاديث إجماع النية والتبييت من الليل في صوم الفريضة متعددة الروايات عن حفصة بطريق أخيها عبد الله بن عمر رضي الله عنهم على اختلاف بين الأئمة في رفع تلك الأحاديث أو وقفها .

من ذلك قوله صلى الله عليه : « من لم يجمع الصيام قبل الفجر فلا صيام له » رواه أحمد في مسنده، والترمذي والنسائي وأبو داود وابن ماجه وأخرجه ابن خزيمة وابن حبان وصححاه مرفوعاً ، كما أخرجه الدارقطني أيضاً . انظر « نيل الأوطار » للشوكاني (٢٠٧/٤) .

ومن ذلك قوله عليه الصلاة والسلام : « من لم يبيت الصيام قبل الفجر فلا صيام له» انظر : « سنن النسائي » (١٦٩/٤) « شرح معاني الآثار » للطحاوي (٣٢٥/١) وفي رواية « من لم يبيت الصيام من الليل فلا صيام له » أخرجه ابن حزم في « المحلى » (١٦٢/٦) والبيهقي في « السنن الكبرى » (٢٠٢/٤) وأخرج النسائي أيضاً «من لم يجمع الصيام قبل طلوع الفجر فلا يصوم » « سنن النسائي » (١٩٦/٤) أما بلفظ « لا صيام » في أول الكلام: فقد ورد ذلك من كلام حفصة « لا صيام لمن لم يجمع قبل الفجر » أخرجه النسائي في « السنن » (١٩٧/٤) وابن حزم في « المحلى » (١٦١/٦) وعن ابن عمر أيضاً عن حفصة « لا صيام لمن لم يجمع الصيام قبل الفجر » بزيادة لفظة « الصيام » (١٩٧/٤) من المرجع السابق . وانظر : تخريج الفروع على الأصول للزنجاني بتحقيق المؤلف ص: ٤٦ حاشية.

وبناء على ما قلناه من اعتبار صيغ العموم من الظواهر ، يكون حمل الصيام على وجه العموم - بحيث يشمل التبييت كل أفراد الصيام : من فرض ، ونفل ، وقضاء ، ومنذور .. - هو الظاهر .

أما تخصيصه بإخراج بعض الصور منه : فهو المؤول . والفقهاء في ذلك على مذاهب ، وعلى كل لايخرج من العموم ، إلا ما قام الدليل على أنه لايشترط فيه التبييت [1] .

د - هذا : وقد نقل الزركشي عن الأستاذ أبي إسحاق أن الظهور كما يقع في الأمور التي ذكرنا ، يقع في الأسماء ، وفي الأفعال ، وفي الحروف . وذلك : مثل حرف (إلى) فإنه ظاهر في التحديد والغاية ، مؤول في الجمع [2] .

والآن ، وفي ضوء ما تقدم ، ليس في مقدورنا أن نغفل الحقيقة التي تدل على نفسها ، وهي : أن ميدان الاختلاف قد اتسع أمام الفقهاء في تقويم الدواعي والأسباب ، التي يمكن أن تجعل من اللفظ ظاهراً في الدلالة ، يحتمل ترجيح أحد معنييه على الآخر .

وقد بني على هذا الاختلاف في التقويم اختلاف في كثير من الفروع والأحكام .

ولنأخذ لذلك لفظ (الصعيد) في قوله تعالى : (فإنْ لم تَجِدوا ماءً فتيمّمُوا صَعيداً طيّباً فامْسَحُوا بِوُجوهِكُم وأيديكُم مِنْه) [3] .

---

(١) انظر « البرهان » لإمام الحرمين الجويني (لوحة ١١١) مخطوطة دار الكتب المصرية (نسخة مصورة) .

(٢) راجع « البحر المحيط » للزركشي .

(٣) سورة المائدة : ٦ .

فالإمام الشافعي - وهو من أئمة اللغة - لايقع الصعيد عنده إلا على التراب ، فهما في نظره مترادفان ؛ لذلك يرى أن التيمم لايجوز إلا بما يقع عليه اسم الصعيد [1] .

وذهب الإمام مالك - في المشهور عنه - إلى جواز التيمم بكل ماصعد على وجه الأرض من أجزائها ، كالحصى ، والرمل ، والتراب ؛ وذلك لأنه يرى أن (الصعيد) يصدق على كل ما صعد على وجه الأرض [2] .

وإلى جانب المؤيدات التي يوردها كل من أصحاب المذهبين ، يجيب المالكية : أن الصعيد إذا صدق على التراب فإما أن يسمى به ، لأنه صعد على الأرض ، وإما أن يسمى به ، من غير اعتبار هذا الاشتقاق بل كتسميته بالتراب .

وعلى التقدير الثاني يلزم الترادف ، فوجب أن يكون الصعيد مبايناً للفظ التراب ، ووجب اعتبار الاشتقاق فيه . وحينئذ يصدق على كل ما على الأرض أنه صعيد [3] .

---

(١) جاء في «الأم» (١/٤٣) تحت عنوان [باب التراب الذى يتيمم به ولايتيمم] (قال الشافعي رحمه الله تعالى : قال الله تبارك وتعالى : « فتيمموا صعيداً طيباً » قال الشافعي : وكل ما وقع عليه اسم صعيد لم تخالطه نجاسة فهو صعيد طيب يتيمم به ، وكل ما حال عن اسم صعيد لم يتيمم به ، ولا يقع اسم صعيد إلا على تراب ذي غبار . قال الشافعي : فأما البطحاء الغليظة والرقيقة والكثيب الغليظ فلا يقع عليه اسم صعيد ، وإن خالطه تراب أو مدر يكون له غبار كان الذي خالطه هو الصعيد) .

(٢) « بداية المجتهد » (١/٧١) « حاشية الدسوقي » على الدردير (١/١٧٥) .

(٣) « مفتاح الوصول » للتلمساني (ص : ٤٥) .

وهكذا بناء على حكم العلماء على الصعيد ما هو ؟ ومـاذا يمكن أن يشمل ؟ اختلفوا فيما يجوز التيمم به .

حكم الظاهر :

أما حكم الظاهر : فهو وجوب أن يصار إلى معناه الظـــاهر ويعمل بمدلوله ، وأنه لايجوز تركه إلا بتأويل صحيح [1] .

متى يعمل بالظاهر ؟

وعلى كل فلا يعمل بالظاهر فيما يحتاج إلى القطعي ، لأن ظهور معناه غير مقطوع به فلا يسوغ - كما قال الجويني - وضع الاستدلال به على ما هذا سبيله ، ذلك أنه لايصلح الظني حجة في حكم يحتاج إلى القطعي [2] .

وقد جاء في « البرهان » : الظاهر حيث لايطلب العلمُ معمولٌ به ، والمكلف محمول على الجريان على الظاهر [3] .

مقارنة

ونودُّ بعد الذي ذكرناه عن الظاهر والنص عند المتكلمين ، أن نبين إلى أي حد تلتقي تقسيمات الحنفية للواضح [4] مع تقسيمات المتكلمين .

---

(١) « روضة الناظر » لابن قدامة (٢/٢٩ — ٣٠) .

(٢) قال إمام الحرمين : (وإن قدر ذلك مستدل أشعر بجهله بأحد أمرين : إما أن يجهل كونه ظاهراً ، أو يعتقده نصاً والأمر على خلاف ما يقدره . وإما أن يجهل مواقع العلوم عن مجال الظنون). انظر« البرهان » (لوحة ١٤٠ — ١٤١) .

(٣) « البرهان » لوحة (١٤٠ — ١٤١) .

(٤) انظر :مباحث (الواضح عند الحنفية) فيما تقدم (ص ١٣٩ فما بعد) .

فالظاهر ، كما يراه المتكلمون ، وهو ما دل على معناه دلالة ظنية ، يكون قسماً من النص عند الحنفية ؛ لأن الاحتمال قائم في كل منهما حسب الاصطلاح الذي كان الجنوح إليه .

أما النص عند جمهرتهم : وهو ما دل على معناه دلالة قطعية ، فهو كالمفسّر عند الحنفية .

وأما المفسّر الذي رأيناه عند الحنفية : فلم يشتهر عند المتكلمين إطلاقه على معنى اصطلاحي ، كما اشتهر عند الحنفية .

ولقد استعمله الشافعي في مقابل ما اعتبره مجملًا . ففي معرض الاحتجاج بحديث « ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة » قال في الأم : (والحديث عن رسول الله ﷺ « فيما سقت السماء العشر » جملة . والمفسّر يدل على الجملة) [1] .

والرازي في المحصول : أطلق اسم المفسّر على نوعين من الألفاظ :

آ – على اللفظ الواضح الذي لايحتاج إلى التفسير لوضوحه .

ب – وعلى اللفظ الذي احتاج إلى تفسير وقد ورد تفسيره [2] .

أما المحكم عند المتكلمين : فيشمل النص والظاهر ، وعرفه القاضي العضد : بأنه المتضح المعنى سواء أكان نصاً أم ظاهراً [3] .

وقال السبكي في «الإبهاج» : (المحكم جنس لنوعيه : النص والظاهر [4]) .

---

(١) راجع « الأم » للشافعي (٧/١٨٠) .

(٢) راجع « المحصول » للرازي . مخطوطة دار الكتب المصرية .

(٣) « التحرير » وشرحه « التيسير » (١/١٤٣ – ١٤٤) .

(٤) راجع «الإبهاج» شرح منهاج البيضاوي لتاج الدين السبكي (١/١٣٦) .

وبهذا يشمل الأقسام الأربعة المذكورة في تقسيم الحنفية [1] .

صورة أخرى لتقسيم المتكلمين :

يقسم بعض الأصوليين من المتكلمين الواضح الدلالة إلى قسمين :

١ ـ نص صريح : وهوما دل على معنىً مفصّل متعيّن، ولا يحتمل التأويل .

٢ ـ ونص غير صريح : وهو ما دل على معنى ، مع احتمال دلالته على غيره ، وهذا ليس نصاً ، وليس ظاهراً .

فعلى هذا : الظاهر والنص مترادفان ؛ لأن كلاً منهما يحتمل التأويل [2] .

ولقد فضّل الشيخ عبد الوهاب خلاف رحمه الله ، هذا الاصطلاح على اصطلاح الحنفية معللًا تفضيله ، بأن بناء التفاوت في وضوح الدلالة على احتمال التأويل ، وعدم احتماله معقول ؛ فإن المعنى المعيّن الذي لامجال للاختلاف في فهمه ، ولا سبيل إلى فهم غيره ، تكون دلالة النص عليه ، أوضح من دلالته على معنى غير متعين يحتمل غيره . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى : فهو يرى أن السوق أصالة أو عدمه ، لايظهر وجه لجعله أساساً لتفاوت الوضوح [3] .

ما نفضّله مع الاصطلاحين :

والاصطلاح المفضّل لتقسيم الواضح في نظرنا : هو اصطلاح الحنفية ؛ وذلك لأمور عدة ، منها :

---

(١) انظر مسلم الثبوت (١٩/٢) .

(٢) راجع « أصول الفقه » لخلاف الحلقة الثانية للدراسات العليا (ص ١٦٠) « أصول الفقه » للدراسات العليا في حقوق القاهرة للأستاذ الشيخ زكريا البرديسي (ص ١٧١) .

(٣) انظر : خلاف (ص ١٦٠) الحلقة الثانية .

آ ـ أنه أكثر استيعاباً للمعاني الحاصلة من تنوع الأدلة (١) .

ب ـ وأنه أكثر وضوحاً في الحدود والفوارق بين الأقسام ، مما يبين تدرجها في الوضوح ، ومراتب هذا الوضوح .

ج ـ ولقد نتج عن ذلك يسر الدلالة على المراد من أجل تحديد معالم النصّ المطلوب تفسيره ، ومعرفة الحكم الذي يدل عليه .

وعلى هذا ، فإنا لانرى أيضاً ما ذهب إليه المرحوم الشيخ عبد الوهاب خلاف من تفضيل الصورة الثانية من اصطلاح المتكلمين .

ذلك لأن تفاوت الوضوح على أساس الاحتمال أو عدمـــه ، متوفر في تقسيم الحنفية ، فمثلاً : احتمال التأويل في الخاص ، واحتمال التخصيص في العام وغير ذلك من الاحتمالات ؛ لكل منها مكانه في تحديد مراتب الوضوح بين الأقسام .

أما مسألة قصد المعنى المراد من السياق أصالة : فنحن معه في عدم ظهور وجه لجعله أساساً لتفاوت الوضوح ، وفي أن بعض النصوص قد يكون المتبادر إلى الفهم منهـا ، هو المعنى غير المقصود أصالة من السياق .

ولقد أبنّا في صدر هذا المبحث أن مسألة السياق والقصد منه ، درج فيها المتأخرون على غير طريقة المتقدمين ؛ فالمتقدمون لم يشترطوا في الظاهر عدم السوق ، وجعلوا التفاوت بين الظاهر والنص قائماً على ازدياد وضوح النص على الظاهر بمعنى من المتكلم ، لامن الصيغة نفسها ؛ وذلك عن طريق قرينة نطقية تنضم إليه سباقاً أو سياقاً ، تدل على أن قصد المتكلم هو ذلك المعنى ؛ كما في مثال التفريق بين البيع والربا ، فإن التفريق لم يفهم من ظاهر الكلام، بل بسياق الكلام ، وهو قوله تعالى : (ذَلكَ بأنّهم قالوا إنّما البَيْعُ

(١) راجع « التحرير » لابن الهمام وشرحه « تيسير التحرير » (١/١٤٤) .

مثلُ الرِّبا) حيث دلنا ذلك على أن الغرض إثبات التفرقة بينهما ، وَأن تقدير الكلام : وأحل الله البيع وحرم الربا فأنى يتماثلان [1] .

ولم يعرف هذا المعنى بدون تلك القرينة ، بأن قيل ابتداء : أحَلّ اللهُ البَيْعَ وحرّم الرِّبا .

وهكذا تكاد تكون مسألة الاحتمال ، في اعتراض الشيخ خلاف ، منتفية . وعلى هذا : فمسألة جعل السوق أو عدمه أساساً للتفاوت ، يمكن أن ترد على اتجاه المتأخرين في تفريقهم بين الظاهر والنص .

ولكنها لاترد على اتجاه المتقدمين الذين لايشترطون في الظاهر عدم السوق ، ويرون ازدياد الوضوح في النص قائماً على معنى من المتكلم ، لا في الصيغة نفسها [2] .

نقول هذا كله ، غير ناسين أن اصطلاح المتكلمين أقرب إلى أرومة اللغة في مدلولاتها ، ولكن الذي نبغيه ـ بجانب النسب المتصل بالعربية ـ يُسر المصطلح ، وسهولة ضبطه عند التطبيق .

---

(١) راجع « أصول البزدوى » مع «كشف الأسرار » لعبد العزيز البخارى (٤٧/١) .

(٢) انظر ماسبق ص ١٤٢ ـ ١٦٠ .

الفصل الثاني

المبهم وأنواعه

المبحث الأول

منهج الحنفية في المبهم

ويراد بالمبهم هنا ، اللفظ الذي خفيت دلالته على الحكم خفاء لذاته ، أو لعارض ، فتوقف فهم المراد منه على شيء خارجي غيره ، وقد يزول هذا الخفاء بالاجتهاد فيفهم المراد ، وقد يتعذر زواله إلا ببيان من الشارع .

وكما قسم الحنفية (الواضح) إلى أربعة أقسام تتفاوت مراتبها في الوضوح ، قسموا (المبهم) أيضاً إلى أربعة أقسام تتفاوت مراتبها في الخفاء ، كما أشرنا إلى ذلك من قبل .

وهذه الأقسام هي : الخفي . المشكل . المجمل . المتشابه [1] .

وسنعرض لهذه الأقسام ومراتبها في الإبهام مع دراسة الأمثلة والمقارنة ، لنرى أثر ذلك في تفسير النصوص ، واستنباط الأحكام .

---

(١) وضع صاحب التلويح التفتازاني ضابطاً لهذه الأقسام الأربعة ، يقوم على أن الخفاء في المبهم : إما أن يكون من اللفظ نفسه ، وينطوي في ذلك المشكل والمجمل والمتشابه . وإما أن يكون لعارض ، ويسمى المبهم في هذه الحالة بالخفي ، قال رحمه الله : (إذا خفي المراد من اللفظ فخفاؤه إما لنفس اللفظ أو لعارض . الثاني يسمى خفياً . والأول : إما أن يدرك بالعقل أولا ، الأول يسمى مشكلا . والثاني : إما أن يدرك المراد بالنقل أو لايدرك أصلاً ، الأول يسمى مجملا . والثاني متشابهاً . فهذه الأقسام متباينة بلا خلاف) انظر التلويح مع التوضيح (١٢٦/١) .

المطلب الأول

الخفي

إذا كان (الظاهر) أقل أقسام الواضح وأدناها رتبة من ناحية الوضوح ، إن (الخفي) يقابل الظاهر في أقسام المبهم ، فهو أقل أنواعه خفاءً وأدناها رتبة .

والخفي في اللغة : مأخوذ من الخفاء وهو عدم الظهور ، والستر والكتمان [1] .

أما في الاصطلاح : فقد عرّفه العلماء بتعريفات متقاربة لا تكاد تتفاوت .

فالدبوسي في تقويم الأدلة يعرفه بأنه (ما خفي معناه بعارض دليل غير اللفظ في نفسه ، فبعد عن الفهم بذلك العارض ، حتى لم يوجد الا بطلب) [2] .

وقال البزدوي في الأصول : (الخفي : ما اشتبه معناه ، وخفي مراده بعارض غير الصيغة لا ينال الا بالطلب) [3] .

وحاول شمس الأئمة السرخي أن يجمع بين التعريفين فقال : (هو

---

(١) جاء في القاموس المحيط : (خفي كرضي خفاء فهو خاف وخفي : لم يظهر وخفاه هو وأخفاه : ستره وكتمه ، والخافية : ضد العلانية) .

(٢) المخطوطة (ص ٢٠٤) .

(٣) « أصول البزدوي » (١/٥٢) .

أسم لما اشتبه معناه ، وخفي المراد منه بعارض في الصيغة ، يمنع نيل المراد بها الا بالطلب)[1] .

ونحن في ضوء ما حكاه هؤلاء الأئمة في تعريف الخفي ، وبحثهم فيما يصلح مثالاً له يمكن لنا – رغبة في الايضاح والتبسيط والشمول – أن نعرفه بأنه :

(اللفظ الظاهر في دلالته على معناه ، ولكن عرض له من خارج صيغته ، ما جعل في انطباقه على بعض افراده نوع غموض وخفاء ، لا يزول الا بالطلب والاجتهاد ، فيعتبر اللفظ خفياً بالنسبة إلى هـذا البعض من الأفراد) .

منشأ الإبهام في الخفي :

ومنشأ الإبهام في الخفي ، أن يكون للفرد المراد إعطاؤه الحكم ، اسم خاص به ، أو أنه ينقص صفة ، أو يزيد صفة عن سائر الأفراد .

فهذه التسمية الخاصة ، أو الزيادة ، أو النقص ، تحيطه بالاشتباه ، فيصبح ذلك اللفظ الظاهر في الدلالة على معناه ، خفياً بالنسبـة إلى هذا الفرد المطلوب معرفة حكمه ؛ لأن هـذا الفرد لايدرك من اللفظ ذاته ، أنه ممـــا يتناوله ذلك اللفظ ، بل لابد للوصول إلى ذلك الإدراك من أمر خارجي .

وطريقة إزالة الإبهام في الخفي – كما ألمحنا في التعريف – هي نظر القاضي واجتهاد المجتهد . وعماد ذلك ، الرجوع إلى النصوص المتعلقة بالمسألة المرادة بالحكم ، ومراعاة التعليل ومقاصد الشريعة .

---

(١) « أصول السرخسي » (١٧٦/١) .

وهـذا مما يختلف فيه نظر الباحثين واجتهـاد المجتهدين ، ويظهر ذلك في المثالين التاليين :

أ ـ جاء في شأن حد السرقة قوله تعـالى : (والسّارِقُ والسّارِقةُ فاقْطعوا أيديَهما) [1] .

فلفظ (السارق) الذي هو ـ كما يقول الفقهاء ـ (آخذ المال المتقوّم المملوك للغير خفية من حرز مثله) ظاهر الدلالة على معناه .

فكل من انطبق عليه هـذا المعنى ، ولم يعرف بصفة أخرى سوى السرقة ، فلفظ السارق ظاهر فيه .

وحين أراد القضاء أن يقول كلمته في حكم بعض الأفراد من آخذي المال، وجد أن لفظ السارق خفي في الطرّار ـ النشال ـ وهو الذي يأخذ المال من الناس بنوع من المهارة والخفة ، في يقظتهم ، على حين غفلة منهم .

كما وجد أنه خفي أيضـاً في النباش ، وهو من ينبش القبور ويأخذ أكفان الموتى .

وكان منشأ الخفاء والغموض ، عنـد تطبيق لفظ السارق على الطرار والنباش ، اختصاص كل منهما باسم آخر ، هو سبب سرقته الذي يعرف به . ولإزالة هذا الخفاء كان لابد من النظر والتأمل ؛ وذلك ليعلم ما إذا كان في الاسم الخاص زيادة على معنى السرقة ، فيحكم على الجاني بالحد ، أم كان فيه نقص عن معناهـا ، فيكون التعزير هو العقوبة ؛ وذلك لعدم استيفاء الشروط التي توجب حد القطع على السارق .

---

(١) سورة المائدة : ٣٨ .

حكم الطرار :

أما عن الطرار : فقد أدى البحث إلى اتفاق العلماء ، على أن الطرار سارق وزيادة ؛ فإذا كان السارق العادي يسارق - والأعين نائمة - فالطرار يسارق والأعين يقظة ، يساعده في ذلك حذق ، ومهارة ، وخفة يد في الاستلاب ، وبراعة منه في جنايته ، وذلك ينبيء عن مبالغته في جريمته التي هي السرقة ؛ مما يجعله أكثر خطراً من السارق العادي .

لذا كان طبيعياً ما نقل من الاتفاق ، على اعتباره سارقاً ، والحكم عليه بحد القطع [1] ، عملاً بقوله تعالى : (والسَّارقُ والسَّارِقةُ فاقطعوا أَيْدِيَهُما) .

اختلاف الأصوليين في طريق الحكم :

ولئن كان الاتفاق واقعاً بين العلماء على اعتبار الطرار سارقاً ، فينطبق عليه حكم الحد بالقطع ، لقد اختلف الأصوليون في طريق الحكم هل كان بدلالة النص ، أم بعبارة النص [2] ؟.

وقد ذهب إلى أن الحكم بإقامة حد السرقة على الطرار جاء عن طريق دلالة النص ، شمس الأئمة السرخسي .

---

(١) انظر تقويم الأدلة للدبوسي (ص: ٢٠٤ المخطوطة) البزدوي مع الكشف (٥٢/١) أصول السرخسي (١٦٧/١) المرآة (٤٠٦/١) فواتح الرحموت(٢٠/٢) .

(٢) يراد بعبارة النص : دلالة اللفظ على المعنى المتبادر من الكلام الذي سيق له أصالة أو تبعاً . ويراد بدلالة النص : تعدي حكم المنطوق به إلى مسكوت عنه مساواة أوبالأولوية ،لاشتراكهما في علة تدرك لغة دون حاجة إلى النظر . وهذه الدلالة هي مفهوم الموافقة .

فبعد أن بين في أصوله [1] ان اختصاص الطرار بهـذا الاسم ؛ إنما كان لزيادة في معنى السرقة ، قرر أن تعدية الحكم بمثله مستقيم في الحدود ؛ لإنه إثبات حكم النص بطريق الأولى ؛ بمنزلةحرمة الشتم والضرب بالنص المحرم للتأفيف. وهكذا يرى رحمه الله أن الطرار يأخذحكم السارق بالأولى ، وهذا من دلالة النص كما في تحريم الشتم وغيره للوالدين أخذاً من قوله تعالى: (ولا تقل لهما أف)،وليس من القياس الذي يرى الحنفية عدم صلاحيته لأن تثبت به الحدود والكفارات [2] .

ونقل صاحب « فواتح الرحموت » عن فخر الإسلام قوله في سرقة الطرار : (وهذه السرقة في غاية الكمال ، وتعدية الحدود في مثله في نهاية الصحة والاستقامة) كما نقل عن صاحب الكشف ما أبان به أن الذي أراده فخر الإسلام بالتعدية ، إنما هو اطراد الحكم بالدلالة لا بالقياس [3] .

وقد مشى الكمال بن الهمام [4] أيضاً على أن حد الطرار إنما وجب

---

(١) راجع « أصول السرخسي » (١/١٦٧) .

(٢) المعروف أن الحنفية لايثبتون الحدود والكفارات بالقياس،ولكنهم يثبتونها بدلالة النص ؛ لأن إثباتها من هذه الطريق هو إثبات بظاهر النص،وليس بالقياس والرأي.

(٣) انظر «فواتح الرحموت» مع «مسلم الثبوت» (٢/٢٠ - ٢١) .

(٤) هو محمد بن عبد الواحد من كبار علماء الحنفية في الفقه ، والأصول ، وعلم الكلام ، كان من خيرة من تولى قضاء الإسكندرية . وقد تخرج على يديه كثير من العلماء منهم أقضى القضاة بدر الدين العراقي ، وجمال الدين بن هشام المصري الحنبلي،وزين الدين بن قطلو بغا الحنفي،وسيف الدين بن قطلو بغا الحنفي أيضاً ، وله كثير من المصنفات منها : «التحرير» في أصول الفقه و «فتح القدير» شرح «الهداية» في الفقه حيث انتهى في الشرح إلى جزء من كتاب الوكالة ، وأتم ذلك الشرح الشيخ قاضي زاده في كتاب أسماه « نتائج الأفكار » ومن مصنفاته أيضاً كتاب « المسايرة » في التوحيد ، وله في النحو رسالة قيمة. توفي رحمه الله سنة ٨٦١ هـ .

بالدلالة [1] .

وقد يرد على القول بأن تعدية حكم السارق إلى الطرار كان بدلالة النص ، أن ظهور كون الطرار مما يتناوله لفظ السارق بعد البحث والتأمّل ، يتنافى مع ثبوت حكمه بدلالة النص ، التي هي من باب تعدية حكم المنطوق إلى المسكوت .

ولا يدفع هذا الإيراد ، ما أجاب به صاحب « تيسير التحرير » حين قال دفاعاً عن الكمال بن الهمام : (كأنه أراد ثبوت دلالته قبل الظهور) [2] .

والراجح عندنا أن طريق الحكم في الطرار هو العبارة ، ولا حاجة للانتقال من المنطوق إلى المفهوم ليكون الحكم ثابتاً بالدلالة .

حتى إن كلام فخر الإسلام ، أثبت وجود مفهوم السرقة في الطرار على شكل الكمال . وهذا يوجب تناول الصيغة عبارة ، فلا وجه لإطالة الطريق والجنوح إلى الدلالة .

لذا كان من غير المقبول في نظر شارح « مسلم الثبوت » ، ما ذهب إليه صاحب الكشف ، من أن الإمام فخر الإسلام أراد بالتعدية اطراد الحكم بالدلالة .

---

(١) راجع « التحرير » لابن الهمام مع شرحه « تيسير التحرير » لأمير بادشاه (١/١٥٧) .

(٢) راجع « تيسير التحرير » (١/١٥٧) .

بل الحق ـ في نظره ـ أن مراد هذا الإمام بالتعدية : المعنى اللغوي ، وهو اطراد الحكم . ومقصوده أنه لما وجد الأخذ خفية في الطرار على الكمال ، اطّرد الحكم في السارق وثبت فيه عبارةً .

ونحن مع قولنا بثبوت الحكم في الطرار بالعبارة ، نرى أن كلام فخر الإسلام محتمل لما ذهب إليه صاحب الكشف ؛ لما أن التعبير بتعدية الحكم في الحدود ، والكفارات ، يتردد عند الحنفية بين عدم إثباته بالقياس ، وبين إثباته بدلالة النص ، كما سيأتي في مباحث الدلالة إن شاء الله .

حكم النباش :

أما النباش : فقد اختلف في أمره ؛ حيث كان لأبي حنيفة ومحمد بن الحسن مذهب يخالف مذهب الجمهور الذي سنؤخر الحديث عنه بغية اليسر في بيان الرأي والترجيح .

مذهب أبي حنيفة ومحمد

ذهب أبو حنيفة ومحمد ، إلى أن انفراد النباش بهذا الاسم الخاص ، إنما كان لنقص معنى السرقة فيه ؛ فالمال الذي يأخذه ـ وهو الكفن ـ غير مرغوب فيه ، بل هو مما تنفر منه النفوس ولا تميل إليه ، والمأخوذ ليس مملوكا لأحد ؛ فإذا كان عدم ملكيته من الميت ظاهراً ؛ فالورثة لايملكون إلا ما زاد عن حاجة هذا الميت ، ضمن الحدود التي رسمها الشارع . وفي الوقت نفسه لايكون النباش سارقاً من حرز المثل ؛ لأن القبر لم يعهد مكانا لحفظ الأموال ، وإنما أعد لدفن الموتى .

كما أن السرقة في هذه الحال لاتكون خفية ،لأن السرقة إنما تكون بحيث تُتقى الأعين ، ويتحفظ من الناس .

وهكذا لاتتوفر في النباش شروط السارق . وإذا كان الأمر كذلك لم يتناوله لفظ (السارق) في الآية، فلم يعد فرداً من الأفراد التي ينطبق عليها حكمه.

وعلى هذا ذهب الطرفان أبو حنيفة ومحمد ، إلى الحكم على النباش بالتعزير بما يردعه عن هذا العمل المشين ، لابإقامة حد القطع الذي هو عقوبة السارق العادي .

وما ذهب إليه أبو حنيفة ومحمد ، هو قول ابن عباس ، والثوري والأوزاعي ، ومكحول ، والزهري [1] .

وقد ذكر ابن الهمام في « فتح القدير » ما رواه ابن أبي شيبة عن الزهري قال : أُتي مروان بقوم يختفون [2] ، ـ أي ينبشون القبور ـ فضربهم ونفاهم والصحابة متوافرون .

وهذا الأثر ، أخرجه أيضاً عبد الرزاق في مصنفه ، عن معمر بزيادة (وطوّف بهم) [3] .

ومثل ذلك ، ما رواه ابن أبي شيبة في مصنفه أيضاً عن الزهري قال : أخذ نباش في زمن معاوية ـ وكان مروان على المدينة ـ فسأل من بحضرته من الصحابة والفقهاء ، وأجمع رأيهم على أن يضرب ويطاف به .

---

(١) راجع « أحكام القرآن » لابن العربي (٢/٦٠٨) «تفسير القرطبي» (٦/١٦٤) « فتح القدير » شرح الهداية (٤/٢٣٤) ٢٣٥) .

(٢) في اللغة : خفاه يخفيه خفياً وخفياً : أظهره واستخرجه كاختفاه . انظر المادة في القاموس المحيط .

(٣) انظر المحلى لابن حزم (١١/٣٥٠) فما بعدها .

فبهذين الأثرين يؤيد الزهري رأيه بعدم القطع ، استناداً إلى سكوت عدد من الصحابة في الأثر الأول ، وإجماع من كان في حضرة مروان في الأثر الثاني [1] .

واعتبار ذلك يقتضي أن عدم الحكم على النباش بحد القطع ، لم ينفرد فيه ابن عباس من الصحابة رضوان الله عليهم ، وإنما هو مذهبٌ لآخرين .

مذهب الجمهور

ونترك هذا المذهب الذي جنح إليه الطوفان ، لنرى الأئمة الثلاثة ومعهم أبو يوسف ، يعتبرون النباش سارقاً ويحكمون عليه بالقطع [2] .

ذلك أن لفظ السارق في الآية الكريمة يتناول النباش . واختصاصه بهذا الاسم المعين ليس لنقص معنى السرقة فيه ، ولكن للدلالة على سبب سرقته وهو النبش [3] .

وإذا كان الكفن مما ترغب عنه النفوس وتنفر منه ، إن ذلك لا يخرجه عن كونه مالاً متقوماً . أما ملكية المال : فالكفن باق على حكم ملك الميت ، وله مطالب من العباد وهم أولياؤه ، فيقومون بالمطالبة ؛ كقيام ولي الصبي في الطلب بماله .

كما أنه من غير المسلم به ، أن القبر ليس حرز مثل هـذا المال ، فإن حرز كل شيء بحسب حاله الممكنة فيه ، ولا يمكن ترك الميت عارياً ، فصارت هذه الحاجة قاضية بأن القبر حرز ، قال ابن العربي : (وقد

---

(١) راجع « فتح القدير » للكمال بن الهمام (٤/٢٣٤) .

(٢) وانظر « الهداية » مع « فتح القدير » (٤/٢٣٤ — ٢٣٥) .

(٣) راجع « أصول السرخسي » (١/١٦٧) .

نبه الله تعالى عليه بقوله : (ألم نجعل الأرض كفاتاً أحياء وأمواتاً [1]) أي ليسكن فيها حياً ويدفن فيها ميتاً .

وأما قول بعضهم : إنه سرق من موضع ليس فيه ساكن وإنما تكون السرقة بحيث تتقى الأعين ويتحفظ من الناس : فإن النباش قد أتى جنايته تحت جنح الليل ، واتقى الأعين ، وتعهد وقتاً لا ناظر فيه ولا مارّ عليه ، فكان بمنزلة ما لو سرق في وقت بروز الناس للعيد وخلوّ البلد منهم جميعاً) [2] .

ومذهب الجمهور هو قول عمر ، وابن مسعود ، وعبد الله بن الزبير وعائشة من الصحابة ، وهو أيضاً قول أبي ثور ، والحسن ، والشعبي ، والنخعي ، وقتادة ، وحماد ، وعمر بن عبد العزيز ، وإسحاق ، وابن المنذر [3] . وغيرهم من علماء الأمصار .

وقد روى ابن حزم بالسند إلى عبد الرزاق ، عن عبد الله بن عامر ابن ربيعة أنه وجد قوماً يختفون القبور باليمن ـ أي ينبشونها ـ فكتب إلى عمر بن الخطاب ، فكتب إليه عمر أن يقطع أيديهم [4] .

وذكر ابن قدامة المقدسي أن عائشة رضي الله عنها قالت : (سارق أمواتنا كسارق أحيائنا) .

---

(١) سورة المرسلات : ٢٥ .

(٢) راجع « أحكام القرآن » لابن العربي (٢/٦٠٨) «تفسير القرطبي» (٦/١٦٤) .

(٣) انظر «معالم السنن» للخطابي (٣/٣١٣) «فتح القدير» لابن الهمام (٤/٢٣٤) .

(٤) راجع « المحلى » لابن حزم (١١/٣٢٩ — ٣٣٠) .

وعن سهيل ابن أبي صالح قال : شهدت عبد الله بن الزبير قطع يد النباش .

وحدّث حماد بن سلمة عن الحجاج بن أرطاة : أن الشعبي والنخعي ، ومسروق بن الأجدع ، وزاذان ، وأبا زرعة بن عمر ، وعمرو بن حزم ، قالوا في النباش : إذا أخذ المتاع قطع .

وعن إبراهيم النخعي قال : (إذا سرق النباش قدر ما يقطع فيه فعليه القطع) وعن الشعبي أنه سئل عن النباش فقال : (نقطع في أمواتنا كما نقطع في أحيائنا)[1] .

ما نرجحه في المسألة :

والراجح عندنا في هذه المسألة ، هو ما ذهب إليه الجمهور ، الذين أخذوا بقول جمهرة الصحابة وعلماء الأمصار ، من اعتبار النباش سارقاً ، فيقطع إذا بلغت سرقته مبلغ ما تقطع فيه اليد .

ذلك : لأن معنى السرقة - كما سبق - متوفر في النباش لغة وشرعاً ، خصوصاً وأن رسول الله ﷺ ، قد اعتبر القبر بيتاً للميت ؛ فتحت باب (الحجة في قطع النباش) روى أبو داود في سننه « عن أبي ذر قال : قال لي رسول الله ﷺ : يا أبا ذر : قلت : لبيك يارسول الله وسعديك ، قال : كيف أنت إذا أصاب الناس موت يكون فيه البيت بالوصيف[2]

---

(١) « المغني » لابن قدامة (٨/٢٧٢) .

(٢) الوصيف : العبد ، والأمة : وصيفة ، وجمعها وصفان ووصائف ، قال الخطابي : (يريد أن الفضاء من الأرض يضيق عن القبور ويشتغل الناس بأنفسهم عن الحفر لموتاهم حتى تبلغ قيمة القبر قيمة العبد) .

ـ يعني القبر ـ قلت : الله ورسوله أعلم ، قال : أو ما اختار الله لي ورسوله ، قال : عليك بالصبر ، أو قال : تصبر » .

قال الخطابي : (موضع استدلال أبي داوود من الحديث أنه سمى القبر بيتاً ، والبيت حرز ، والسارق من الحرز مقطوع إذا بلغت سرقته مبلغ ما تقطع فيه اليد)[1] .

وأشار ابن الأثير إلى الحديث في « النهاية » وقال في آخر كلامه : (وقبر الميت بيته)[2] .

هذا إلى أن مصلحة الجماعة تقتضي ما ذهب إليه الجمهور ؛ فالنباش يأتي بالحقير من العمل حين يقدم على سرقة الكفن ، فينتهك حرمة الميت ، ويرتكب الجناية التي تضم إلى السرقة ، أنها تمثل خبث النفس ، وسوء الطوية ، وإهدار كرامة الإنسان .

وتأييداً لما جنحنا إليه نرى من الخير أن نثبت هنا ما قاله ابن حزم إيضاحاً لمذهبه في المسألة ، مع العلم أنه متفق مع الجمهور ، على رأي له في مبلغ ما تقطع به يد السارق[3] .

فبعد أن سرد أبو محمد الأقوال والآثار ، قرر أن قطع النباش ـ بصرف النظر عن هذا كله ـ ثابت بلغة الكتاب وما تفرضه الشريعة . قال رحمه الله : (والذي نقول به وبالله تعالى التوفيق أن كل هذا لامعنى له ، لكن الفرض هو ما افترض الله تعالى ورسوله عليه السلام الرجوعَ إليه عند

---

(١) راجع « معالم السنن » للخطابي (٣/٣١٢ ـ ٣١٣) .

(٢) راجع « النهاية » في غريب الحديث لابن الأثير (٤/٢١٣) .

(٣) انظر « المحلى » (١١/٣٥٠) .

التنازع ، إذ يقول تعالى : « فـإن تنازعتم في شيءٍ فردّوه إلى اللهِ والرّسوُل » [1] الآية . ففعلنا فوجدناه تعـالى يقول : « والسّارقُ والسّارقةُ فاقطعوا أيديَهما » ووجدنا رسول الله ﷺ قد أوجب القطع على من سرق ، بقوله عليه السلام : « لو سرقت فاطمة بنت محمـد لقطع محمد يدها » .

ووجدنا السارق في اللغة التي نزل بها القرآن ، وبها خاطبنا الله تعالى ، هو الآخذ شيئاً لم يبح الله تعالى أخذه فيأخذه متملكا له ، مستخفياً به ، فوجدنا النباش هذه صفته ؛ فصحّ أنه سارق ، وإذ هو سارق ، فقطع اليد على السارق ، فقطع يده واجب ، وبه نقول [2]) .

ب ـ ومن أمثلة الخفي أيضاً لفظ (القاتل) من كلام الرسول ﷺ في حرمان قاتل مورثه من الأرث .

فعن عمر رضي الله عنه قـال : سمعت النبي ﷺ يقول : « ليس لقاتل ميراث » [3] .

وعن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن النبي ﷺ قال : « لايرث القاتل شيئاً » [4] .

وعن ابن عباس رضي الله عنها قال : قال رسول الله ﷺ : « من

---

(١) سورة النساء : ٥٨ .

(٢) راجع « المحلى » لابن حزم (١١/٣٣٠) وحديث « لو سرقت فاطمة ...» أخرجه أحمد والبخاري ومسلم في قصة المخزومية من رواية عائشة .

(٣) رواه مالك في « الموطأ » وأحمد وابن ماجه .

(٤) رواه أبو داوود .

قتل قتيلًا فإنه لايرثه . وإن لم يكن له وارث غيره – وإن كان والده أو ولده – فليس للقاتل ميراث »[1] .

فلفظ (القاتل) ظاهر الدلالة فيمن يباشر القتل الموجب للقصاص ، وهو القتل عمداً بدون وجه شرعي مبيح .

ويكاد يكون من المتفق عليه ، أن قاتل العمد لايرث من المقتول شيئاً ، إلا ما حكي عن سعيد بن جبير وابن المسيب[2] .

ولا تعويل على هذا القول لشذوذه وقيام الدليل على خلافه .

---

(١) رواه الإمام أحمد بإسناده وفي لفظ للبيهقي « فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى : ليس لقاتل ميراث » انظر « السنن الكبرى » للبيهقي(٦/٢٢٠) « منتقى الأخبار » مع « نيل الأوطار » (٦/٨١) .

(٢) كما أنه رأي الخوارج الذين لهم موقف معين من السنة .ومن الأمور التي تركوا فيها العمل بالسنة الصحيحة رجم الزاني المحصن ، فقد ذهبوا إلى أن الواجب هو حد الجلد عموم قوله تعالى:(الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة) مع أن الرسول صلى الله عليه وسلم ذكر الرجم وثبت أنه رجم . ومنها : قصر التحريم بالرضاع على من نصت عليهم الآية في قوله عز وجل :(وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم ، وأخواتكم من الرضاعة) دون التفات إلى ماصح في السنة من أنه يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب.ومنها : إجازة الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها ، لأن آية المحرمات لم تنص عليها مع ثبوت تحريم هذا الجمع في السنة . ومنها : جواز الوصية للوالدين والأقربين عملًا بقوله تعالى : (إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين) علماً بأن حديث « لا وصية لوارث » حديث صحيح وهكذا لم يعملوا بما ورد من أحاديث صحيحة في الرجم وعموم التحريم بالرضاع،وتحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها ، ومنع الوصية لوارث . وانظر : « المغني » لابن قدامة (٨/١٥٧) ، (٦/٥٧١ ، ٥٧٣) «تأويل مختلف الحديث» لابن قتيبة (ص ٢٤١ – ٢٥٠) .

فإلى جانب ما أوردناه من أحاديث : روي أن عمر رضي الله عنه ، أعطى دية ابن قتادة المذحجي لأخيه دون أبيه ، وكان حذّفه بسيفه فقتله .

قال ابن قدامة : (واشتهرت هذه القصة بين الصحابة رضي الله عنهم فلم تنكر فكانت إجماعاً)[1] .

حتى إذا تجاوزنا هذا النوع من القتل ، وجدنا بعض الغموض والخفاء ، يكتنف لفظ (القاتل) في تطبيقه على بعض أفراده ، فكان خفياً في القتل خطأ ، أو ما جرى مجرى الخطأ ، والقتل بالتسبُّب[2] ، وقتل الصبي ، والمجنون ، والنائم .

كما يبدو خفياً في القاتل عمداً بوجهٍ شرعي مبيح ، كالقتل دفاعاً عن النفس ، وكالقتل قصاصاً وحدّاً ، وكقتل العادل الباغيَ ... إلى غير ذلك مما يُرى مفصّلاً في كتب الفروع .

ولإزالة الإبهام كان لابد من البحث والتأمل ، وذلك لتحديد ماهية القتل الذي يمنع من الإرث[3] ، وفي هذه السبيل نرى وجهات نظر متعددة في الموضوع ، ترتب عليها نوع من الاختلاف عند التطبيق .

---

(١) راجع « المغني » لابن قدامة (٦/٢٩١) « السنن الكبرى » للبيهقي (٦/٢١٩ – ٢٢٠) .

(٢) القتل الجاري مجرى الخطأ : هو كأن ينقلب النائم على إنسان « مورثه » فيقتله . أما القتل بالتسبب فهو : أن يصدر عن القاتل فعل يتسبب عنه قتل مورثه؛ كأن يحفر حفرة في الطريق دون إذن السلطة ، فيقع مورثه فيه ويقتل .

(٣) راجع تفصيلاً وافياً في تحديد القتل المانع من الإرث عند الفقهاء ، وموقف القانون من ذلك في كتاب « التشريع الجنائي الإسلامي » للأستاذ عبد القادر عوده رحمه الله (٢/١٨٥-١٨٧) .

أ ـ فذهب الحنفية إلى أن القتل الذي يمنع من الإرث ، هو القتل الذي يتعلق به وجوب القصاص أو الكفارة .

وعلى هذا : فالقتل الذي تنطبق عليه هـذه القاعدة هو العمد وشبه العمد والخطأ . لأن العمد يتعلق به وجوب القصاص ، وشبه العمد ، والخطأ يتعلق بكل منها وجوب الكفارة .

فالقاتل ـ يُمنع من الإرث عند الحنفية ـ في إحدى هـذه الحالات الثلاث ، ولا يمنع في غيرها ، وذلك كما في قتل الوارث مورثه قصاصاً ، أو حدّاً ، أو دفعاً عن نفسه ، وكما في قتل العادل مورثه الباغي .

ومثل ذلك ما إذا كان القتل بالتسبُّب دون المباشرة ، كحافر البئر ، وواضع الحجر في غير ملكه ، وكذا إذا كان القاتل صبياً ، أو مجنوناً فلا منع من الإرث أيضاً [١] .

ب ـ أما المالكية : فالقاتل الذي لا يرث عندهم ، هو الذي يقتل عمداً عدواناً ، دون وجه شرعي مبيح ، سواء كان هـذا القتل مباشرة أو بالتسبُّب ، حتى لو كان القاتل صبياً أو مجنوناً ، فإنه يمنع من الإرث .

أما القاتل عمداً بحق ، أو خطأ : فلا يمنع من الإرث عندهم [٢] .

جـ ـ وذهب الشافعية ـ في الصحيح عندهم ـ إلى أن القاتل لا يرث بحال فلفظ (القاتل) في الحديث يشمل كل الأفراد . وقد استشهد الشيرازي في « المهذب » بحديث ابن عباس السابق (من قتل قتيلًا فإنه لا يرثه ...)

---

(١) راجع « شرح السراجية » للسيد الجرجاني (ص/٩ — ١٠) .

(٢) راجع « حاشية الدسوقي على الشرح الكبير » للدردير مع تقريرات الشيخ عليش (٤٨٦/٤) .

ثم قال : (ولأن القاتل حُرِمَ الإرث حتى لا يجعل القتل ذريعة إلى استعجال الميراث ، فوجب أن يحرم بكل حال لحسم الباب) [1] .

د ـ أما الحنابلة : فقد جعلوا ضابط القتل المانع من الإرث : القتلَ بغير حق ؛ وهو القتل المضمون بقود ، أو دية ، أو كفارة .

وعليه : فالقاتل الذي لا يرث ، هو قاتل العمد ، وشبه العمد ، والخطأ ، والمتسبِّب ، وكذا الصبي والمجنون ، والنائم ، وكل قاتل يعتبر قتله جارياً مجرى الخطأ .

أما القاتل بحق : فلا يمنع من الميراث . قال ابن قدامة : (وما ليس بمضمون بشيء مما ذكرنا ـ يعني القود ، أو الدية ، أو الكفارة ـ لم يمنع من الميراث ، كالقتل قصاصاً ، أو حدّاً ، أو دفعاً عن نفسه ، وقتل العادل الباغي ، أو من قصد مصلحة مَوْلِيّه بما لَهُ فعله ، ومن أمره إنسان عاقل كبير ببط [2] خُرّاجه ، أو قطع سلعة [3] منه فتلف بذلك ، ورثه في ظاهر المذهب [4] .

وقد روي عن الامام أحمد قوله : (إذا قتل العادل الباغيَ في الحرب يرثه) . ونقل محمد بن الحكم عنه في أربعة شهود شهدوا على أختهم

---

(١) « المهذب » للشيرازي (٢/١٤) .

(٢) البط : الشق ، مصدر بط . يقال : بط الرجل الجرح بطاً ، من باب (قتل) شقه .

(٣) السلعة : خراج كهيئة الغدة تتحرك بالتحريك . قال الأطباء كما في « المصباح المنير » هي ورم غليظ ملتزق باللحم يتحرك عند تحريكه ، وله غلاف ، وتقبل التزايد لأنها خارجة عن اللحم ، ولهذا قال الفقهاء : يجوز قطعها عند الأمن .

(٤) راجع « المغني » لابن قدامة (٦/٢٩٢) .

بالزنا فرجمت ، فرجموا مع الناس قوله : (يرثونها ، هم غير قتلة) .

وفي كتب الحنابلة أنه روي عن الإمام أحمد ، ما يدل على أن القاتل عنده لايرث بحال ، كما هو مذهب الإمام الشافعي . ومنشأ ذلك ما جاء عنه في رواية ابنيه صالح وعبد الله (لايرث العادل الباغي ولا يرث الباغي العادل) . قال ابن قدامة : (وهذا يدل على أن القتل يمنع الميراث بكل حال) .

وهكذا يكون لدينا عن الإمام أحمد في مقتل العادل الباغيَ روايتان : أولاهما : أنه يرثه . والثانية : أنه لايرثه[1] .

غير أن ابن قدامة استنتج من الرواية الثانية ، ما يدل على أن القتل عند أحمد يمنع من الارث بكل حال .

هـ — ومذهب الجعفرية متفق مع مذهب المالكية في ضابط القتل المانع من الإرث ، على خلاف عندهم في القاتل الخطأ ، فلهم فيه ثلاثة أقوال :

أولها — أنه لايمنع من الميراث ، وهو أرجح الأقوال وأقواها .

---

(١) على أن هناك ما يدل على أفضلية الرواية الأولى ، مما يعلل ما عبر عنه بظاهر المذهب ، وأن الرواية الثانية والاستدلال بها هو غير الظاهر وغير المعمول به من مذهب الإمام أحمد .

فقد جاء في حاشية «المقنع» أن الرواية الأولى جزم بها القاضي في« الجامع الصغير » وأبو الخطاب والشريف في خلافيهما ، و « المغني » و « التبصرة » و « الترغيب » ؛ لأن الباغي آثم ظالم ، فناسب أن لايرث مع دخوله في عموم الأدلة ، وهذا بخلاف العادل لأنه مأذون له في الفعل مثاب عليه . راجع « المغني » لابن قدامة (٦/٢٩١ — ٢٩٢) « المقنع » لابن قدامة مع حاشيته (٢/٤٦١ — ٤٦٢) .

والثاني – أنه يمنع من الميراث .

والثالث – أنه يرث ، ولكن لايرث من الدية ، لأنه إن ورث من الدية وهو الذي يؤديها ، لايكون قد أداها كاملة [1] .

وهكذا كان الخفاء الذي عرض لبعض أفراد (القاتل) كما ورد في الحديث الشريف ، من انضمام أوصاف معينة لهذا البعض ، كالخطأ أو التسبب وغيرهما ، مدعاة للبحث والتأمل عند العلمـــاء والمجتهدين لإزالة الاشتباه ، وكان ما رأينا من اختلافهم فيمن يعاقب بمنع الإرث من مقتوله ، بعد أن اتفقوا على الجاني الذي كان لفظ (القاتل) في الحديث ظاهراً فيه وهو القاتل العمد بدون وجه شرعي يبيح له القتل [2] .

---

(١) « الميراث عند الجعفرية » (ص ٧١–٧٢) لأستاذنا محمد أبي زهرة .

(٢) هذا : وبمذهب المالكيـة أخذ قانون المواريث رقم ٧٧ لسنة ١٩٤٣ بمصر فقد جاء في المادة الخامسة منه ما يلي :

من موانع الإرث قتل المورث عمداً ، سواء أكان القاتل فاعلاً أصلياً أم شريكاً ، أم كان شاهد زور أدت شهادته إلى الحـكم بالإعدام وتنفيذه إذا كان القتل بلا حق ولا عذر وكان القاتل عاقلاً بالغاً من العمر خمس عشرة سنة . ويعد من الأعذار تجاوز حد الدفاع الشرعي .

وعلى مثل ذلك نص القانون الايراني في المادتين ٨٨٠ – ٨٨١ وهما كما يلي :

المادة ٨٨٠ – القتل من موانع الإرث ، فالذي يقتل عمداً من استحق هو في تركته لايكون أهلاً لتلقي الإرث عنه سواء أكان الفاعل وحده ، أم كان واحداً من القتلة .

المادة ٨٨١ – لاتسري أحكام المادة السابقة إذا وقـع القتل خطأ ، أو كان تنفيـذاً للقانون ، أو حصل في حال الدفاع الشرعي عن النفس .

غير أن الملاحظ أن المادة الخامسة من القانون المصري أوضح في الدلالة على المراد مما نص عليه القانون الايراني في مادتيه لما اشتملت عليه من القيود والصور وانظر : المصدر السابق (ص ٧١ – ٧٢) .

حكم الخفي

في ضوء ما تقدم ندرك أن حكم الخفي وجوب النظر ، من بحث وتأمل ، ليعلم المجتهد ما إذا كان الغموض ناشئاً عن مزية هي زيادة في المعنى الذي كان اللفظ ظاهر الدلالة فيه ، أم لنقص في هذا المعنى .

فإن كانت المزية زيادة في المعنى ، عمل المجتهد بما أدى إليه اجتهاده من إلحاق هذا الفرد بما ظهر المعنى فيه ، فانطبق عليه وأخذ حكمه .

وإن كانت المزية نقصاً نشأ من اختصاص بعض الأفراد باسم معين أو انضمام بعض الأوصاف إليه ، حكم المجتهد بعدم إلحاق هذا البعض بأفراد اللفظ ، وبأن حكمه لاينطبق عليه .

وفي المثالين السابقين رأينا اختلاف أنظار العلماء ، وكيف كان الحكم عند كلٍ بما أدى إليه اجتهاده ، ولقد كانوا في ذلك بعيدين كل البعد عن أي غرض ، أو هوى ، ولكلٍ وجهة .

وإنما كان هذا المقدار من البحث والتأمل ، كافياً في إزالة الإبهام في الخفي ؛ لأن الخفاء لم يكن من ذات الصيغة ، وإنما كان لعارض . لذا كان الخفي – كما قدمنا في صدر البحث – أقل أنواع المبهم خفاء ، فهو يقابل الظاهر الذي هو أقل مراتب الواضح ظهوراً .

وقد اعترض البعض على جعل الخفي في مقابل الظاهر ؛ بحجة أن الظاهر ظهوره من ذاته ، والخفي خفاؤه لعارض .

وجواب ذلك أن الخفاء باللفظ نفسه فوق الخفاء بعارض ، فلو كان الخفي ما يكون خفاؤه من ذات اللفظ ، لم يكن في أول مراتب الخفاء ،

فلم يكن مقابلاً للظاهر الواقع في أول مراتب الظهور[1] .

من الخفي في نصوص القانون :

١ – نصت المادة الأولى من القانون السوري ذي الرقم /١٦٣/ لسنة ١٩٥٨ على ما يلي : « تستبدل العقارات الوقفية المقرر عليها حق من حقوق القرار ذات الاجارة الطويلة كالمرصد ، والحكر ، والكدك ، والمقاطعة ، والاجارتين ، والقميص ، وشد المسكة ، والكردار ، بالقيمة المتعـــارف عليها في الاقليم السوري .

وعلى كل من له حق التصرف بعقار من العقارات المذكورة ، أن يطلب استبدال ذلك العقار بالنقد » . وقد نصت الفقرة الأولى من المادة /١٥/ من القانون المشار إليه على ما يلي : « يحظر تحت طائلة بطلان المعاملات ، ومسؤولية الموظفين المسلكية إجراء أية معاملة عقارية لدى دوائر السجل العقاري على حقوق العقار المذكور ما لم يستبدل الحق العيني العائد للوقف وفقاً لهذا القانون » .

ولقد خفيت كلمة (معاملة عقـارية) عند التطبيق على بعض الأفراد التي يمكن أن تنطوي تحتها وهي : (معاملة إفراز الأراضي التي عليهـا حقوق وقفية) حيث كانت هناك صفة زائدة ، مما جعل وزارة الأوقاف تشتبه في دخولها في حدود الحظر المنصوص عليه في المادة /١٥/ المذكورة أم لا ؟

وحين استفتي مجلس الدولة ، أفتى بدخولها تحت ذلك الحظر . ولقد أزال المجلس الغموض عن هذا الخفي بما قدم من حيثيات بنى عليها الرأي المذكور .

---

(١) راجع « التلويح » على « التوضيح » (١٢٦/١) حاشية الرهاوي على شرح « المنار » لابن ملك (٣٥٨/١) .

من هذه الحيثيات : أن الإفراز يقع على الملكية ، ويقضي نهائياً على الشيوع فتحل الملكية الفردية محل الملكية الشائعة .

كما أن عملية الإفراز تغير مكانية حق الملكية ، ووصفه ، وتوضح الحقوق المتداخلة مع بعضها البعض .

ونص المادة /١٥/ أطلق عبارة (المعاملة العقارية) ولم يجعلها محدودة بأي قيد ، وهذا يعني أن جميع الإجراءات التي تتم بشأن العقار ، تنطوي تحت مدلول هذه العبارة الشامل ، والإفرازُ أحد هذه الإجراءات .

وبناء على ذلك أجمعت آراء اللجنة المختصة على أن معاملات الإفراز تدخل في الحظر المنصوص عليه في المادة /١٥/ من القانون رقم /١٦٣/ لسنة ١٩٥٨ [١] .

وهكذا رأينا لفظ (معاملة عقارية) ظاهر الدلالة على المعنى المراد ، ولكنه خفي عند التطبيق على بعض أفراده وهو (معاملات الإفراز) ، لعارض عرض لذلك الفرد ، ثم صدرت فتوى مجلس الدولة ، بما أزال الغموض وأذهب الخفاء ، حيث انطوى هذا النوع من المعاملات في حدود الحظر المنصوص عليه في المادة /١٥/ واعتبر واحداً من مشتملاتها .

٢ - عرّف الشارع المصري في المادة /٣١١/ من قانون العقوبات السرقة بأنها « اختلاس المنقول المملوك للغير » . ولقد ثار نوع من الصعوبة في تطبيق جريمة السرقة على سارق التيار الكهربائي ، بسبب الخفاء في اعتبار التيار منقولاً أو غير منقول ، ذلك لأن المنقول عادة هو الشيء المادي الذي يمكن نقله من مكان .

---

(١) مجلس الدولة ـــــ ٣٩٨ ف / ق/٣

والذي انتهت إليه محكمة النقض هو أعتبار التيار الكهربائي من المنقول ؛ وذلك لتوافر خصائص المنقول فيه : فهو ذو قيمة مالية ، ويمكن ضبطه ، وحيازته ، ونقله من حيز إلى آخر . وإذا كان كذلك يكون نص المادة /٢١١/عقوبات ، متناولاً اختلاس الكهرباء ولا داعي لإخراجها منه [١] .

وهكذا عرض الغموض عند التطبيق لنوع من أنواع السرقة في النص حيث التبس أمر انطباق السرقة عليه - كما هو شأن الخفي - وأزالت محكمة النقض هذا الغموض .

(١) راجع « المدخل للعلوم القانونية » لأستاذنا الدكتور عبد المنعم البدراوي ص ٢٢٧ هذا : ومن صور الخفاء أيضاً ما ثار في موضوع التزوير من تساؤل بشأن الموظف الذي يغفل عمداً إثبات ما كان يجب إثباته في المحرر ، وهل ينطبق على عمله أنه طريق من طرق التزوير التي نص عليها الشارع ومنها جعل واقعة مزورة في صورة واقعة صحيحه ؟ وقد لوحظ أن محكمة النقض المصرية اعتبرته كذلك وقررت أن الموظف في هذه الحالة مرتكب لجريمة التزوير التي يعاقب عليها القانون . وانظر الدكتور البدراوي في « المدخل » (ص ٢٢٨) .

المطلب الثاني

المشكل

المشكل : مأخوذ لغةً من قولهم : أشكل الأمر إذا دخل في أشكاله وأمثاله بحيث لايعرف بدليل يتميز به ، وذلك كقولهم : أحرم أي دخل في الحرم ، وأشتى أي دخل في الشتاء [1] .

قال أبو زيد الدبوسي في التقويم : (وفوق الخفي المشكلُ : وهو الذي أشكل على السامع طريق الوصول إلى المعنى الذي وضعه له واضع اللغة ، أو أراده المستعير ، لدقة المعنى في نفسه لابعارض حيلة [2]) .

وعرفه السرخسي بأنه (اسم لما يشتبه المراد منه بدخوله في أشكاله على وجه لايعرف المراد إلا بدليل يتميز به من بين سائر الأشكال [3]) .

---

(١) وفي وصية علي رضي الله عنه كما في « النهاية » لابن الأثير (وأن لايبيع من أولاد نخل هذه القرى ودية حتى يشكل أرضها غراساً) أي حتى يكثر غراس النخل فيها ، فيراها الناظر على غير الصفة التي عرفها به ، فيشكل عليه أمرها . انظر «النهاية» لابن الأثير مع « الدر النثير » للسيوطي (٢٣٣/١) « المصباح المنير » (٤٣٨/١) « أصول البزدوي » مع « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري (٥٢/١) .

(٢) انظر المخطوطة (ص ٢٠٦) .

(٣) راجع « أصول السرخسي » (١٦٨/١) .

أما صاحب «المرآة» من المتأخرين فقد قال فيه : (أما المشكل فما خفي مراده ، بحيث لايدرك إلا بالتأمل ، إما لغموض في المعنى ، أو لاستعارة بديعة [1]) .

وأنت ترى ، أن تعريف صاحب المرآة ، أقرب إلى تعريف الدبوسي منه إلى تعريف السرخسي ، وإن كان المآل واحداً .

فالمراد من الدخول في الأشكال عند شمس الأئمة السرخسي ، هو ما أريد من كلام صاحب التقويم .

والتعبير بالغموض في المعنى والاستعارة البديعة — كما جاء في كلام أبي زيد — أشار إليه فخر الإسلام البزدوي ، حين قرر أن الخفاء في المشكل هو فوقه في الخفي ، وبيّن أن مرد ذلك غموض في المعنى ، واستعارة بديعة [2] . ثم تابع الدبوسيَّ والبزدويَّ المتأخرون ، كما رأينا عند صاحب «المرآة» .

وفي ضوء ما ذكرواستناداً إلى ما قالوه في الفرق بين المشكل والخفي نستطيع أن نقرر : أن (**المشكل اسم لما خفي المراد منه باللفظ نفسه ، لدخوله في أشكاله ، بحيث لايدرك ذلك المراد ، إلا بقرينة تميزه عن غيره ، وذلك عن طريق البحث والتأمل بعد الطلب**) .

منشأ الاشكال :

١ ـ قد ينشأ الإشكال في المشكل من غموض في المعنى ، بحيث

---

(١) انظر « المرآة » (١/٤٠٨) مع حاشية الازميري .

(٢) راجع « أصول البزدوي » مع « كشف الأسرار » (١/٥٢) .

يحتمل اللفظ في أصل وضعه المعاني المتعددة حقيقة ، ويكون المراد منها واحداً ؛ لكنه قد دخل في أشكاله – وهي تلك المعاني المتعددة – فاختفى عن السامع ، وصار محتاجاً إلى الاجتهاد في تمييزه بدليل .

وذلك كما في الألفاظ المشتركة ؛ فإن اللفظ المشترك موضوع لغة لأكثر من معنى واحد ، وليس في صيغته دلالة على معنى معين من المعاني التي وضع لها . وعلى ذلك فلا بد من الاجتهاد ؛ وذلك بالتأمل بعد الطلب ، لتمييز المعنى المراد عن غيره ، بقرينة خارجية تعيّنه وتدل عليه .

٢ ـ وقد يكون منشأ الإشكال ، أن يستعمل معنى مجازي للفظ من الألفاظ حتى يشتهر به ، مع أنه موضوع في الأصل لمعنى آخر على سبيل الحقيقة .

بين المشكل والخفي :

والمشكل أشد إبهاماً من سابقه القسم الأول ـ وهو الخفي ـ ، لذا كانت رتبته في أقسام المبهم تقابل (النص) الذي هو أعلى مرتبة من (الظاهر) في أقسام الواضح من الألفاظ .

وإنما كان المشكل كذلك ؛ لأن منشأ الغموض كائن فيه من اللفظ نفسه ، بينما جاء الغموض والخفاء للخفي من عارض خارجي ، والخفاء من ذات اللفظ فوق الخفاء بعارض [1]

وبناء على هذا التفاوت ، كان للاجتهاد في بيان المراد من المشكل شأن آخر ، فهو أوسع دائرة من الاجتهاد المطلوب في بيان المراد من

---

(١) راجع « تقويم الأدلة » (ص ٢٦١) « التلويح » على « التوضيح » (١٢٦/١) .

الخفي ، ذلك أن المجتهد في الخفي يبحث في العارض الذي نشأ عنه الخفاء : هل هو زيادة في المعنى الذي دل عليه الظاهر ، أم نقص فيه ؟ فإلى أيها أداه اجتهاده رتب الحكم عليه .

أما في المشكل : فلابد من التأمل في صيغة اللفظ ، وفي أشكاله التي دخل فيها حتى كان ذلك سبب الغموض ، وعندها قد يجد المجتهد دليلًا يعيّن المعنى المراد ، وقد تكون المبالغة في التأمل طريقاً لهذا التعيين .

والحاجة إلى التأمل في الصيغة وفي الأشكال ، هي التي دعت الجمهور إلى القول : بأن المشكل لايكفي فيه مجرد الطلب ، كما يكفي في الخفي ، بل لابد من التأمل بعد الطلب[1] ؛ فهو نظير رجل اغترب عن وطنه ، فاختلط بأمثاله ، فإنه يطلب أولاً أين هو ؟ ثم يتأمل فيه ليتميز عن أمثاله .

هذا : وإن الفرق في الخفاء بين المشكل والخفي ، جعل المشكل يكاد يلتحق بالمجمل - الذي هو أشد الثلاثة خفاء - وكثير من العلماء لايهتدون إلى الفرق بينهما .

وقد أشار إلى ذلك أبو زيد في التقويم بعد أن عرّف المشكل وكشف عن مرتبته في الخفاء[2] .

وفيما يلي بعض النماذج العملية التي تكشف عن طريقة العلماء في معالجة المشكل وما سلكوه في كيفية استنباط الحكم منه .

---

(١) قال البزدوي في معرض بيان أن المشكل أكثر غموضاً من الخفي (وهذا - يعني المشكل - فوق الأول - يعني الخفي - إذلاينال بالطلب ، بل بالتأمل بعدالطلب ليتميز عن أشكاله) انظر : « أصول البزدوي » مع « كشف الأسرار » (١ ,٥٢ - ٥٣).

(٢) راجع « تقويم الأدلة » للدبوسي (ص ٢٦٤) المخطوطة .

ا ـ لقد اعتبر العلماء من (المشكل) قوله تعالى : (وإنْ كُنتم جُنُباً فاطَّهَّروا) (٢)

فإن هذا النص ظاهر الدلالة في غسل ظاهر البدن ، أما غسل الباطن فمتعذر : لذا سقط هذا الغسل بالاجماع .

وقد وقع الإشكال في غسل الفم ؛ فإن الفم باطن من وجه ، حتى إن الصوم لا يفسد بابتلاع الريق ، وظاهر من وجه حتى إنه لا يفسد الصوم بدخول شيء فيه .

وبالتأمل والاجتهاد رؤي اعتبار الوجهين .

فألحق بالظاهر في الغسل من الجنابة ؛ لأن التطهر من الجنابة جاء الأمر به في الآية بلفظ (فاطّهروا) بالتشديد ، مما يدل على المبالغة والتكلف في التطهير ، فيدخل لذلك غسل باطن الفم ، إلحاقاً له بالظاهر .

كما ألحق بالباطن في الوضوء ؛ لأن الوضوء أكثر وقوعاً من الغسل ، فكان مقتضى البعد عن الحرج ، التخفيف وترك المبالغة ، فلا تلزم المضمضة ، وفي ذلك ما فيه من اليسر ، الذي هو سمة من سمات التكليف في شريعة الإسلام .

وقد يرد على هذا التمثيل : أن المشكل ما كان في نفسه اشتباه ، وهذا غير منطبق على ما ذكر ؛ فإن التطهر معلوم لغة وشرعاً ولكنه اشتبه بالنسبة إلى داخل الفم والأنف ، كاشتباه لفظ السارق بالنسبة إلى الطرّار ، والنباش ، فيكون من قبيل (الخفي) .

---

(٢) سورة المائدة : ٦.

ويجاب عن ذلك بأن من غير المسلّم به كون التطهر معلوماً شرعاً قبل الطلب والتأمل ؛ وذلك أن معنى التطهر ، غسل جميع ظاهر البدن إلا أن فيه غموضاً لايمكن زواله قبل الطلب والتأمل .

وقد حدث ذلك الغموض من دخول باطن الفم والأنف في أشكاله ، فكان لابد من معرفة أن جميع ظاهر البدن هو البشرة ، والشعر ، مع داخل الفم والأنف أو بدونه ، وذلك من نظائر المشكل ، لا الخفي الذي ينال بمجرد الطلب [1] .

٢ ـ ومن أمثلة المشكل (أنّى) في قوله تعالى : (فأتوا حرثكم أنّى شئتم) [2] .

وبيان ذلك أن كلمة (أنّى) في كلام العرب تدل ـ إذا ابتدىء بها في الكلام ـ على المسألة عن الوجوه والمذاهب ، فتقارب (أين) و (كيف) في المعنى .

ومن هنا نشأ الإبهام ، حيث تداخلت معانيها ودخلت في أشكالها ، مما أوقع العلماء في التردد بين المعاني التي يمكن أن تؤول بها في هذه الآية ، حتى تأوّلها بعضهم بمعنى (أين) وبعضهم بمعنى (كيف) وآخرون بمعنى (متى) إلى غير ذلك ، مما قد يلتقي مع هذه المعاني أو يبتعد عنها .

---

(١) راجع « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري (١/٥٣) « التوضيح » و « التلويح »(١/١٢٧) « المرآة » (١/٤٠٩) .

(٢) سورة البقرة :جزء من الآية : ٢٢٣ .وراجع « كشف الأسرار » السابق (١/٥٣) فما بعدها .

وبحسب تداخل المعاني في تعددها ، وما ورد من الآثار ، تعددت الأقوال واختلفت الاتجاهات .

أ ـ فقال فريق : معنى (أنّى) في الآية : كيف . وفي ذلك عدد من الآثار : منها ما ورد عن ابن عباس من طريق سعيد بن جبير (فأتوا حَرْثَكم أنى شِئْتُم) قال : يأتيها كيف يشاء ما لم يكن يأتيها في دبرها ، أو في الحيض . وروي مثل ذلك عن عكرمة ومجاهد وابن كعب وغيرهم .

ب ـ وذهب آخرون إلى تأويل (أنى شئتم) بـ (متى شئتم) . وقد روي ذلك عن الضحاك ، ولعله مأخوذ مما أوضحه ابن عباس بقوله : (إذا اشتغل من ههنا جئتَ من ههنا ، ولكن أنى شئتم من الليل والنهار) .

جـ ـ وقال آخرون : معنى (أنى شئتم) أين شئتم وحيث شئتم . وقد روي ذلك عن ابن عمر ونافع وابن المسيب وآخرين . وفي هذا جواز إتيان المرأة في غير الموضع المعلوم .

د ـ وذهب قوم إلى أن المعنى : ائتوا حرثكم كيف شئتم ، إن شئتم فاعزلوا ، وإن شئتم فلا تعزلوا . وقد نسب ذلك إلى ابن عباس وإلى سعيد بن المسيب من التابعين [1] .

---

(١) راجع لهذه الأقوال والآثار ، وأقوال أخرى في المسألة « تفسير الطبري » (٤/٣٩٨ ـ ٤١٦) وانظر «منتقى الأخبار» مع «نيل الأوطار» (٦/٢١٢) فما بعدها .

هذا : وقد تكفلت كتب التفسير ، والحديث ، والأحكام ، ببيان هذه الأقوال ، وعلاقتها بما ورد من آثار في سبب نزول الآية .

وهكذا كان تداخل المعاني في كلمة (أنى) أساساً قام عليه الاختلاف في تأويل الآية ، والحكم الذي دلت عليه .

والذي عليه الجمهور من الصحابة والتابعين والعلماء من بعدهم ، أن قوله تعالى : (فأتوا حَرْثَكُم أنّى شِئْتُمْ) معناه : من أي وجه شئتم من وجوه المأتى [1] .

وبهذا يكون مدلول الآية ، قصر الاتصال بالمرأة على الموضع الذي هو طريق النسل .

ولقد دل على ذلك - إلى جانب الآثار - الطلب والتأمل ، وذلك في أمرين نعرضهما فيما يلي :

١ - أما الأمر الأول : فهو أن موضع الحرث هو موضع الولد ، وذكر الحرث ، يدل على أن الإتيان في غير المأتى محرّم . والمأتى الحلال هو الذي دل عليه قوله تعالى : (فأتوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أمَرَكُم الله) [2] .

فقد روى البيهقي عن ابن عباس : (تأتيها كيف شئت مستقبلة

---

(١) انظر : « أحكام القرآن » للشافعي جمع البيهقي (١/١٩٤) « الأم » (٥/١٥٦) « مختصر المزني » على هامش « الأم » (٢/٢٩٣ - ٢٩٤) «تفسير الطبري» (١/٣٩٨ - ٤١٦)« شرح معاني الآثار » للطحاوي(٢/٢٣ - ٢٦)« سنن البيهقي» (٧/١٩٤ - ١٩٩) « أحكام القرآن » لابن العربي (١/١٧٤) « تفسير القرطبي » (٣/٩١ - ٩٤) .

(٢) سورة البقرة : ٢٢٢ .

ومستدبرة ، وعلى أي ذلك أردت ، بعد أن لاتجاوز الفرج إلى غيره وهو قوله : فأتوهن من حيث أمركم الله) [١] .

وقال الإمام الشافعي : (وبيّن أن موضع الحرث موضع الولد ، وأن الله عز وجل أباح الإتيان فيه إلا في وقت الحيض . وإباحة الإتيان في موضع الحوث ، يشبه أن يكون تحريم إتيان في غيره) [٢] .

وقال أبو بكر الجصاص : (الحوث : المُزدَرَع ، وجُعل في هذا الموضع كنايةً عن الجماع ، وسمي النساء حوثاً لأنهن مزدرع الأولاد) [٣].

وقال الكيا الهراسي الطبري : (وفي قوله تعالى : « فإذا تَطَهَّرْنَ فأتوهُنَّ من حيثُ أمَرَكم الله » مع قوله : « فأتوا حَرْثَكم أنّى شئتم » ما يدل على أن في المأتى اختصاصاً ، وأنه مقصور على موضع الولد) [٤] .

٢ - أما الأمر الثاني : فهو أن تحريم الاتصال بالزوجة في زمان الحيض بقوله تعالى : (فاعتَزلوا النّساءَ في المَحيضِ ولا تَقرَبوهنّ حتّى يَطْهُرْنَ) يدل بالأولى على تحريم الاتصال بها في الموضع الآخر ، لأن الأذى - من نجاسة وقذر في الحالة الأولى - عارض ، وفي الثانية دائم ولازم .

---

(١) انظر « السنن الكبرى » للبيهقي (١٩٦/٧) .

(٢) « أحكام القرآن » للإمام الشافعي(١٩٤/١)وراجع « الأم » (١٥٦/٥) و « مختصر المزني » على هامش « الأم » (٢٩٣/٣ - ٢٩٤) .

(٣) راجع « أحكام القرآن » للجصاص (٤١٥/١) .

(٤) « أحكام القرآن » للكيا الطبري - مخطوطة دار الكتب المصرية ، وانظر « تفسير القرطبي » (٩٣/٣) .

قال ابن العربي : (سألت الإمام القاضي الطوسي عن المسألة فقال : (لايجوز وطء المرأة في دبرها بحال ؛ لأن الله تعالى حرم الفرج حال الحيض لأجل النجاسة العارضة ، فأولى أن يحرم الدبر بالنجاسة اللازمة) [1] .

إذا تقرر ذلك : كان مدلول (أنى) تعميم الأحوال ، دون المحال ويكون المراد من الآية ، إباحة الإتيان من حيث شاء المكلف من وجوه المأتى ، لاتعميم المحال بحيث يباح غير موضع الحرث .

قال أبو جعفر الطبري بعد أن أورد الآثار وجنح إلى التحريم : (وإذا كان ذلك هو الصحيح فبيّنٌ خطأ قول من زعم أن قوله : « فأتوا حرثكم أنّى شئتم » دليل على إباحة إتيان النساء في الأدبار ؛ لأن الدبر لامحترث فيه ، وإنما قال تعالى ذكره : « حرث لكم » فأتوا الحرث من أي وجوهه شئتم ، وأي محترث في الدبر فيقال : ائته من وجه ؟)

وهكذا يستبين البعد عن الصواب ، في طريق من جنح إلى القول بإباحة إتيان النساء في الموضع الذي لا محترث فيه ؛ لأنه لا محترث في الدبر حتى يكون الإتيان فيه مباحاً ، كما تتبين صحة ما ورد من الآثار الصحيحة في سبب نزول الآية ، وعلاقته بما كانت تقوله اليهود حول هذا الأمر : فقد روى البخاري ومسلم عن جابر « كانت اليهود يقولون : إذا جامع الرجل أهله من ورائها جاء الولد أحول » فنزلت — فذكر الآية — وفي رواية لمسلم « كانت اليهود تقول : من أتى امرأته في قبُلها من دُبرها كان الولد

(١) « أحكام القرآن » (١/١٧٤) . وابن العربي . هو القاضي محمد بن عبد الله الاشبيلي المالكي أبو بكر ، من حفاظ الحديث ، وممن بلغوا رتبة الاجتهاد ، على براعة في اللغة والأدب . نقل عن ابن بشكوال قوله فيه : ختام علماء الاندلس وآخر أئمتها وحفاظها . من كتبه « أحكام القرآن » « عارضةالاحوذي في شرح الترمذي » «القبس في شرح الموطأ » « الانصاف في مسائل الخلاف » « المحصول » في أصول الفقه « العواصم من القواصم » ، توفي سنة ٥٤٣ هـ .

أحول » فنزلت (نِساؤُكُم حَرْثٌ لكُم فأتُوا حرْثكُم أنى شئْتُم[1]) .

٣ ـ ومما اعتبر من المشكل قوله تعالى : (أو يَعفُوَ الذي بِيَدِهِ عُقدَةُ النِّكاح) من الآية الواردة في شأن المطلَّقات قبل الدخول ، ذوات المهر المسمى : وهي قوله سبحانه : (وإن طلَّقتموهنَّ من قبلِ أن تمسُّوهُنّ ، وقد فرضتم لهن فريضة فنصفُ ما فَرَضْتُم إلا أن يَعفُونَ ، أو يَعفُوَ الذي بِيَدِهِ عُقدةُ النِّكاحِ ، وأنْ تعفُوا أقربُ للتَّقوى ، ولا تنسَوا الفَضْلَ بَينكُم ، إنَّ اللهَ بِما تعمَلونَ بَصير)[2] .

ذلك أن المراد من (الذي بيده عقدة النكاح) يحتمل أن يكون الزوج ، ويحتمل أن يكون الولي ، ولذا كان لابد من التأمل والاجتهاد للخروج من الإشكال .

أ ـ فإذا كان المراد به الزوج : كان تأويل الآية ، أن المرأة إذا فرض لها مهر ، ثم طلقت قبل الدخول ، وجب لها نصف المهر المفروض ، إلا أن تعفو عن حقها وتترك ذلك النصف للزوج فلا تأخذ شيئاً ، أو أن يعفو الزوج عن حقه ـ وهو نصف المهر ـ فيكون المهر كله للمرأة . وهكذا يتنصف المهر بالطلاق بينهما ؛ فإن عفت المرأة عن النصف الذي لها

---

(١) راجع « تفسير الطبري » (٤/٤١٦) « سنن البيهقي »(٧/١٩٤-١٩٥) وراجع « أحكام القرآن » للجصاص (١/٤١٥ - ٤١٧) « منتقى الأخبار » مع « نيل الأوطار » (٦/٢١٢ - ٢١٧) . هذا : وإذا كنا قد عرضنا للمسألة من جانب التمثيل للمشكل بـ (أنى) إننا نترك التفصيل لمظانه ؛ فهناك إلى جانب الآثار وتحرير الأقوال ، الدفاع عن بعض من نسب إليه القول بإباحة الإتيان في غير موضع الحرث، ثم ثبت عنه غير ذلك ، وقد أشرنا إلى تلك المظان .

(٢) سورة البقرة : ٢٣٧ .

وتركت للرجل جميع الصداق جاز ، وإن عفا الرجل لها عن النصف الذي له ، أكمل لها الصداق جميعه .

على أن العفو مشروط عند العلماء : بأن يكون العافي منهما رشيداً جائزاً تصرفه في ماله . فإن كان صغيراً ، أو سفيهاً لم يصحّ عفوه ؛ لأنه ليس له التصرف في ماله بهبة ، ولا إسقاط .

ب - وإذا كان المراد به الوليّ : كان تأويل الآية ، أن المرأة إذا فرض لها مهر ، وطلقت قبل الدخول وجب لها نصف المهر ، إلا إذا عفت عن ذلك النصف للرجل المطلق إن كانت أهلاً للتصرف - بأن لم تكن صغيرة أو محجوراً عليها - أو أسقطه وليها ، إن لم تكن أهلاً للتصرف .

والقول بأن الزوج هو المقصود من (الذي بيده عقدة النكاح) هو المروي عن علي ، وابن عباس ، وجبير بن مطعم الذي روى عنه الدارقطني أنه تزوج بامرأة من بني نصر ، فطلقها قبل أن يدخل بها ، فأرسل إليها بالصداق كاملاً ، وقال : (أنا أحق بالعفو منها . قال الله تعالى : « إلاّ أنْ يَعفُونَ أو يَعفُوَ بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكاحِ » وأنا أحق بالعفو منها [1]) .

وبه قال سعيد بن المسيب وشريح [2] وسعيد بن جبير ، ونافع بن جبير ، ونافع مولى بن عمر ومحمد بن كعب ، وطاووس ، ومجاهد ،

---

(١) راجع « السنن الكبرى » للبيهقي (٢٥١/٧ - ٢٥٢) .

(٢) روى البيهقي عن شريح قولاً أجاز فيه عفو الأخ عن صداق أخته المطلقة قبل الدخول ، فقال الشعبي حين بلغه ذلك : (والله ماقضى شريح قضاء كان أحمق منه حين ترك قوله الأول وأخذ بهذا) « السنن الكبرى » (٢٥١/٧) .

وإياس بن معاوية ، وجابر بن يزيد ، وابن سيرين والشعبي ، والثوري وإسحاق [١] .

أما القول بأن المقصود هو الولي : فقد روي عن ابن عباس أيضاً قال الدارقطني : هو قول إبراهيم ، وعلقمة ، والحسن . زاد غيره عكرمة وطاووس ، وعطاءً ، وأبا الزناد ، وزيد بن أسلم ، وربيعة ، وأبا الشعثاء ، وابن شهاب ، والأسود بن يزيد [٢] .

أما الأئمة الأربعة فكانوا بعد النظر والتأمل فريقين :

أ ـ فإلى القول الأول ـ وهو اعتبار أن (الذي بيده عقدة النكاح) هو الزوج ـ جنح أبو حنيفة ، والشافعي في الجديد ، وأحمد في ظاهر المذهب [٣] .

ب ـ وإلى القول الثاني ـ وهو اعتبار أن (الذي بيده عقدة النكاح) هو الولي ـ جنح مالك فيما رواه عنه ابن وهب ، وأشهب ، وابن عبد الحكم ، وابن القاسم ، ورواه البيهقي عن الشافعي في القديم وقال : (ثم رجع

---

(١) راجع « السنن الكبرى » للبيهقي (٢٥١/٧ - ٢٥٢) « المغني » لابن قدامة (٧٢٩/٦) « الجامع لأحكام القرآن » للقرطبي (٢٠٦/٣) .

(٢) راجع « السنن الكبرى » للبيهقي (٢٥٢/٧) « المغني » لابن قدامة (٧٢٩/٦ - ٧٣٠) « تفسير القرطبي » (٢٠٦/٣ - ٢٠٧) .

(٣) راجع « الأم » للشافعي (٦٦/٥ ، ١٥١) « أحكام القرآن » للشافعي جمع أبي بكر البيهقي (٢٠٠/١) « مختصر المزني » هامش جزء ٧ من « الأم » (٣٤/٤) « أحكام القرآن » للجصاص (٥٢١/١ - ٥٢٣) « المغني » لابن قدامة (٧٢٩/٦ - ٧٣٠) .

ـ يعني الشافعي ـ في الجديـــد إلى القول الأول ، وهو القول الأصح والله أعلم بالصواب[1]) .

الاحتجاج للقول الأول :

وكان من الحجج المؤيدة للقول الأول : أن حق العفو ؛ من هبة ، أو إسقاط ، إنما هو لمن يملك ، والولي لا يملك .

وإذا كان الله تبارك وتعالى قد أمر بعدم نسيان الفضل : فأي فضل في أن يتصرف الإنسان بمال غيره ، ولا شك أن ذلك ليس أقرب للتقوى ، وإنما الأقرب للتقوى أن يعفو في حدود ملكه ، فيتنازل حيث أمر الله بالتنازل ، وذلك كله ينطبق على الزوج ولا ينطبق على الولي .

والإجماع منعقد على أن الولي ، لا يملك أن يهب شيئاً من مـال موليته ، والمهر مالها .

وكذلك أجمع العلماء على أن الولي ، لو أبرأ الزوج من المهر قبل الطلاق ، لم يجز ، فكذلك بعده .

واحتج بعضهم بما روى الدارقطني من حديث قتيبة بن سعيد عـن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال : قال رسول الله ﷺ : « ولي عقدة النكاح الزوج[2] » .

وبيان ما أجملناه فيما يلي :

---

(١) « السنن الكبرى » للبيهقي(٢٥٢/٧) وراجع : « بداية المجتهد » لابن رشد (٢٥/٢).

(٢) ذكره ابن قدامه في « المغني »(٧٢٩/٦) والحديث ذكره البيهقي من رواية ابن لهيعة وقال : هذا غير محفوظ ، وابن لهيعة غير محتج به والله أعلم .

لقد كانت عمدة الاحتجاج عند الشافعي رضي الله عنه ، أن العفو إنما يكون لمن له ما يعفوه ، فقد قال عند قوله تعالى : (أو يَعْفُوَ الذي بيدهِ عقدةُ النكاح) : (وبيّنٌ عندي في الآية أن الذي بيده عقدة النكاح الزوج ، وذلك أنه إنما يعفو من له ما يعفوه ، فلما ذكر الله جل وعز عفوها عما ملكت من نصف المهر ، أشبه أن يكون ذكر عفوه لماله من جنس نصف المهر والله أعلم) [1] .

أما أبو بكر الجصاص : فلم يعرض أيضاً لحديث عمرو بن شعيب ، ولكنه أفاض في الاستدلال بشكل آخر ، واعتبر النزوع إلى القول الأول هو الموافق للأصول ؛ فقد قرر أن اللفظ إذا احتمل المعاني ، وجب حمله على الأصول ، ولا خلاف أنه غير جائز للأب هبة شيء من مال المرأة للزوج ، ولا لغيره . فكذلك المهر ، لأنه مالها ؛ فالقول بأن الذي بيده عقدة النكاح هو الولي ، مخالف للأصول خارج عنها .

ويرى الجصاص أن قوله تعالى : (أو يعفوَ الذي بيدهُ عقدةُ النكاح) لا يجوز أن يتناول الولي بحال ، لا حقيقة ولا مجازاً ؛ لأن قوله : (الذي بيده عقدة النكاح) يقتضي أن تكون العقدة موجودة وهي في يد من هي في يده ؛ فأما عقدة غير موجودة ، فغير جائز اطلاق اللفظ عليها بأنها في يد أحد ، فلما لم تكن هناك عقدة موجودة في يد الولي قبل العقد ولا بعده ، وقد كانت العقدة في يد الزوج قبل الطلاق ، فقد تناوله اللفظ بحال ، فوجب أن يكون حمله على الزوج أولى منه على الولي .

---

(١) راجع « الأم » (٥/٦٦،١٠،١) « أحكام القرآن » للشافعي (١/٢٠٠) « مختصر المزني » بهامش « الأم » (٤/٣٤) .

ولقد قوّى هذه الأولوية عند أبي بكر قوله تعالى في نسق التلاوة : (ولا تنسوا الفضل بينكم) وندْبه إلى الفضل في قوله سبحانه : (وأن تعفوا أقرب للتقوى) وليس في هبة مال الغير إفضال منه على غيره ، والمرأة لم يكن منها إفضال . وفي تجويز عفو الولي ، إسقاط معنى الفضل المذكور في الآية .

ولا شك أن الزوج مندوب إلى ما دعت إليه الآية من هذا الخير ، وعفوه وتكميل المهر للمرأة جائز منه ، فوجب أن يكون مراداً بها .

ويرى الجصاص أن قيام الدليل على أن المراد بالآية الزوج ، هو الحكَم فيما ورد عن السلف من قول بأنه الزوج ، وقول بأنه الولي . ومما قاله في ذلك : (وإذا كان الزوج مراداً انتفى أن يكون الولي مراداً بها ، لأن السلف تأولوه على أحد معنيين : إما الزوج وإما الولي ، وإذ قد دللنا على أن الزوج مراد ، وجب أن تمتنع إرادة الولي [٢]) .

موقف ابن قدامة :

أما ابن قدامة المقدسي : فقد احتج لظاهر مذهب أحمد بحديث الدارقطني ، ثم قرر أن الزوج ، هو الذي يملك قطع النكاح ، وفسخه وإمساكه ؛ فهو الذي بيده عقدة النكاح . وإذا كان الولي لا يملك هبة ، أو اسقاط مهر المرأة – الذي هو مالها كغيره من أموالها وحقوقها – كسائر الأولياء ، فالعفو في الآية هو عفو الزوج عن حقه [٢] .

وعلى ما يمكن أن يعترض على اعتبار الذي بيده العقدة هو الزوج ،

---

(١) « أحكام القرآن » للجصاص (١/٥٢١ – ٥٢٣) .

(١) « المغني » لابن قدامة (٦/٧٣٠) .

من أن فيه عدولاً عن خطاب الحاضر إلى خطاب الغائب ، أجاب ابن قدامة بأن هذا العدول غير ممتنع كما في قوله تعالى : (حتّى إذا كُنْتُمْ في الفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ بريحٍ طيبةٍ)[1] وقوله سبحانه : (قُلْ أطيعُوا اللهَ وأطيعُوا الرَّسُولَ فإن تَوَلَّوا فإنما عليهِ ما حُمِّلَ وعليكُم ما حُمِّلتُمْ)[2].

هذا : وقد ذكرنا من قبل ، أن هذا الذي احتج له ابن قدامة هو ظاهر مذهب أحمد في رواية الجماعة .

وقد روى عنه ابن منصور : إذا طلق امرأته — وهي بكر — قبل أن يدخل بها فعفا أبوها أو زوجها ، ما أرى عفو الأب إلا جائزاً .

غير إن أبا حفص اعتبر ما نقله ابن منصور ، قولاً لأبي عبد الله قديماً . وظاهر هذا القول أن المسألة رواية واحدة ، وأن الإمام أحمد قد رجع عن قوله بجواز عفو الأب ، وذكر العلماء أنه هو الصحيح ؛ لأن مذهبه أنه لا يجوز للأب اسقاط دين ولده الصغير ، إلا بما فيه مصلحته ، ولا حظّ للمرأة في هذا الإسقاط ، فلا يصح .

أما القول برواية ابن منصور : فقد قرر ابن قدامة ، أنه لا يصح إلا بخمسة شروط :

الأول — أن يكون أباً ؛ لأنه الذي يلي مالها ولا يتّهم عليها .

الثاني — أن تكون صغيرة ليكون ولياً على مالها ، فإن الكبيرة تلي مال نفسها .

---

(١) سورة يونس : ٢٢ .

(٢) سورة النور : ٥٤ .

الثالث – أن تكون بكراً لتكون غير مبتذلة ، ولأنه لا يملك تزويج الثيب وإن كانت صغيرة ، ولا تكون ولايته عليها تامة .

الرابع – أن تكون مطلقة ، لأنها قبل الطلاق معرضة لإتلاف البضع .

الخامس – أن تكون قبل الدخول ، لأن ما بعده قد اتلف البضع ، فلا يعفو عن بدل متلف [1] .

الاحتجاج للقول الثاني :

لقد كان من أهم ما احتج به للقول الثاني الذي يعتبر الذي بيده العقدة هو الولي : أن صيغة الخطاب في الآية وساق الكلام ، يدلان على أن هنالك أصنافاً ثلاثة من الأشخاص تعنيهم الآية :

فقد ذكر الله الأزواج في صدر الآية ، وخاطبهم ، ثم ذكر النساء بقوله : (إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ) فلم يبق إلا الولي .

ولو أراد الزوج لقال : (أو تعفوا) بصيغة خطاب الحاضر ، ولا موجب للعدول عنه . ثم إن الزوجات على قسمين : من تستطيع العفو - وقد ذكرت - ومن لا تستطيعه لصغر أو حجر عليها ، فيقوم مقامها الولي .

ذكر أبو بكر ابن العربي في « أحكام القرآن » (أن الله تعالى قال في أول الآية : « وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ » ... إلى قوله تعالى : « وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ » فذكر الأزواج وخاطبهم بهذا الخطاب ثم قال : « إلا أن يَعْفُونَ » فذكر النسوان ... « أو يَعْفُوَ

(١) راجع « المغني » لابن قدامة (٦/٧٣١) .

الذي بيده عقدة النكاح » فهذا ثالث ، فلا يرد إلى الزوج المتقدم إلا لو لم يكن لغيره وجود ، وقد وجد ـ وهو الولي ـ فلا يجوز بعد هذا إسقاط فائدة التقدير ، بجعل الثلاثة اثنين من غير ضرورة) .

وقال أبو بكر : (واعتبار الذي بيده عقدة النكاح هو الولي أنظم في الكلام وأقرب إلى المرام ، فالله تعالى حين ذكر النسوان قال : « إلا أنْ يعفونَ » ومعلوم أنه ليس كل امرأة تعفو ، فإن الصغيرة أو العجوز لا عفو لها ، فبيّن الله تعالى القسمين وقال : « إلا أن يعفونَ » إن كن لذلك أهلًا ، أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح ، لأن الأمر فيه إليه [1]) . وقد تابع ابنَ العربي في ذلك القرطبي [2] .

ما نرجحه في المسألة :

والراجح عندنا ما ذهب إليه الأئمة الثلاثة أبو حنيفة ، والشافعي ، وأحمد ، من اعتبار الزوج هو (الذي بيده عقدة النكاح) .

وفي الحجج التي أوردت مقنع وأيُّ مقنع ؛ فالحق أننا لا نتصور العفو إلا ممن له حق يتنازل عنه لغيره ، والفضل الذي جاء النهي عن نسيانه ، إنما يكون لمن يملكون أن يتفضلوا ، والعقدة هي للذي بيده قطع النكاح وفسخه وإمساكه ـ كما قال ابن قدامة ـ .

---

(١) راجع « أحكام القرآن » (٢٢١/١) .

(٢) انظر « الجامع لاحكام القرآن » (٢٠٧/٣) .

وما أحسب أن في كلام ابن العربي رحمه الله ما يقوى على النهوض في وجه ما ذكره الشافعي ، وما أفاض به أبو بكر الجصاص . وقد رأينا ابن قدامة يدفع ضرورة أن يكون المراد الولي - لئلا يعود الكلام إلى الزوج بعد ذكره في صدر الآية وذكر النساء فيما بعد - بأن العدول عن خطاب الحاضر إلى خطاب الغائب غير ممتنع .

ولقد حمّل ابن العربي الكلام أكثر مما يحمل ، حين أصّر على تأويل (يعفون) بقيد (إن كن أهلاً لذلك) ؛ ليكون الولي هو المراد بما بعد (يعفون) حيث يقوم مقام من لاتملك العفو من النساء .

وأولى بنا أن نعتبر الزوج هو المراد من الذي بيده العقدة ، من أن نحمّل الكلام قيداً ، قد يكون في بعض الحالات من المسلّمات ، فالتي لا تملك أن تعفو ، لاتكون ممن وجه إليها الخطاب ، ويكون تصرف الولي أمراً طبيعياً .

فإن كانت المرأة أهلاً للعفو بنفسها أو بوليها ، عفت ولم تأخذ شيئاً من المهر . وإن عفا الزوج ، كان للمرأة المهر كاملاً .

ولا شك أن الجنوح إلى القول الأول ، أسلم من جهة أن جواز ذلك معلوم من ضرورة الشرع ، بينما نرى في الجنوح إلى القول الثاني زيادة في الشرع ، تحتاج إلى دليل . وما اعتبره أنصار هذا القول دليلاً لما جنحوا إليه ، لم نجد فيه مقنعاً .

وبعد ذلك كله ، يلاحظ أن الخطاب في الآية هو للأزواج ، وذلك في قوله تعالى : (وإن طَلَّقْتُمُوهُنَّ) فإذا لم يعتبر أن الزوج هو الذي بيده عقدة النكاح ، كان في ذلك تفكيك للنظم القرآني[1] .

---

(١) وانظر : « أصول الفقه » للأستاذ الشيخ زكريا البرديسي (ص ٣٩٢) .

هذا : وقد اعتبر ابن رشد [١] أنّ من الزيادة على الشرع القول بأن المقصود في الآية هو الولي ، كما أن من العسير على القائل بذلك أن يأتي بدليل يبين أن الآية ، هي في الولي أظهر منها في الزوج ، قال رحمه الله : (ويشبه أن يكون هذان الاحتمالان اللذان في الآية - يعني الزوج والولي - على السواء ، لكن من جعله الزوج ، لم يوجب حكماً زائداً في الآية : أي شرعاً زائداً ، لأن جواز ذلك معلوم من ضرورة الشرع ، ومن جعله الولي : إما الأب وإما غيره ، فقد زاد شرعاً فلذلك يجب عليه أن يأتي بدليل يبين أن الآية أظهر في الولي ، منها في الزوج ، وذلك شيء يعسر) [١] .

حكم المشكل :

وهكذا يتبين مما تقدم في الأمثلة التي ذكرنا ، أن حكم المشكل النظر أولاً في المعاني التي يحتملها اللفظ ، وضبطها ، ثم الاجتهاد في البحث عن القرائن التي يمكن بواسطتها معرفة المعنى المراد من بين تلك المعاني المحتملة .

وبذلك يُحتاج في الوصول إلى المعنى الذي يدل عليه اللفظ في المشكل ،

---

(١) هو محمد بن أحمد بن رشد الاندلسي ، أبو الوليد ، الفيلسوف من أهل قرطبة ، يلقب بـ(ابن رشد الحفيد) تمييزاً له عن جده أبي الوليد محمد بن أحمد المتوفى سنة ٥٢٠ هـ صنف ابن رشد نحو خمسين كتاباً منها « فلسفة ابن رشد » « التحصيل » في اختلاف مذاهب العلماء ، « منهاج الادلة » في الاصول « تهافت التهافت » في الرد على الغزالي «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» في الفقه « الكليات » في الطب ترجم إلى اللاتينية والاسبانية والعبرية ، توفي سنة ٥٩٥ هـ .

(٢) انظر « بداية المجتهد » لابن رشد (٢/٢٥) .

من الاجتهاد ، ما لا يحتاج في الخفي ، إذ أن المشكل ـ كما ذكرنا من قبل ـ أدْخَلُ في عدم الوضوح من الخفي ، وقد كنا أسلفنا أن المشكل لايكتفى في إزالة غموضه بالطلب ، بل لابد بعد هذا الطلب من البحث والتأمل .

من المشكل في نصوص القانون :

أ ـ من أمثلة المشكل في القانون لفظ (الليل) الذي جعل في قانون العقوبات المصري ظرفاً مشدداً لعقوبة السرقة ، ولم يرد في نصوص الشارع تحديد للمعنى المراد من هذا اللفظ ، فقد يراد به الليل بمعناه الفلكي : أي الفترة المحصورة بين غروب الشمس وشروقها ، وقد يراد به أيضاً الفترة التي يخيم فيها الظلام بالفعل .

وقد أخذ القضاء المصري بهذا المعنى الثاني ، معللّاً ما جنح إليه ، بأن الفترة التي يسود فيها الظلام فعلاً هي الفترة التي تتوفر فيها حكمة التشديد الذي أراده الشارع ، نظراً لما للظلام من رهبة في النفس ، وما يهيئه من فرصة مواتية للجاني تسهل له ارتكاب جريمته .

غير أن محكمة النقض ، عادت فأخذت بالمعنى الأول للّيل ، فقررت أن مقصود الشارع هو الليل الفلكي ، وهو تلك الفترة الزمنية المحصورة بين غروب الشمس وشروقها[1] .

ب ـ ومن أمثلة المشكل أيضاً لفظ (الجدك) الذي ورد في المادة

---

(١) المجموعة الرسمية للنقض ١١ ، ٢٢ يناير ١٩١٠ رقم ١٢ المجموعة ١٧ ، ٢٦ يونيه ١٩١٥ رقم ٣٥ وانظر « المدخل للعلوم القانونية » للاستاذ الدكتور عبد المنعم البدراوي ص (٢٢٨ ـ ٢٢٩) .

/ ٣٦٧ / من القانون المدني المصري القديم التي كانت تنص على أن للمحكمة أن تقضي ببقاء الإيجار لصالح مشتري (الجدك) رغم وجود المنع من التأجير من الباطن في عقد الإيجار .

وإذا عدنا إلى معنى (الجدك) ، رأيناه مأخوذاً من الفارسية ومعناه الرفوف المركبة في المحل التجاري ، وقد جاء الإشكال من احتمال أن يكون المراد بالنص ، مجرد بيع الأرفف ، وأن يكون المراد بيع المحل التجاري . وقد انتهت المحاكم المصرية إلى الأخذ بالمعنى الثاني ، فقررت أنه لايجوز استمرار الإيجار لصالح المشتري ، إلا إذا كان اشترى المحل التجاري ، ولم يقتصر على شراء الأرفف . وقد ساعد القضاة على ذلك ، أن المعنى هو الذي يتمشى مع العلة من استمرار الإيجار لصالح المشتري كما نص القانون [1] .

---

(١) راجع « أصول الفقه » للشيخ عبد الوهاب خلاف . للدراسات العليا (الحلقة الاولى ص ١٧٨) الدكتور البدراوي في « المدخل للعلوم القانونية » (ص ٢٢٩) .

المطلب الثالث

المجمل

المجمل لغة : المبهم والمجموع ، مأخوذ من الإجمال وهو الإبهام ، وعدم التفصيل ، قالوا : أجمل الأمرَ : أبهمه ، والشيءَ : جمعه عن تفرقة ، والحسابَ رده إلى الجملة . والجملة : جماعة كل شيء بكماله ، ويقال : أجملت له الحساب والكلام (١) .

أما المجمل في الاصطلاح : فقد عرّفه صاحب تقويم الأدلة بأنه (الذي لايعقل معناه أصلًا لتوحُّش في اللغة وضعاً ، أو المعنى استعارة (٢)) .

وقال فخر الإسلام البزدوي في أصوله : (هو ما ازدحمت فيه المعاني واشتبه المراد منه اشتباهاً لايدرك بنفس العبارة ، بل بالرجوع إلى الاستفسار ثم الطلب ، ثم التأمل (٣)) .

وعرّفه شمس الأئمة السرخسي بأنه (لفظ لايفهم المراد منه إلا باستفسار من المجمِل وبيان من جهته ، وذلك إما لتوحش في معنى الاستعارة ،

---

(١) انظر المادة في « لسان العرب » و « القاموس المحيط » .

(٢) (ص ١٠٦) مخطوط دار الكتب المصرية .

(٣) « أصول البزدوي » وشرحه « كشف الأسرار » (١/٥٤) وبمثل تعريف البزدوي عرفه النسفي صاحب « المنار » . انظر « المنار » وشروحه (١/٣٦٥) .

أو في صيغة عربية ، مما يسميه أهل الأدب لغة غريبة[1]) .

رأينا في هذه التعريفات :

وفي رأينا أن تعريف البزدوي يفضل تعريف صاحب « التقويم » ، وذلك بما أبان من أن المعنى في المجمل ، إنما يدرك بالاستفسار من المجمل ، ثم الطلب ، ثم التأمل ، وإن كان لم يوضح أن الطلب والتأمل ، إنما يحتاج إليها إذا لم يكن البيان شافياً . أما صاحب التقويم فقد اقتصر على عدم عقل المعنى .

غير أن تعريف الدبوسي يفضل تعريف البزدوي من حيث إنه أبان السبب في الغموض والخفاء ، حين ذكر أنه توحش في اللغة وضعاً ، أو المعنى استعارة ، بينما اقتصر البزدوي على ازدحام المعاني ، واشتباه المراد .

على أنا حين نأخذ التعريفين جملة ، نرى تعريف البزدوي أوضح في الدلالة على ما يريده علماء الأصول من المجمل .

أما السرخسي : فقد جاء - فيما نرى - بمحتوى التعريفين السابقين وسلم تعريفه مما قد يبدو في كل واحد منهما ، من عدم الإحاطة ، أو إغفال ما يجب أن يشمله التعريف .

التعريف الذي نراه :

وفي ضوء التعريفات السابقة ، وما ذكره العلماء من موارد للمجمل جعلته بسببها عدة أنواع ، والأمثلة التي استخدموها لإيضاح ما يريدون : نختار أن نعرّف المجمل بأنه : (**اللفظ الذي خفي من ذاته خفاء جعل المراد منه لايدرك إلا ببيان من المجمل ، سواء أكان ذلك الخفاء**

---

(١) راجع « أصول السرخسي » (١٦٨/١) .

لانتقال اللفظ من معناه الظاهر في اللغة إلى معنى مخصوص أراده الشارع ، أم كان لتزاحم المعاني المتساوية ، أم كان لغرابة اللفظ نفسه) .

بين المجمل والمشكل :

والمجمل أشد خفاء من المشكل :

ذلك أن البيان في المجمل ، لايكون إلا من قبل المجمل نفسه ، بينما يمكن في المشكل ، أن يكون بالبحث والتأمل بعد الطلب .

لذلك كان المجمل في أقسام غير واضح الدلالة ، مقابلاً للمفسّر في أقسام الواضح .

وهذا واقع ، مع أن المجمل والمشكل يشتركان في أن الغموض فيهما ذاتي ، وليس بعارض كما في الخفي .

وشمس الأئمة السرخسي بعد أن أورد تعريف المجمل قال : (وتبيّن أن المجمل فوق المشكل ، فإن المراد في المشكل قائم ، والحاجة ، إلى تمييزه من أشكاله . والمراد في المجمل غير قائم ، ولكن فيه توهم معرفة المراد بالبيان والتفسير ، وذلك البيان دليل آخر ، غير متصل بهذه الصيغة ، إلا أن يكون لفظ المجمل فيه غلبة الاستعمال لمعنى ، فحينئذ يوقف على المراد بذلك الطريق)[1] .

انواع المجمل :

لقد كان من نتيجة استقراء العلماء لموارد المجمل ، أن ردوها ـ كما أشرنا في التعريف ـ إلى أسباب ثلاثة :

---

(١) انظر « أصول السرخسي » (١٦٨/١) وراجع « تقويم الأدلة » للدبوسي (ص ٢٠٦) .

الأول ـ نقل اللفظ من معناه الظاهر في اللغة ، إلى معنى شرعي جديد .

الثاني ـ تزاحم المعاني ، وانسداد باب ترجيح واحد منها على غيره .

الثالث ـ غرابة اللفظ [1] .

وتبعاً لهذه الأسباب في موارد الإجمال ، كان المجمل على ثلاثة أنواع . وفيما يلي بيان ذلك :

أولاً ـ النوع الأول :

فالنوع الأول هو : ما كان إجماله بسبب نقل اللفظ من معناه اللغوي الظاهر ، إلى معنى خاص غير معلوم أراده الشارع من جديد . وهذا في نظرنا أغزر أنواع المجمل وجوداً ؛ فكثير من المسميات أعطاها الشارع بعد الإسلام معنى جديداً حسب منهج الشريعة الجديدة ؛ وذلك كالصلاة ، والزكاة ، وغيرهما من الالفاظ التي لها في العربية قبل الوضع الشرعي مدلول معين ، وجاء الإسلام فأعطاها مدلولاً جديداً خاصاً ، كساها نوعاً من الإجمال ، ما كان من الممكن بيانه وتفصيله بالبحث أو الاجتهاد ، وإنما تكفلت ببيانه السنة القولية أو الفعلية [1] (وأنزلنا اليكَ الذكرَ لتبيِّن للناس ما نُزّل اليهم ولعلّهم يتفكّرون [2]) .

---

(١) راجع لذلك على سبيل المثال « تقويم الأدلة » للدبوسي « أصول السرخسي » (١/١٦٨) « أصول البزدوي » و « كشف الأسرار » (١/٤٣ ـ ٥٤ ـ ٥٥) « التوضيح » و « التلويح » (١/١٢٧) « التقرير والتحبير » مع « التحرير » (١/١٥٩) .

(٢) راجع « الرسالة » للإمام الشافعي بتحقيق وتعليق الشيخ أحمد شاكر (ص١٧٦ ـ ٢١٠) .

(٣) سورة النحل : ٤٤ .

وبيان ما أردناه من مثالي الصلاة والزكاة فيما يلي :

الصلاة :

الصلاة في اللغة – على ما يقوله جماهير أهل اللغة والفقه – الدعاء[3] . وجاء الإسلام فاطلقها على العبادة المخصوصة ، وإن كانت الصلة لم تنقطع بين المعنى اللغوي – وهو الدعاء – وبين المعنى الجديد .

قال ابن الأثير عند ذكر الصلاة : (وهي العبادة المخصوصة ، وأصلها في اللغة الدعاء فسميت ببعض اجزائها)[1] . وذلك ما ذكره الإمام النووي وغيره فقد جاء في تهذيب الأسماء واللغات : (وسميت الصلاة

---

(٣) قال الأعشى :

وصهباء طاف يهوديها وأبرزها وعليها ختم
وقابلها الريح في دنها وصلى على دنها وارتسم

قال : دعا لها أن لاتحمض ولاتفسد :

وقال الأعشى أيضاً :

عليك مثل الذي صليت فاغتمضي نوما فان لجنب المرء مضطجعا

قال ابن منظور : (معناه أنه يأمرها بأن تدعو له مثل دعائها أي تعيد الدعاء له ، ويروى : عليك مثل الذي صليت . برفع مثل ، فهو رد عليها : أي عليك مثل دعائك ، أي ينالك من الخير مثل الذي أردت لي ودعوت به لي) : « لسان العرب » المادة .

(١) النهاية في « غريب الحديث » (١/٢٧٣) ومما قاله ابن الاثير هناك : وقيل : إن أصلها في اللغة التعظيم وسميت العبادة صلاة لما فيها من تعظيم الرب تعالى .

الشرعية صلاة لاشتمالها عليه - يعني الدعاء -) [1] .

بيان السنة للاجمال في الصلاة :

وهكذا جاء الاجمال من إعطاء لفظ الصلاة معنى شرعياً ، جديداً ، خاصاً - وهو تلك العبادة المعروفة - بينما رأينا أن أصل معناه في اللغة الدعاء .

---

(١) انظر : « تهذيب الأسماء واللغات » للإمام النووي (١٧٩/١) هذا : ولقد كان طبيعياً أن يبحث العلماء في اشتقاق الصلاة؛فقال الزجاج : الأصل في الصلاة اللزوم يقال : قد صلى واصطلى إذا لزم ، ومن ذلك : يصلى في النار أي يلزم النار ، وقال أهل اللغة أيضاً : إنها من الصلوين وهما عرقان من جانبي الذنب من الناقة وغيرها،وعظمان في الإنسان ينحنيان في الركوع والسجود ، إذ أنهما أول موصل الفخذين ، فكأنها فيالحقيقة مكتنفا العصعص .

وإلى القول الأول - وهو الاشتقاق من اللزوم - مال الإمام الأزهري فقال : والقول عندي هو الأول ، إنما الصلاة لزوم مافرض الله تعالى ، والصلاة من أعظم الفرض الذي أمر بلزومه « اللسان » .

أما الإمام النووي:فقد جنح إلى القول الثاني،واعتبره الأشهر والأظهر عند العلماء ، وذلك قوله : (واختلف العلماء في اشتقاق الصلاة والأشهر الأظهر أنها في الصلوين . . . قالوا : ولهذا كتبت الصلاة في المصحف بالواو) . انظر : « تهذيب الأسماء واللغات » (١٧٩/١) شرح النووي لمسلم (٧٥/٤) هذا : ومن الغريب ما ذكر بعضهم أن هذه الكلمة معربة عن صلوتا التي هي باللسان العبري موضع الصلاة، وأنها استعملت في القرآن بهذا المعنى في قوله تعالى من سورة الحج:(ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً)فيكون العرب أخذوا هذه الكلمة واستعملوها في معنى الدعاء والاستغفار على طريقة المجاز . انظر : « تاريخ التشريع » للخضري (ص /٤٢) .

غير أن القرآن الذي اهتم بهذه الفريضة اهتماماً بالغاً ، وأتى على ذكرها في كثير من المواطن : كقول الله تبارك وتعالى : (وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ) [1] وقوله : (إِنَّ الصَّلاةَ كانَتْ عَلى المُؤْمِنِينَ كِتاباً مَوْقوتاً [2]) . لم يبين تفاصيلها وجزئياتها ، من عدد ما فرض من الصلوات ومواقيتها ، وعدد ركعاتها ، وواجباتها ، وسننها ، ومفسداتها ، وما إلى ذلك ،وإنما ذكر أوقاتها اجمالاً .

ومن الآيات في ذلك قوله تعالى : (فَسُبْحانَ اللهِ حِينَ تُمْسُونَ وحِينَ تُصْبِحونَ وَلَهُ الحَمْدُ في السَّماواتِ والأَرْضِ وَعَشِيّاً وَحِينَ تُظْهِرُون) [3] (أَقِمِ الصَّلاةَ لِدُلوكِ الشَّمْسِ إلى غَسَقِ اللَيلِ وقرآنَ الفجرِ إن قرآنَ الفَجْرِ كان مَشْهوداً) [4] « وَأَقِمِ الصلاةَ طَرَفي النَّهارِ وَزُلَفاً مِن اللَّيْلِ إن الحَسَناتِ يُذهِبْنَ السَّيِّئاتِ » [5] (حافِظوا على الصَّلواتِ والصَّلاةِ الوُسْطى) [6] .

وأشار القرآن إلى كيفية الصلاة إجمالاً ، فجاء في ذلك قول الله جل ذكره : (وَقُوموا لله قانِتِين) [7] (يا أيُّها الذينَ آمَنُوا ارْكَعوا واسْجُدوا) [8] .

---

(١) سورة البقرة : ٤٣ .
(٢) سورة النساء : ١٠٣ .
(٣) سورة الروم : ١٨ .
(٤) سورة الإسراء : ٧٨ .
(٥) سورة هود : ١١٤ .
(٦) سورة البقرة : ٢٣٨ .
(٧) سورة البقرة : ٢٣٨ .
(٨) سورة الحج : ٧٧ .

وكان لابد من البيان : والذي أجمل هو الذي يبين . وما أجمله الله في كتابه شاء أن يكون بيانه من نبيه محمد عليه الصلاة والسلام فتكفلت السنة قولاً وعملاً ببيان ما تدعو الحاجة إلى بيانه ، من عدد ما فرض من الصلوات ، ومواقيتها ، وعدد ركعاتها ، وشروطها وسننها ... ليقوم بها المكلف فيكون مؤدياً ممتثلاً ، خارجاً من العهدة .

وكان الرسول صلوات الله عليه المبيّن عن ربه عز وجل ، يصلي بالمسلمين الصلوات الخمس بجماعة ويحرص على بيانها لهم قولاً وعملاً ، حتى إنه صلى مرة على المنبر يقوم ويركع ثم قال لهم : « إنما فعلت هذا لتأتموا بي ولتعلّموا صلاتي »[1] وجاء في الصحيح مما رواه أحمد والبخاري قوله عليه السلام : « صلوا كما رأيتموني أصلي » فكان في بيانه لما أجمل الكتاب ، تحقيق ما من شأنه إقامة الصلاة حق الإقامة كما أمر الله .

الزكاة :

أما الزكاة : فهي في اللغة النماء يقال : زرع زاكٍ ومال زاكٍ : أي نامٍ بيّن الزكاء . وقد زكا الزرع ، وزكت الأرض ، وأزكت[2] .

وترد أيضاً بمعنى التطهير[3] ومنه قوله تعالى : (خُذْ من أمْوالِهِم صَدقةً تطهِرهمْ وتُزكِّيهِمْ بها)[4] وجاء الإسلام ليعطي للزكاة معنى

---

(١) رواه البخاري ومسلم .

(٢) ومنه قول الشاعر :

والمال يزكو بك مستكبراً ... يختال قد أشرف للناظر

(٣) انظر « أساس البلاغة » للزمخشري (١/١٩٣) النووي على مسلم (٧/٤٨) « إحكام الأحكام » لابن دقيق العيد (١/٤٠٣) « لسان العرب » .

(٤) سورة التوبة : ١٠٣ .

جديداً خاصاً وهو : إعطاء جزء من النصـــاب إلى فقير ونحوه ، غير متصف بمانع شرعي يمنع من الصرف إليه[1] .

وكما تطلق الزكاة على الاعطاء المذكور تطلق على الطائفة من المال المزكى بها ، فهي من الأسماء المشتركة بين المال المخرج والفعل .

وهذا لايمنع أن الصلة واضحة بين المعنى اللغوي ، والمعنى الجديـد الذي أراده الشارع .

وقد ذكر العلماء أن الزكاة تطلق في الشرع بالاعتبارين معاً : وهما النماء ، والتطهير .

أما بالاعتبار الأول : فعلى معنى أن إخراجها سبب للنماء في المال .

دليل ذلك ماصح في الحديث « ما نقص مال من صدقة »[2] . ووجه الدليل فيه ـ كما قال ابن العيد ـ أن النقصان محسوس بإخراج القـــدر الواجب ، فلا يكون غير ناقص إلا بزيادة تبلغه إلى ما كان عليه .

أو على معنى أن متعلقها الأموال ذات النماء كعروض التجارة ، والزراعة ، وسميت بالنماء لتعلقها بها .

---

(١) راجـع « فتح الباري » (٣/١٦٨) « نيل الأوطار » (٤/١٢٢) .

(٢) أخرجه القضاعي من حديث منصور عن يونس عن أبي سلمة مرفوعاً بزيادة « ولا عفا رجـل عن مظلمة إلا زاده الله بها عزاً » ، ولفظ مسلم عن أبي هريرة مرفوعاً « مانقصت صدقة من مال ،وما زاد الله عبداً إلا عزاً ، وما تواضع أحد لله إلا رفعه » وكذا هو عند الترمذي . وانظر « المقاصد الحسنة » للسخاوي (ص ٣٧٢ — ٣٧٣) « الجامع الصغير » للسيوطي مع « فيض القدير » للمناوي (٥/٥٠٣) .

أو على معنى مضاعفة الثواب ، كما جاء « إن الله يربي الصدقة حتى تكون كالجبل »[1] .

أما بالاعتبار الثاني : فلأنها طهرة للنفس من رذيلة الشح ، أو لأنها تطهر المكلف من الآثام .

بيان السنة للاجمال في الزكاة :

ومهما يكن من أمر الصلة بين المعنى اللغوي ، والمعنى الشرعي من حيث النماء والتطهير في كليهما ؛ فإن لفظ (الزكاة) أصبح مجملاً بعد أن كسته الشريعة هذا الثوب ، بما أعطته من مدلول خاص ، لم يكن معروفاً من قبل .

وإذا كان القرآن قد أمر بالزكاة ، وقرنها بإقامة الصلاة في أكثر من موطن من الآي ، كما في قول الله تعالى : (كُلوا من ثَمَرِه إذا أثمرَ وآتُوا حقَّه يومَ حصادِه) وقوله : (وأقيمُوا الصّلاةَ وآتُوا الزّكاةَ) . وتوعد من لا يؤتيها بعذاب من عنده كما في قوله سبحانه : (وَوَيْلٌ للمُشْرِكينَ الذينَ لا يُؤتونَ الزّكاةَ وهُم بالآخِرَةِ هُم كافِرُونَ[2]) وجعلَ عدم الإيتاء من صفات المشركين للتخويف من منعها ، كما في قوله جل ذكره : (والذينَ يَكْنِزونَ الذّهَبَ والفِضّةَ ولا يُنْفِقونَها

---

(١) « إحكام الأحكام » لابن دقيق العيد (٤٠٣/١) والحديث ذكره ابن دقيق العيد بهذا اللفظ ، وفي « معجم الزوائد » عن عائشة قالت : قال النبي صلى الله عليه وسلم: « إن الله يقبل الصدقة ويربيها لأحدكم ، كما يربي أحدكم فلوه أو فصيله » رواه الطبراني في « الأوسط » ورجاله رجال الصحيح . « معجم الزوائد » (١١٠/٣) .

(٢) سورة فصلت : ٧ .

في سبيلِ اللهِ فبشّرهم بعذابٍ أليم[1]) وبين مصارفها بذكر الأصناف الثمانية ، وذلك في قوله : (إنما الصدقـــاتُ للفقراء ، والمساكينِ ، والعاملينَ عليها والمؤلّفةِ قلوبُهم ، وفي الرّقابِ ، والغارمينَ ، وفي سبيلِ الله ، وابنِ السّبيل)[2] .

أقول : إذا كان القرآن قد جاء بذلك كله ، إنه لم يبين بالتفصيل حد المكلف بالزكاة ، وما هو النصاب الذي تجب فيه الزكاة ، ولا المقدار الواجب دفعه ، وما هي مواقيتها وعددها . حتى جاءت السنة بالبيان لكل ذلك .

وقد روى العلماء في تفصيل ما أجمله الكتاب عدداً من الأحـــاديث الصحيحة مما كتبه رسول الله ﷺ إلى عمّاله على الصدقات ، أو مما حدّث به أصحابه . من ذلك ما روي عن أنس ، أن أبا بكر كتب لهم « إن هذه فرائض الصدقة التي فرض رسول الله ﷺ على المسلمين ، التي أمر بها الله ورسوله . فمن سئلها من المسلمين على وجهها فليعطها ، ومن سئل فوق ذلك فلا يعطه ...[3] » ثم فصّل في صدقة المواشي .

ومنها ما جاء عن الزهري عن سالم عن أبيه قال : « كان رسول الله

---

(١) سورة التوبة : ٣٤ وانظر : « فتح الباري » (٣/١٧٤) عند الكلام على قول البخاري : باب . ما أدي زكاته فليس بكنز لقول النبي صلى الله عليه وسلم :«ليس فيما دون خمس أواق صدقة » قلت : ومما ورد في التوعد على ترك الزكاة ما جاء في تفسير الماعون بأنه الزكاة المفروضة فقد روي ذلك علي وابن عبـــاس وابن الحنفية والضحاك وغيرهم . راجع «الرسالة » للشافعي (ص١٨٧)« الدر المنثور » للسيوطي (٦/٤٠١) .

(٢) سورة التوبة : ٦٠ .

(٣) انظر « منتقى الأخبار » و « نيل الأوطار » (٤/١٣٤) .

ﷺ قد كتب الصدقة ، ولم يخرجها إلى عماله حتى توفي ، قال : فأخرجها أبو بكر من بعده فعمل بها ، قال : فقد هلك عمر يوم هلك ، وإن ذلك لمقرون بوصيته » الحديث [١] .

وعن جابر قال : قال رسول الله ﷺ : « ليس فيما دون خمس أواق من الورق صدقة ، وليس فيما دون خمس ذود من الإبل صدقة ، وليس فيما دون خمسة أوسق من التمر صدقة [٢] » .

وهكذا انتقل المبين عليه السلام إلى الرفيق الأعلى ، وقد بين لأمته ما أجمله الكتاب ، في شأن فريضة الزكاة ، التي هي ركن من أركان الاسلام ، ومن أفضل مظاهر العدالة الاجتماعية بين بني الانسان .

مدى بيان السنة للمجمل من الأحكام :

وبعد أن اقتصرنا في التمثيل على ذكر الصلاة ، والزكاة ، رغبة في البعد عن التطويل ، نحب أن نقرر أن كثيراً من نصوص الكتاب المتعلقة بالأحكام التكليفية ، قد جاءت في اطار مجمل ، وما لم يبينه نص قرآني آخر ، بينته السنة وفصلت احكامه .

وهذا يشمل - فيما يشمل - احكام العبادات ، والمعاملات ، والجنايات ونظام البيوت ، واحكام الجهاد والسير ؛ من حرب وسلم ، وعلاقات دولية ، إلى غير ذلك من الأحكام ، مما يرى مبثوثاً في مظانه من كتب الأصول والفروع .

فالحج مثلاً : ورد مجملاً مفروضاً على من يجد السبيل وذلك بقوله

---

(١) انظر المصدر السابق (١٣٨/٤) فما بعدها .

(٢) رواه أحمد ومسلم. وهو لأحمد والبخاري من حديث أبي سعيد انظر : « منتقى الأخبار » مع « نيل الأوطار » (١٣٤/٤) .

تعالى : (ولله على الناس حجُّ البَيْتِ مَنِ اسْتطاعَ إليْهِ سَبيلا [1]) فبينت السنة السبيل ، وأنه الزاد والراحلة . كما أخبر الرسول الكريم بمواقيت الحج وأعماله ، ومراتب تلك الاعمال وما سوى ذلك ...

وقال عليه الصلاة والسلام فيما رواه مسلم عن جابر : « لتأخذوا عني مناسككم » وفي حجته عليه السلام التي روى حديثها مسلم وأبو داود خير تفصيل وأفضل بيان [2] .

وعرض القرآن للمعاملات بشكل إجمالي ، فأمر بالوفاء بالعقود بقوله جل وعلا : (يا أيها الذينَ آمنُوا أوفو بالعُقود) [3] وهذا يشمل جميع الالتزامات . ونهى عن أكل أموال الناس بالباطل وأباح الربح من التجارة . ونص على حل البيع وحرمة الربا ...

ولكن كان لا بد لهذا الاجمال من بيان وتفصيل ؛ فكان في أقضية الرسول صلوات الله عليه ، وأحاديثه بيان ذلك بياناً ، نظم التعامل بين الناس ، وسلك بهم سبيل التعاون المثمر والخير المشترك .

وقل مثل ذلك في بعض أحكام الجنايات ، فمثلاً كان نظام الديات معمولاً به عند العرب ، فأبقاه القرآن وأشار إليه باجمال ، وأتت السنة على ذلك بالتفصيل الواضح لأحكام الدية ، وبيان مقدارها ، وأحوالها . وجعلت بعضها على العاقلة [4] .

---

(١) سورة آل عمران : ٩٧ .

(٢) راجع « صحيح مسلم » مع شرحه للنووي (٨/١٧٠ — ١٩٨) .

(٣) سورة المائدة : ١ .

(٤) راجع « أصول الفقه » لأستاذنا أبي زهرة (ص ١٢٥) .

وكانت أحكام الدية هذه ، طائفة من أحكام القصاص الوارد في قوله سبحانه : (وَلَكُمْ في القصاصِ حياةٌ يا أولي الألبابِ لعلّكم تتّقون) [1] .

وبعد هذه الاشارات العابرة ، نرى لزاماً علينا أن نشير إلى أن استقراء العلماء كان تاماً ، حين قرروا أنه ما من مجمل في الكتاب من نصوص الأحكام التكليفية ، إلا وقد بينه الله ، إما بنص قرآني ، أو بهدي من نبيه عليه الصلاة والسلام .

ومن هنا كان لا بد لمن يريد الاستنباط من القرآن – وهو كلي الشريعة – أن ينظر في شرحه وبيانه وهو السنة .

قال الشاطبي [2] – بعد أن استشهد بالآيات والأحاديث على ضرورة النظر في السنة عند ارادة أخذ الأحكام من الكتاب – : (فعلى هـذا لا ينبغي الاستنباط من القرآن ، دون شرحه وبيانه – وهو السنة – لأنه إذا كان كلياً ، وفيه أمور كلية ، كما في شأن الصلاة ، والزكاة والحج والصوم ، ونحوها ، فلا محيص عن النظر في بيانه . وبعد ذلك ينظر في تفسير السلف الصالح – ان أعوزت السنة – فانهم اعرف به من غيرهم . وإلا فمطلق اللسان العربي لمن حصله يكفي فيما أعوز من ذلك) [3] .

---

(١) سورة البقرة : ١٧٩ .

(٢) هو أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الغرناطي الشهير بـ«الشاطبي» ، من كبار علماء المالكية في التفسير والأصول والفقه واللغة، وقد اشتهر إلى جانب علمه بالزهد والورع ، من شيوخه أبو عبد الله الشريف التلمساني صاحب « مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول » من أهم مصنفات الشاطبي : « الموافقات » في أصول الفقه وقد سماه «عنوان التعريف بأصول التكليف » وطابع الكتاب العام العناية بمقاصد الشريعة والمصالح التي رعاها الشارع « الاعتصام » في المحدثات والبدع . توفي رحمه الله سنة ٧٩٠ هـ . وانظر ماسبق (ص ١٠٢) الحاشية .

(٣) راجع « الموافقات » للشاطبي (٣/٢١٨) .

ثانياً ـ النوع الثاني :

أما النوع الثاني من انواع المجمل : فهو ما يكون اجماله بسبب تعدد المعاني المتساويةوتزاحمها على اللفظ ، وانتفاء القرينة التي ترجح أحد هذه المعاني .

وذلك كالمشترك الذي انسد باب الترجيح فيه علماً بأن اللفظ في المشترك موضوع لأكثر من معنى ؛ كما في لفظ (عين) مثلاً الموضوعة للباصرة وللعين الجارية .. الخ[1] ؛ فالمشترك ظاهر في أن المتكلم أراد هذا المعنى أو ذاك . ولكنه مجمل في تعيين ما أراده من المعنيين .

أ ـ وقد مثلوا له بلفظ (الموالي) ؛ فإنه مشترك يطلق على المعتقين ـ بكسر التاء ـ والمعتقين بفتحها ، حقيقة واستعمالاً .

فلو أوصى انسان بثلث ماله لمواليه ـ وله موال اعتقوه وموال أعتقهم ـ ومات قبل أن يبين الذين أرادهم بهذه الوصية أهم الاشخاص الذين أعتقوه . أم هم الأشخاص الذين أعتقهم ؟ كانت الوصية باطلة عند الحنفية في ظاهر الرواية ، وذلك لبقاء الموصى له مجهولاً ، بناء على تعذر العمل بعموم اللفظ ، وعدم ترجيح صنف من الموالي على صنف آخر[2] .

وهذا مبني على أن الحنفية ـ كما سيأتي في مبحث المشترك ـ لا يرون استعمال المشترك في جميع معانيه التي يدل على كل منها بعبارة واحدة : لأنه لا عموم له عندهم .

وعلى هذا : فما دامت قرينة الترجيح لم تتوفر ؛ فلفظ (الموالي)

---

(١) ومما قيل في تعريف المشترك : (هو اللفظة الموضوعة لحقيقتين مختلفتين أو أكثر وضعاً من حيث هما مختلفتان) « كشف الأسرار »لعبد العزيز البخاري(١/٣٨).

(٢) راجع « الهداية » مع « العناية » و « نتائج الأفكار » (٨/٤٧٧) .

مجمل لا سبيل الى بيانه ـ ليزول ما لحقه من غموض وخفاء ـ الا من قِبَلِ المجمِل وهو الموصي نفسُه .

وبما أن البيان لم يحصل ، وذلك نتيجة لموت الموصي دون أن يبين الصنف الذي يريد ـ فيكون الموصى له معلوماً ـ حكم ببطلان تلك الوصية [1] .

جاء في الهداية (ومن أوصى لمواليه ، وله موال أعتقهم ، وموال أعتقوه فالوصية باطلة) [2] .

على أنه قد روي عن الامام أبي يوسف ، القول بترجيح الموالي الذين اعتقوا الموصي وإعطائهم الوصية ، محتجاً لذلك بأن القيام بشكر المنعم واجب ، وفضل الانعام في حق المنعم عليه مندوب ، والصرف إلى الواجب أولى منه إلى المندوب .

ونحن مع صاحب « العناية » الذي لم يرتض هذا الترجيح ، وأجاب عما احتج به أبو يوسف ، بأن جهة المعتِقين التي رجحها، معارَضة بجهة أخرى مردُّها إلى العرف الذي جرى بوصية ثلث المال للفقراء ، والغالب في المولى الاسفل الفقر ، وفي الأعلى الغنى . والمعروف عرفاً كالمشروط شرطاً ، كما هو المروي عن أبي يوسف نفسه [3] .

---

(١) راجع «كشف الاسرار» لعبد العزيز البخاري(٤٣/١ — ٥٥) «التلويح» مع « التوضيح » (١٢٧/١) « التحرير » مع « التقرير والتحبير » (١٥٩/١) « الهداية » بشرح العناية مع « نتائج الافكار » (٤٧٧/٨) .

(٢) راجع « الهداية » بشرح « العناية » مع « نتائج الافكار » لقاضي زاده (٤٧٧/٨) .

(٣) انظر « العنايه » شرح الهداية (٤٧٧/٨) .

ثانياً ـ النوع الثاني :

أما النوع الثاني من انواع المجمل : فهو ما يكون اجماله بسبب تعدد المعاني المتساويةوتزاحمها على اللفظ ، وانتقاء القرينة التي ترجح أحد هذه المعاني .

وذلك كالمشترك الذي انسد باب الترجيح فيه علماً بأن اللفظ في المشترك موضوع لأكثر من معنى ؛ كما في لفظ (عين) مثلاً الموضوعة للباصرة وللعين الجارية .. الخ[1] ؛ فالمشترك ظاهر في أن المتكلم أراد هذا المعنى أو ذاك . ولكنه مجمل في تعيين ما أراده من المعنيين .

أ ـ وقد مثلوا له بلفظ (الموالي) ؛ فإنه مشترك يطلق على المعتقين ـ بكسر التاء ـ والمعتقين بفتحها ، حقيقة واستعمالاً .

فلو أوصى انسان بثلث ماله لمواليه ـ وله موال اعتقوه وموال أعتقهم ـ ومات قبل أن يبين الذين أرادهم بهذه الوصية أهم الاشخاص الذين أعتقوه . أم هم الأشخاص الذين أعتقهم ؟ كانت الوصية باطلة عند الحنفية في ظاهر الرواية ، وذلك لبقاء الموصى له مجهولاً ، بناء على تعذر العمل بعموم اللفظ ، وعدم ترجيح صنف من الموالي على صنف آخر[2] .

وهذا مبني على أن الحنفية ـ كما سيأتي في مبحث المشترك ـ لا يرون استعمال المشترك في جميع معانيه التي يدل على كل منها بعبارة واحدة : لأنه لا عموم له عندهم .

وعلى هذا : فما دامت قرينة الترجيح لم تتوفر ؛ فلفظ (الموالي)

---

(١) ومما قيل في تعريف المشترك : (هو اللفظة الموضوعة لحقيقتين مختلفتين أو أكثر وضعاً من حيث هما مختلفتان) « كشف الأسرار »لعبد العزيز البخاري(٣٨/١).

(٢) راجع « الهداية » مع « العناية » و « نتائج الأفكار » (٤٧٧/٨) .

مجمل لا سبيل الى بيانه ـ ليزول ما لحقه من غموض وخفاء ـ الا من قِبَل المجمِل وهو الموصي نفسُه .

وبما أن البيان لم يحصل ، وذلك نتيجة لموت الموصي دون أن يبين الصنف الذي يريد ـ فيكون الموصى له معلوماً ـ حكم ببطلان تلك الوصية [1] .

جاء في الهـداية (ومن أوصى لمواليه ، وله موال أعتقهم ، وموال أعتقوه فالوصية باطلة) [2] .

على أنه قد روي عن الامام أبي يوسف ، القول بترجيح الموالي الذين اعتقوا الموصي وإعطائهم الوصية ، محتجاً لذلك بأن القيام بشكر المنعم واجب ، وفضل الانعام في حق المنعم عليه مندوب ، والصرف إلى الواجب أولى منه إلى المندوب .

ونحن مع صاحب « العناية » الذي لم يرتض هذا الترجيح ، وأجاب عما احتج به أبو يوسف ، بأن جهة المعتِقين التي رجحها، معارَضة بجهة أخرى مردُّها إلى العرف الذي جرى بوصية ثلث المال للفقراء ، والغالب في المولى الاسفل الفقر ، وفي الأعلى الغنى . والمعروف عرفاً كالمشروط شرطاً ، كما هو المروي عن أبي يوسف نفسه [3] .

---

(١) راجع «كشف الاسرار» لعبد العزيز البخاري(١/٤٣ — ٥٥) «التلويح» مع « التوضيح » (١/١٢٧) « التحرير » مع « التقرير والتحبير » (١/١٥٩) « الهداية » بشرح العناية مع « نتائج الافكار » (٨/٤٧٧) .

(٢) راجع « الهداية » بشرح « العناية » مع « نتائج الافكار » لقاضي زاده (٨/٤٧٧) .

(٣) انظر « العنايه » شرح الهداية (٨/٤٧٧) .

ب ـ هذا : وقد مثّل عبد العزيز البخاري لهذا النوع من المجمل أيضاً ، ببعض أسماء الاضداد ، لانسداد باب الترجيح فيها لغة . وذلك كلفظ (الصريم) فإنه يطلق في اللغة على الصبح والليل ، وكلفظ (الناهل) الذي أطلقه العرب على الريان والعطشان (١) .

ما نراه في هذا النوع من المجمل

والذي نراه ، أن هذا النوع من المجمل ، الذي يقوم على تساوي المعاني وانسداد باب الترجيح ، لا مكان له في نصوص الأحكام من كتاب الله ، أو سنة رسوله المبينة عن الله ما أراد .

وعمدتنا في ذلك ، ما هو المختار عند العلماء ـ كما سلف ـ من أن صاحب الرسالة الذي أرسله الله بلسان قومه ، لم ينتقل إلى جوار ربه حتى أدى الأمانة وحقق ما أمره الله ، من بيان كتابه المنزل على عباده . وفي غير ذلك ، اتهام لمقام النبوة بعدم الخروج عن العهدة في امتثال ما أمر الله ، وتحقيق ما جاء في الآية الكريمة (وأَنْزَلنا اليكَ الذِّكْرَ لتُبَيِّنَ للناسِ ما نُزِّل اليْهم) وحاشا لله أن يكون ذلك ؛ كيف والواقع العملي في السنة ـ وهي المصدر الثاني من مصادر الشريعة ـ خير دليل على ما نقول .

---

(١) جاء في « اللسان » مادة (نهل) عن الجوهري وغيره : الناهل في كلام العرب:العطشان ، والناهل : الذي شرب حتى روي . والناهل : العطشان ، والريان ، وهو من الاضداد ، وقال النابغة : الطاعن الطعنة يوم الوغى=يشرب منها الاسل الناهل. جعل الرماح كأنها تعطشت إلى الدم فإذا شرعت فيه رويت وقال أبو عبيد : هو ههنا الشارب وإن شئت العطشان ، وقال أبو الوليد : ينهل : يشرب منه الاسل الشارب . وراجع المادة في « القاموس المحيط » (٤/١٣٩) « كشف الاسرار » لعبد العزيز البخاري (١/٤٣) .

ولقد نقلت الينا السنة نقلًا وافياً ، يتسم - الى جانب المنهج العلمي المنضبط - بالدقة والحذر والأمانة . وقد عمل أئمة الحديث المخلصون على تنقيتها من آثار وضع الوضاعين ، أو جهل الغافلين .

على أن من المسلم به ، أنه ليس كل من نقل السنن ، قد أحاط بها ولكن مجموع ما نقل ، يشكل احاطة تجعلنا مطمئنين الى أن الكتاب قد وصل الينا بيانه ، وما علينا الا الاطلاع على هذا البيان وادراك مراميه .

وقد أشار الامام الشافعي في اكثر من موطن الى أن علم عامة أهل العلم اذا جُمع أتى على السنن ، وما يذهب على واحد منهم نجده عند غيره ، قال رحمه الله : (لا نعلم رجلا جمع السنن فلم يذهب منها عليه شيء ، فاذا جمع علم عامة أهل العلم بها أتى على السنن ، واذا فرق علم كل واحد منهم : ذهب عليه الشيء منها ، ثم كان ما ذهب اليه موجوداً عند غيره) .

ثم قال : (وليس قليل ما ذهب من السنن على من جمع أكثرها ، دليلًا على أن يطلب علمه عند غير طبقته من أهل العلم ، بل يطلب عند نظرائه ما ذهب عليه ، حتى يؤتى على جميع سنن رسول الله – بأبي هو وأمي – فيتفرد جملة العلماء بجمعها ، وهم درجات فيما وعوْا منها) [1] .

وإذا كان الأمر كذلك ، فكثير من المسائل التي تبدو مستعصية أو مثار اختلاف عند الاستنباط ، يمكن أن يتبين وجه الحق فيها - ولو بغلبة

---

(١) راجع « الرسالة » (ص ٢ : - ٣ : ٤) ؛ وانظر هناك تعليق المرحوم الشيخ أحمد شاكر ، الواضح المسهب في إثبات ما قاله الإمام الشافعي ، والاستدلال بهذا القول على بعد نظر الإمام ودقته فيا ذهب إليه .

الظن ـ عن طريق الاحاطة بما يتعلق بها من السنة ، التي أدت وظيفة البيان .

حالتان للبيان :

على أن البيان كما ــ أسلفنا ــ قد يكون شافياً ، فيصبح النص مفسّراً غنياً عن أي ايضاح ، فلا حاجة تدعو إلى أي تأمل أو اجتهاد . وقد لا يكون شافياً فيصبح المجمل مشكلاً (١) ؛ وذلك كالربا عند فريق من العلماء ، وعندها نكون أمام غموض نسبي مرده دخول اللفظ في أشكاله واختلاف وجهات النظر عند المستنبطين . ويمكن الكشف عن هذا الغموض بالبحث والاجتهاد ، والاستعانة بالقرائن التي تؤدي إلى ترجيح معنى من المعاني المرادة من ذلك النص .

وفي هذه الحال وأمثالها ، حسب الباحث ما آل اليه الأمر من زوال الخفاء الذي يتسم به المجمل ، والذي لا ينكشف إلا ببيان من قبل المجمل نفسه ، والانتقالُ إلى خفاء نسبي يمكن أن يزول بالبحث والتأمل .

والنتيجة التي يمكن أن نخلص اليها هي : أنه سواء أكان البيان شافياً أم غير شاف : فهذا لا يتعارض مع المقرر المتفق عليه ، بأن السنن ـ قوليةً وعمليةً وتقريرية ـ قد استوفت وظيفة البيان للكتاب ، مما لا يدع مجالاً للقول بوجود مشترك مثلاً قد انسد باب الترجيح فيه ، مما يدعو إلى وقف العمل به .

هذا النوع هل يوجد في كلام الناس : ؟

وفي ضوء ما تقدم ، يمكننا القول بأن مجال وجود هذا النوع من المجمل ، انما هو كلام الناس ؛ حيث يكون له أثره في الالتزام وفروع الاحكام .

---

(١) ولذلك سمى بعض الفضلاء هذا النوع من المجمل (المجمل المشكل) انظر «أصول الفقه» للشيخ زكريا البرديسي (ص ٣٩٤) .

ولعل مما يؤيد ذلك ان علماء الأصول الذين أرادوا التمثيل له مثلوا بمسألة فقهية مرتبطة بكلام مكلف يوصي لمواليه ، ويموت قبل بيان الصنف الذي يريد من معتِقين أو معتَقين كما ذكرنا آنفاً [١] .

وقد رأينا أن ظاهر مذهب الحنفية اعتبار الوصية باطلة ، لجهالة الموصى له نتيجة لانسداد باب الترجيح في هـذا المشترك ، الذي هو الموالي ، والذي أصبح مجملًا لا يمكن بيانه إلا ممّن أجمله ، اذ لا عموم للمشترك عند الحنفية بمعنى أنه لا يدل على أكثر من معنى من معانيه مرة واحدة .

على أن الاستشهاد بهـذا المثال ينسجم - كما نرى - مع ما عليه ظاهر المذهب .

غير أن هنالك أقوالاً أخرى قد تخرجه عن هذه الدائرة .

١ - من ذلك القول بترجيح مواليه الذين أعتقوه ؛ شكراً لانعامهم كما هو مروي عن أبي يوسف رحمه الله ، وان كنا وافقنا - كما سبق - صاحب العناية بما رد به هذا الترجيح [٢] .

٢ - ومنها أيضاً القول : بأن الموالي عموماً إذا اصطلحوا على أخذ الموصى به صح ذلك ؛ لأن الجهالة تزول ، كما في مسألة الاقرار لأحد هذين ، وكما هو رأي الامام محمد رحمه الله ، قال عبد العزيز البخاري : (كذا في جامع المصنف وشمس الأئمة رحمهما الله تعالى) [٣] .

---

(١) راجع ما سبق (ص ٢٩٠) .

(٢) راجع « الهداية » و « العناية » مع التكملة (٨/٤٧٥) .

(٣) انظر « كشف الأسرار » مع « أصول البزدوي » (١/٤٣) .

٣ ـ وذكر ابن أمير الحاج قولاً لأبي حنيفة وأبي يوسف بجواز الوصية المذكورة، وتكون للموالي من الفريقين [١].

ثالثاً ــ النوع الثالث

أما النوع الثالث من انواع المجمل: فهو ما يكون إجماله ناشئاً عن غرابة اللفظ في المعنى الذي استعمل فيه.

مثال ذلك من الكتاب لفظ «الهلوع» في قوله تعالى: (إنَّ الإنسانَ خُلِقَ هَلُوعاً) [٢]. فان المراد به الحريص الجزوع؛ من الهلع: وهو الحرص أو الجزع وقلة الصبر. قال الزمخشري: (الهلع: سرعة الجزع عند مس المكروه، وسرعة المنع عند مسّ الخير، من قولهم ناقة هلواع: سريعة السير) [٣].

فاذا كان الهلوع شديد الحرص قليل الصبر، إن استعماله في هذا المعنى غريب لا يمكن فهم المراد منه دون بيان، ولذلك بينه الله تعالى بقوله: (إذا مسّه الشرُّ جزُوعاً، وإذا مَسَّهُ الخَيْرُ مَنوعاً)

وهكذا بيّن الله تعالى ما أراد بـ (الهلوع) أفضل بيان؛ فهو الانسان الذي إذا ناله شر، أظهر شدة الجزع، وإذا ناله خير، بخل ومنعه الناس. روي عن أحمد بن يحيى ـ وهو ثعلب صاحب الفصيح ـ (قال لي محمد ابن عبد الله بن طاهر: ما الهلع؟ فقلت: قد فسّره الله، ولا يكون تفسير أبين من تفسيره) [٤].

---

(١) «التقرير والتحبير» (١٥٩/١) مع «التحرير».

(٢) سورة المعارج: ١٩، ٢٠.

(٣) «الكشاف» (٤٩٠/٤).

(٤) انظر المرجع السابق «تفسير القرطبي» (٢٨٩/١٨ ــ ٢٩٠) «تفسير ابن جزي» (١٧/٤).

وقد جاء في الحديث ما يعطي المعنى الذي أراده الكتاب ، وذلك فيما روى أحمد وأبو داود عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « شرّ ما في رجل شح هالع ، وجبن خالع » [1]

وقال الفراء : الهلوع : الضّجور . وصفته كما قال الله تعالى : (اذا مسّه الشر جزوعاً وإذا مسّه الخير منوعاً) [2] .

أما صاحب « الكامل » أبو العباس المبرد فقال في الهلوع في ضوء البيان المتقدم : (رجل هلوع : اذا كان لا يصبر على خير ، ولا على شر حتى يفصل في كل واحد منهما على غير الحق) وأورد الآية الكريمة ، كما أورد قول الشاعر :

ولي قلب سقيم ليس يصحو   ونفس ما تفيق من الهلوع [3]

ومثال هذا المجمل من السنة لفظ (الرويبضة) الذي ورد في حديث النبي صلى الله عليه وسلم حين ذكر من أشراط الساعة « أن تنطق الرويبضة في أمر العامة » .

فالرويبضة هو العاجز الذي ربض عن معالي الأمور وقعد عن طلبها ، ولكن استعماله بهذا المعنى في الحديث غريب . ولذلك جاء في تتمة الخبر سؤال السامعين عن المراد به حيث قيل : وما الرويبضة يا رسول الله ؟ فقال عليه السلام مبيناً : « الرجل التافه ينطق في أمر العامة » [4]

---

(١) انظر « تفسير ابن كثير » (٤/٤٢١) .
(٢) انظر « لسان العرب » مادة « هلع » .
(٣) راجع المصدر السابق .
(٤) الحديث ذكره ابن الأثير في « النهاية » (١/٥٨) وفي « اللسان » لابن منظور قال أبو عبيد : ومما يثبت حديث الرويبضة الحديث الآخر : «من أشراط الساعة أن يرى رعاء الشاء رؤوس الناس» (٧/١٥٣) .

فكان المعنى : أن من أشراط الساعة أن ترى الرجل العاجز التافه الذي ربض عن معالي الامور ، وقعد عن طلبها ، يقحم نفسه فيتكلم في الأمور العامة مع أنه ـ لعجزه وتفاهته ـ لا يحسن أموره الخاصة .[1]

حكم المجمل :

وفي ضوء تعريف المجمل وبيان أنواعه ، وما يذكره العلماء عن موجبه وموارده ، يمكن أن نقرر أن حكم المجمل هو : اعتقاد حقية المراد منه ، وعدم العمل به حتى يرد بيان المراد منه ، وطلب البيان من المُجْمِل واستفساره ليبينه .

قال شمس الأئمة السرخسي في ذلك : (وحكمه ـ يعني المجمل ـ اعتقاد الحقية فيما هو المراد ، والتوقف فيه إلى أن يتبين بيان المُجْمِل ، ثم استفساره ليبينه)[2]

أما السعد التفتازاني : فلم يعرض لمسألة اعتقاد الحقية والتوقف فيما هو المراد ، وكأنه اعتبرهما من المسلّمات ، واكتفى بذكر الاستفسار ، وطلب البيان فقال : (وحكم المجمل الاستفسار وطلب البيان من المجمِل)[3] .

وما قاله السرخسي مرجح في نظرنا على ما قاله صاحب « التلويح » .

والذي دعانا إلى ترجيح ما ذهب إليه شمس الأئمة ، هو ما يُرى فيه من الاستيفاء وزيادة الإيضاح .

---

(١) راجع الشيخ زكي شعبان (ص ٢٨) .

(٢) راجع « أصول السرخسي » (١٦٨/١) قلت : وقد تابع السرخسي في هذا كثيرون . راجع على سبيل المثال :« المنار » للنسفي وشروحه وحواشيه (٣٦٦/١) « المرآة » (٤١٠/١) .

(٣) راجع « التلويح » للتفتازاني مع « التنقيح » لصدر الشريعة (١٢٧/١) .

أ ـ ففي ذكر اعتقاد الحقيّة فضلُ بيانٍ في الدلالة .

ب ـ أما التوقف عن العمل حتى يرد البيان من المجمل نفسه : فرغم أنه من المسلّمات ومن مستلزمات تعريف المجمل ، إلا أن في ذكره أيضاً زيادة وضوح في معرفة أبعاد حكم هذا القسم من أقسام المبهم من الألفاظ ، الذي بلغ من الخفاء حداً ، جعله يقابل المفسّر في أقسام واضح الدلالة منها .

ومعلوم مما سبق ، أن التوقف عن العمل قبل البيان ، إنما يكون في عهد الرسالة . أما بعد انقضاء تلك الفترة المباركة : فاعتقادنا ـ وهو ما يؤيده الواقع ـ أن البيان قد حصل فلا مجال للتوقف .

لذا ، فإن المكلف بعد معرفته بالأحكام ؛ يعمل على بينة وهدى لأن مجمل الكتاب قد وقع له البيان .

غير أن العلماء وجدوا أن البيان ـ كما أسلفنا من قبل ـ قد يكون شافياً ؛ كما في الصلاة والزكاة والحج ونحوها التي ورد عن الشارع فيها ذلك النوع الوافي من البيان .

وقد لايكون شافياً ، فينتقل اللفظ من حيز الإجمال إلى حيز الاشكال ، وعندها يكون للمجتهد حق إزالة الغموض والخفاء بالبحث والتأمل ، وذلك من غير حاجة إلى استفسار الشارع ، وبيان جديد منه ؛ فحسبه أنه فتح باب البيان . وعلى المجتهد إتمام الطريق حيث يهديه اجتهاده إلى القرائن التي تحدد المعنى المراد .

الربا والمجمل :

هذا : وقد جنح المتقدمون من أصوليي الحنفية كالجصاص ، والبزدوي ، والسرخسي ، إلى اعتبار الربا من المجمل . وتابعهم في ذلك من بعدهم ...

وتعليل ذلك عند هؤلاء ، أن (الربا) عبارة عن الزيادة والنماء في أصل الوضع اللغوي .

وقد علمنا أنه ليس المراد ذلك ، فإن البيع ما شرع إلا للاسترباح وطلب الزيادة ، ولكن حرمة البيع كانت بسبب فضل خال عن العوض مشروط في العقد ، وذلك فضل مال أو فضل حال — على ما يعرف في موضعه — .

قال شمس الأئمة : (ومعلوم أن بالتأمل في الصيغة لا يعرف هذا إلا بدليل آخر فكان مجملاً فيما هو المراد)[1] .

وإذا كان السرخسي رحمه الله ، لم يعرض لأمر بيان السنة للربا ، فقد عده كثيرون كالجصاص ، والدبوسي ، وعبد العزيز البخاري ، من المجمل الذي لم تستوف السنة بيانه .

ذلك أن النبي ﷺ قال : « الذهب بالذهب ، والفضة بالفضة ، والبُر بالبر ، والشعير بالشعير ، والتمر بالتمر ، والملح بالملح ، مثلاً بمثل يداً بيد ؛ فمن زاد أو استزاد فقد أربى ، الآخذ والمعطي فيه سواء »[2] .

فهذا الحديث — على اختلاف رواياته — لم ينقل الربا من الإجمال إلى التفسير ، وإنما نقله من الإجمال إلى الاشكال . وفي حالة الاشكال تبدو وظيفة المجتهدين في البحث والتأمل ، لإزالة ما بقي في اللفظ من غموض وخفاء .

ولذلك بحث العلماء في ضبط الأوصاف الصالحة لعليّة التحريم ، ثم

---

(١) راجع « أصول السرخسي » ص ١٦٨ — ١٦٩ وانظر « أحكام القرآن » للجصاص (٥٥١/١ — ٥٥٢) « أصول البزدوي » مع « كشف الأسرار » (٥٤/١—٥٥) « المرآة » (١٤٠/١) .

(٢) أخرجه البخاري وأحمد من رواية أبي سعيد .

التأمل في مقدار انطباق العلة على الصنف الجديد ، المراد الحكم عليه بالحل ، أو الحرمة .

وقد عرض الجصاص لهذه المسألة في كتابه « أحكام القرآن » [1] ، وأبان أن بيان السنة لمجمل الربا لم يكن شافياً .

وحين عرض لها عبد العزيز البخاري أشار إلى أنه فهم ذلك أيضاً من كلام أبي زيد الدبوسي ، وعلل انتقال الربا من المجمل إلى المشكل ؛ بأن الربا مع إجماله هو اسم جنس محلى بأل فيستغرق في جميع أنواعه ، والنبي عليه السلام ، بيّن الحكم في الأشياء الستة من غير قصر عليها ، فيبقى الحكم فيما سواها ، إلا أنه لما احتمل أن يوقف على ما وراءها بالتأمل في هذا البيان ، نسميه مشكلاً لا مجملاً [2] .

وهكذا يلاحظ أن الربا – على هذا الاتجاه – مجمل في الكتاب قبل بيان السنة ، مشكل بعد البيان ؛ لأن البيان لم يكن في حيز الاستيفاء بالنسبة إلينا .

ما نراه في الموضوع :

والذي نراه عدم اعتبار لفظ (الربا) الوارد في القرآن من الألفاظ المجملة .

ذلك أنا لو احتكمنا إلى تعريف علماء الأصول من الحنفية لهذا القسم من أقسام المبهم من الألفاظ – حيث يجعلون من أركانه أنه بلغ من الخفاء حداً أصبح معه بحيث لايتضح المعنى المراد منه إلا ببيان من

---

(١) راجع (١/٥٥٢) فما بعدها .
(٢) « كشف الأسرار » السابق (١/٥٥) .

قبل المجمل نفسه – لبان لنا عدم انطباقه على لفظ (الربا) الذي ورد في كتاب اللّه ، والذي نراه في الآية الكريمة (الذين يأكُلونَ الرِّبا لا يَقُومونَ إلّا كما يقُومُ الذي يَتخبَّطُهُ الشَّيْطانُ مِنَ المَسِّ ، ذلكَ بأنّهُم قالوا : إنّما البَيْعُ مِثْلُ الرِّبا وأحَلَّ اللّهُ البَيْعَ وحَرَّمَ الرِّبا ، فمَنْ جاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فانْتَهى فلَهُ ما سَلَفَ وأمْرُهُ إلى اللهِ ، ومَنْ عادَ فأولئكَ أصْحابُ النّارِ هُمْ فيها خالِدُون) [1] وغيرها من الآيات .

وبيان ذلك أن الربا الذي اشتملت عليه الآيات ، لم يكن خافياً بالنسبة لمن نزل الكتاب بلغتهم وفي بيئتهم ، بل كان من معهود الجاهلية ، يتعاملون به ويأكلونه ؛ فكان الرجل أيام الجاهلية يكون له على آخر دين ، فإذا حلّ الأجل قال المدين الدائن : زدني في الأجل وأزيدك في مالك ، فتكون زيادة المال من المدين الغريم ، في مقابل زيادة الأجل وإعطاء المهلة من الدائن رب المال ، وهذا ما يسمى « ربا النسيئة » .

وقد روى أبو جعفر الطبري في ذلك عن مجاهد أنه قال في الربا الذي نهى اللّه عنه : (كانوا في الجاهلية يكون للرجل على الرجل الدين فيقول : لك كذا وكذا ، وتؤخر عني ، فيؤخر عنه) . وروي عن قتادة (أن ربا أهل الجاهلية : يبيع الرجل البيع إلى أجل مسمى ، فإذا حل الأجل ولم يكن عند صاحبه قضاء ، زاده وأخر عنه) [2] .

---

(١) سورة البقرة : ٢٧٥ – ٢٧٩ .

(٢) «تفسير الطبري» (٦/٧ – ٨) .

وقد أبان اللّه في كتابه أن القوم كانوا يتعاملون به وسمّى ذلك أكلاً فقال : (الذينَ يأكُلونَ الرِّبا لا يَقُومون إلا كما يَقُومُ الذي يَتخبّطُهُ الشّيطانُ مِنَ المَسِّ) وكانوا يدّعون أن الربا حلال كالبيع نفسه – فسواء عليهم أزادوا في أول البيع أم عند حلول اجل الدين – فكذبهم الله في قيلهم موضحاً ان الزيادتين اللتين إحداهما من وجه البيع ، والأخرى من وجه تأخير المال والزيادة في الأجل ، ليستا سواء ؛ فالحلال منها هي الزيادة من وجه البيع ، اما التي من وجه تأخير المال والزيادة في الأجل : فهي محرمة . وليست الزيادة من وجه المبيع نظير الزيادة من وجه الربا ، جاء ذلك في قوله تعالى : (وأحَلّ اللهُ البَيْعَ وَحرَّمَ الرِّبا) .

ومما يؤكد أن الربا المراد تحريمه في القرآن كان معهود العرب ، ومما عرفته بينهم من انواع التعامل ؛ انه – بعد ان عرض القرآن للحرمة ، وتوعد من اكل الربا بالعقاب – وعد من انتهى عن اكله بأن له ما اكل ، واخذ فأمضى ، وذلك قوله سبحانه : (فمن جاءَهُ مَوعِظةٌ من رَبّهِ فانتَهى فلَهُ ما سَلفَ وأمرُهُ إلى اللهِ ...) الآية . اما ما بقي من الربا : فواجبٌ تركه ، ووضعه ، والرضا برأس المال دون اي فضل . (يا ايُّها الذين آمنُوا اتقُوا اللهَ وذَرُوا ما بَقيَ مِنَ الرِّبا إن كُنتم مُؤمِنينَ ؛ فإنْ لمْ تفعَلوا فأذَنوا بحَرْبٍ مِنَ اللهِ ورَسُولهِ . وإن تُبتمْ فلَكُمْ رُؤوسَ أموالِكُم لا تَظلِمُونَ ولا تُظلَمُونَ)[1] .

وقد روي عن السدي : أن قوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا اتقوا

---

(١) سورة البقرة (٢٧٨ – ٢٧٩) .

الله وذروا ... » الآية نزل في العباس بن عبد المطلب ورجل من بني المغيرة ؛ كانا شريكين في الجاهلية يسلفان في الربا إلى أناس من ثقيف من بني عمرو – وهم بنو عمرو بن عمير – فجاء الإسلام ولهما أموال عظيمة في الربا، فأنزل الله : « ذروا ما بقي » من فضل كان في الجاهلية من الربا [1] .

وإذا كان الأمر على ما ذكرنا ؛ من ان الربا كان معهوداً ومعروفاً من قبل ، فهو لا يكون داخلًا في عداد المجمل أو المشكل ، كما هو مصطلح عليها . وكان هذا النوع من الربا ، هو المراد في قول النبي ﷺ في خطبة الوداع : « ألا وإن ربا الجاهلية موضوع وأول ربا اضع : ربانا ربا عمي العباس بن عبد المطلب » [2] ويسمى هذا النوع - كما اسلفنا - (ربا النسيئة) اما الربا الذي ورد ذكره في حديث الأصناف الستة : فهو ما يسميه العلماء . (ربا البيوع) او (ربا الفضل) وتفصيل كل من النوعين معروف في مظانه من كتب الفروع .

وبهذا يكون ما جاءت به السنة في هذا الباب نوعاً آخر ، ذكرته وبينت حكمه [3] .

---

(١) راجع « تفسير الطبري » (٦/٢٢ – ٢٣) وانظر هناك روايات أخرى في سبب نزول الآية .

(٢) أخرجه مسلم من خطبة النبي صلى الله عليه وسلم في حجته من رواية جابر رضي الله عنه . انظر : « صحيح مسلم » بشرح النووي (٨/١٨٢) .

(٣) على أن الحديث وإن كان منصباً في الأصل على ربا الفضل فإنه يمكن أن يفهم ربا النسيئة من قوله عليه السلام « فإذا اختلفت الأصناف فبيعوا كيف شئتم يداً بيد »،

وقد اتفق جمهور العلماء على تحريم الربا في الأصناف الستة التي جاءت بها السنة، ولكنهم اختلفوا في تعيين العلة التي من اجلها كان التحريم، ليكون القياس في الأصناف الجديدة، ويصار إلى معرفة حكمها .

أما الظاهرية : فالتحريم عندهم غير معلّل ؛ لأنهم من نفاة القياس، فلا تحريم في غير الأصناف الستة المذكورة في الحديث [1] .

هـذا ونودّ أن نشير إلى أن الحكم على لفظ (الربا) الموجود في القرآن، بأنه (مجمل) بينته السنة، قد ذهب إليه بعض العلماء من غير الحنفية، بل اعتبروه مما فسّرته السنة، لا مما أفسحت الطريق لبيانه فقط .

فقد ذكر النووي في « المجموع » عن الماوردي من الشافعية [2] أنه قال : (واختلف أصحابنا فيما جاء به القرآن من تحريم الربا على وجهين :

أحدهما — أنه مجمل فسرته السنة — وكل ما جاءت به السنة من أحكام الربا فهو بيان لمجمل القرآن نقداً أو نسيئة .

الثاني — أن التحريم الذي جاء في القرآن، إنما تناول ما كان معهوداً

---

(١) راجع « المحلى » لابن حزم (٨/٤٦٩) فما بعدها .

(٢) هو أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري المعروف بـ(الماوردي)، من وجوه فقهاء الشافعية وكبارهم، وكان من العلماء الباحثين، ومن أقضى قضاة عصره، والماوردي نسبة إلى ماء الورد . من تصانيفه : « الحاوي » في الفقه الشافعي نيف وعشرون جزءاً . « أدب الدنيا والدين » « الأحكام السلطانية » « أعلام النبوة » « نصيحة الملوك والحكومات » « معرفة الفضائل » « الأمثال والحكم » وغير ذلك. توفي الماوردي في بغداد سنة ٤٥٩ . انظر « وفيات الأعيان » لابن خلكان (٢/٤٤٤) « الأعلام » للزركلي (٥/١٤٦ — ١٤٧) .

للجاهلية من ربا النَّساء ، وطلب الزيادة في المال ... ثم وردت السنة بزيادة الربا في النقد ، مضافاً إلى ما جاء به القرآن ، وهـذا قول أبي حامد المروزي) [1] .

وممن قال بهـذا ، ومنع أن يكون الربا في الآيات من المجمل ابن العربي رحمه الله ، وتبعه القرطبي [2] .

كلمة أخيرة :

وأخيراً : فنحن وإن كنا نميل إلى عـدم اعتبار الربا من المجمل – كما أوضحنا ذلك – فإنا نرى أن الذين جنحوا إلى اعتباره من المجمل لم يتنكبوا الجادة التي رسموها لتعريفه ، ولكنهم تجوزوا – في نظرنا – حين غلَّبوا كون لفظ (الربا) انتقل من المعنى اللغوي - الذي هو الزيادة والنماء - إلى معنى جديد شرعي جاءت بـه السنة - نظير ما نرى في الأسماء الشرعية كالصلاة ، والزكاة ، والحج ونحوها - دون أن يقيموا وزناً لمعرفة العرب بنوع من الربا جاء القرآن بتحريمه ، وردَّ مقالة من ادعوا مماثلته للبيع في الحل .

لذا عبرنا في صدر حديثنا بعدم انطباق التعريف عليـه ، ولم نقل ما يشعر بأكثر من ذلك .

على أن هؤلاء الأئمة رحمهم الله ، لا يرون ضرورة انطباق التعريف تماماً على المثال . وقد مر بنا في بعض أقسام واضح الدلالة ، أن

---

(١) راجع « المجموع » النووي شرح « المهذب » للشيرازي (٩/٣٩١) .

(٢) راجع «أحكام القرآن» لابن العربي (١/٢٥٠ – ٢٥١) « تفسير القرطبي » (٣/٣٥٦) .

المراد من المثال الدلالة والبيان ، لاتمامُ الانطباق بكل ما في هذه الكلمة من معنى .

من المجمل في نصوص القوانين :

كثيراً ما ترد في القوانين ألفاظ مجملة ، تحتاج الى إزالة الإبهام وإيضاح ما فيها من غموض ، ويُرى أن اللوائح التنفيذية للقوانين تلعب دوراً هاماً في بيان ذلك الإجمال ، وإذا ما حدثت صعوبةٌ ما في تطبيق نص من النصوص القانونية ، فإن من حق المشرع ـ وقد يطلب إليه ذلك أحياناً ـ أن يصدر قانوناً تفسيرياً يزيل الإبهام والغموض ، ويوضح ما أراد من ذلك النص القانوني الذي اتسم بالخفاء والإبهام . وعلى كلٍ فالتفسير يصدر ممن له حق التفسير .

١ ـ مثال ذلك : كلمة (الرجوع) الواردة في قانون الوصية المصري رقم /٧٨/ لسنة ١٩٣١ المنظم للتقاضي في المحاكم الشرعية . فقد نص القانون المذكور على أن « الرجوع في حال الإنكار لا تسمع الدعوى فيه إلا بورقة رسمية ، أو ورقة عرفية كتبت كلها بخط المتوفى وعليها توقيعه » . وقد اكتنف الإبهام كلمة (الرجوع) حتى أصدرت السلطة التي لها حق التفسير القانون رقم /٧١/ لسنة ١٩٤٦ وفسر (الرجوع) الذي يحتاج إلى هذا بأنه الرجوع القولي [١] .

٢ ـ كذلك كلمة (الأحوال الشخصية) الواردة في عبارة (وغير ذلك مما يتعلق بالأحوال الشخصية) في المادة / ١٦ / من لائحة ترتيب المحاكم الأهلية في مصر .

---

(١) راجع « أصول الفقه » لأستاذنا أبي زهرة (ص ١٢٧) .

فان المراد من الكلمة كان مجملاً يحتاج إلى تفسير من الشارع نفسه الذي أجمله . وفعلاً فسره الشارع المصري أخيراً في المادة /٢/ من القانون رقم / ٩١ / لسنة ١٩٤٨ التي بينت المراد من الأحوال الشخصية فأزالت ما كان يحوطها من إبهام [١] .

٣ — ومن أمثلة ذلك أيضاً : ما كان من إجمال في المراد بـ (من يحسن القراءة والكتابة) الوارد في قانون الانتخابات السوري وبقي الإجمال حتى صدر القانون رقم /٣/ بتاريخ ٢٣ / ١١ / ١٩٥٤ المتضمن إضافة فقرة إلى قانون الانتخابات العامة تعتبر (محسناً للقراءة والكتابة من يحمل شهادة أو مصدقة رسمية تستلزم معرفـــة بالقراءة والكتابة . أو من نجح في امتحانات المرشحين .. واستحصل على حكم قضائي من المحكمة المختصة باستيفائه شرائط الترشيح) .. وقد نص هذا القانون صراحة في مادته الثانية أن نصه هذا نص تفسيري [٢] .

٤ — ومن هذا الباب ، الإجمال الذي اتسم به الاستثناء المنصوص عليه في المادة /٢٧/ من القانون السوري رقم /٢٣٧/ وتاريخ ١٩٥٦/٥/١ الخاص بتنظيم مهنة مقاولي البناء في سوريا ، حتى جاءت اللجنة المختصة وقررت أن هذا الاستثناء إنما يشمل الأبنية والأعمال الانشائية التي تقوم بها الحكومة والمؤسسات العامة والبلديات عن طريق الأمانة فقط .

وقد أيدت الجمعية العمومية للقسم الإستشاري للفتوى والتشريع

(١) راجع « أصول الفقه » خلاف (ص ٢٠٥) .

(٢) انظر أيضاً «الوجيز في الحقوق المدنية» الدكتور عدنان القوتلي(ص ١٨٨) .

اللجنة المختصة فيما ذهبت إليه ، برأي عام /٦/ خاص /٣٠/ وتاريخ ١٩٦٢/٤/٨ .

وقد جاء في رأي الجمعية بعد التأييد المذكور قولها : « لذلك وبناء على هذا الرأي ، تكون مشاريع الأبنية والأعمال الانشائية التي تقوم بها الحكومة والمؤسسات العامة والبلديات عن طريق التلزيم تابعة لأحكام القانون رقم /٢٣٧/ وتاريخ ١٩٥٦/٥/١ الآنف الذكر .

وبناء على المادة /١/ من هذا القانون التي تنص على أنه لا يجوز لأحد أن يزاول مهنة مقاولة البناء ، ما لم يكن مسجلاً في إحدى النقابات ، يقتضي عدم التعاقد مع أي مقاول لتنفيذ مشاريع الأبنية والأعمال الانشائية ، ما لم يبرز وثيقة تثبت تسجيله في إحدى نقابات مقاولي البناء [1] » .

٥ ــ ومنه أيضاً كلمة (تعويضات) الواردة في قانون خدمة ضباط الاحتياط في سورية . فقد نصت المادة /٣١/ من القانون رقم /٢٣٤/ لسنة ١٩٥٩ بشأن خدمة ضباط الاحتياط في القوات المسلحة على ما يلي :

« تتحمل كل من دوائر الحكومة ومؤسساتها العامة كامل رواتب وتعويضات وأجور المستدعين منها كضباط احتياط عن مدة دعوتهم للخدمة في القوات المسلحة ... » .

وقد حصل التباس حول كلمة (تعويضات) لأن فيها نوعاً من الغموض والابهام ، وكان لوزارة المالية رأي معين في تطبيق مدلول هذه الكلمة . ولكن كان لا بد من التفسير لازالة هذا الإجمال ، فأصدر

---

(١) بلاغ عام من وزارة الأشغال العامة رقم ٧١١ ١/٩ تاريخ ١٩٦٢/٦/١٣ .

مجلس الدولة رأيه بإجمـــاع آراء اللجنة المختصة مقرراً أن المقصود من كلمة (تعويضات) الواردة في نص المادة / ٣١/ من القانون رقم /٢٣٤/ لسنة ١٩٥٩ بشأن قواعد خدمة ضباط الاحتياط بالقوات المسلحة : تلك التعويضات الشخصية ، التي تتصل بشخص الموظف ، وتكون تابعة للراتب في الوجود والعدم ؛ كالتعويض العائلي مثلاً ، فهي تشمل إذن كافة التعويضات التي يستحقها الموظف ، ولو كان غائباً على وجه قانوني ما دام يتقاضى راتبه ، ولا تشمل التعويضات التي يشترط فيها وجود الموظف فعلاً على رأس عمله (١) .

---

(١) مجلس الدولة الرقم : ٢٩٤/ف/٣/٥٣ تاريخ ١٨/٦/١٩٦٢ .

المطلب الرابع

المتشابه

وآخر ما عدّه اصوليو الحنفية من أقسام المبهم هو (المتشابه) وقد اعتبروه أشد هذه الأقسام خفاء وإيغالاً في الابهام .

والمتشابه في اللغة مأخوذ من : اشتبهت الأمور وتشابهت : التبست لإشباه بعضها بعضاً ، وشبّه عليه الأمر : لبّس عليه (٢) .

المتشابه في الاصطلاح وتطور النظر إليه عند الحنفية :

أما في الاصطلاح : فقد مرّ المتشابه عند الحنفية بمرحلتين :

---

(٢) والمشتبهات من الأمور : المشكلات ، والمتشابهات : المتماثلات . ويقال أيضاً : إياك والمشبهات : الأمور المشكلات ، ومن ذلك : كما في « النهاية » حديث حذيفة وذكر فتنة فقال : (تشبه مقبلة ، وتبين مدبرة) أي أنها إذا أقبلت شبهت على القوم ، وارتهم أنهم على الحق حتى يدخلوا فيها ، ويركبوا منها ما لايجوز ، فإذا أدبرت وانقضت بان أمرها فعلم من دخل فيها أنه كان على الخطأ .انظر : «أساس البلاغة» للزمخشري (ص٢٢٨) « النهاية في غريب الحديث » لابن الأثير (٢٠٣/١) « لسان العرب » المادة .

أولاهما – : المرحلة التي كان ينظر إليه فيها من خلال معنى المتشابه عربيةً فهو أقرب إلى المفهوم اللغوي حيث يدل الاشتباه لغةً على الالتباس والتماثل والتشابه كما مرّ آنفاً ، وتعريفهم له يدل على ذلك ؛ فقد عرفه أبو الحسن الكرخي بقوله : (المتشابه ما يحتمل وجهين أو أكثر) فهو ذلك اللفظ الذي يتردد بين معنيين أو أكثر ، وإنما يترجح واحد من المعنيين أو المعاني التي يحتملها بقرينة تقوم على ذلك . وإذا كان الأمر كذلك ، فإن مجال وجوده وتطبيقه دائرة الأحكام التكليفية .

وتنتهي هذه المرحلة – فيما نقدر – بانتهاء القرن الرابع الهجري على وجه التقريب ، وكما يبدو هذا الاتجاه عند أبي الحسن الكرخي من رجال المائة الثالثة للهجرة ، فهو يبدو عند تلميذه الجصاص من رجال المائة الرابعة [1] .

وأما الثانية – : فهي المرحلة التي نراه فيها منبثقاً عن تصور نوع من الخفاء ، هو الذروة في الغموض بالنسبة لأنواع اللفظ المبهم ، حتى انقطع رجاء معرفة هذا المتشابه في الدنيا ؛ فقد عرفوه بعدة تعريفات مآلها أنه (اللفظ الذي خفي معناه المراد خفاء من نفسه ، ولم يفسّر بكتاب أو سنة ، فلا ترجى معرفته في الدنيا لأحد من الأمة ، أو لا ترجى معرفته إلا للراسخين في العلم) [2] ، وهو بهذا على حال لاتتسق مع طبيعة

---

(١) « أصول الفقه » للجصاص (المتشابه) مخطوطة دار الكتب المصرية لوحه (٥٥ – ٥٦) .

(٢) راجع « أصول السرخسي » (١٦٩/١) « أصول البزدوي » مع « كشف الأسرار » (٥٥/١) « التوضيح » مع « التلويح » (١٢٧/١ – ١٢٨) « المرآة» (٤١٢/١؛ ٤١٣) وانظر : كتاب « موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول » لابن تيمية (ص ١١٩ – ١٢٠) .

الأحكام التكليفية . لهذا كان مجال وجوده بعض مسائل الاعتقاد وأصول الدين ، مما يدل على تأثر هذا الاتجاه بنظرة علماء الكلام الذين يتحركون في دائرة المعتقدات . أما علماء أصول الفقه : فمهمتهم رسم مناهج استنباط الأحكام من مصادرها ، ليكون المكلف على بينة من أمره في الحكم الذي يطلب إليه أن يلتزمه ، فإذا لم يعرف الحلال ، من الحرام ، من الواجب ، من المندوب الخ كيف يلتزم !! وانبهام المصدر يحول دون هذه المعرفة .

وتبدأ هذه المرحلة في القرن الخامس الهجري ، فنرى ذلك مثلاً عند الدبوسي ، والبزدوي ، والسرخسي ، ومن جاء من بعدهم .

وقد تتابع العلماء في هذا الاتجاه ولم تظهر – فيما نعلم – عودة إلى ما كان عليه مفهوم المتشابه في المرحلة السابقة .

وفيما يلي تفصيل لكل من هاتين المرحلتين التي مر فيها المتشابه .

أولاً – لقد كان تعريف المتشابه في المرحلة الأولى – كما سلف – قائماً على المفهوم اللغوي وهو : الاحتمال وتردد اللفظ بين معنيين أو أكثر وكان لذلك أثره في ساحة التكليف عند أخذ تلك الأحكام من النصوص ، وقد نقل هذا الاتجاه عن عدد من العلمـــاء كان في مقدمتهم الكرخي وأبو بكر الجصاص رحمها الله .

جاء في « أحكام القرآن » للجصاص قوله : (كان أبو الحسن رحمه الله يقول : (المحكم ما لا يحتمل إلا وجهاً واحداً ، والمتشابه ما يحتمل وجهين أو أكثر [١]) .

---

(١) انظر « أصول الفقه » للجصـاص (لوحة ٦٥ – ٦٦) مخطوطة دار الكتب المصرية .

طريق إزالة الابهام في هذا المتشابه :

وإذا كان المتشابه – على هذا التعريف – ما يحتمل أكثر من وجه : فطريق إزالة غموضه وخفائه – كما يرى الكرخي – حمله على المحكم الذي لايحتمل إلا وجهاً واحداً وردّه إليه .

ولقد كان طبيعياً – والأمر على ماذكرناه في التعريف – أن تكون دائرة وجود هذا النوع من المتشابه نصوص الأحكام التكليفية ؛ فهـــذا أبو الحسن – بعد أن يذكر سبيل المتشابه وانها رده إلى المحكم – يقرر بوضوح أن ذلك في الفقه كثير ، ويجيء بأمثلة متعددة – فيما نقل عنه الجصاص – يرى فيها أن تحديد المعنى بين المحتملات كان عن طريق ذلك الحمل .

١ – من ذلك : قوله تعالى : (بما عقّدتم) بالتشديد و (عقدتم) بالتخفيف من قوله تعالى : (لايؤاخذُكم اللهُ باللغوِ في أيمانِكُم ولكنْ يُؤاخِذُكُم بما عقّدتُم الأيمانَ ، فكفّارتُهُ إطعامُ عشرةِ مساكين من أوسَطِ ما تُطعِمونَ أهليكُم أو كِسوَتُهم أو تحريرُ رَقبةٍ ؛ فمَن لمْ يجدْ فصيامُ ثلاثةِ أيامٍ ذلكَ كفّارةُ أيمانِكُم إذا حلَفتُم واحفظُوا أيمانَكُمْ كذلكَ يُبيّنُ اللهُ لكُمْ آياتِه لعلّكُم تشكُرونَ [١]) فقراءة التخفيف تحتمل عقد اليمين قولاً ، كما تحتمل عقد القلب ، وهو العزيمة والقصد إلى الترك ، وقراءة التشديد تفيد اليمين المعقودة ؛ فتحمل قراءة التخفيف على الأخرى التي لا تحتمل إلا وجهاً واحداً . فيحصل المعنى من القراءتين عقد اليمين قولاً ، فيكون المقصود من الآية : اليمينُ المنعقدةُ ، ويكون حكم إيجاب الكفارة ، مقصوراً على هذا الضرب من الأيمان ، وهو أن

---

(١) سورة المائدة : ٨٩ .

تكون اليمين معقودة . ولا تجب في اليمين على الماضي لأنها غير معقودة ، وإنما هو خبر عن ماض ، والخبر عن الماضي ليس بعقد سواء أكان صدقاً أم كذباً [1] .

٢ ـ اباحة الوطء بانقطاع دم الحيض

ومن أمثلة ذلك أيضاً (يَطْهُرْنَ) و (يَطَّهَّرْنَ) بالتخفيف والتشديد من قوله تعالى : (ولا تقربوهن حتى يَطْهُرْنَ فإذا تطهَّرْنَ فأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُم الله [2]) فمن قرأ بالتخفيف (يَطْهُرْن) اراد انقطاع الدم حيث لا يحتمل اللفظ غيره . ومن قرأ بالتشديد (يطَّهَّرن) ، كان اللفظ محتملا لانقطاع الدم والاغتسال ، فلما احتمل اللفظ المعنيين ، حُمل على ما لا يحتمل إلا وجهاً واحداً ، وهو انقطاع الدم . قال أبو بكر الجصاص : (فصارت قراءة التخفيف محكمة ، وقراءة التشديد متشابهة ، وحكم المتشابه ان يحمل على المحكم ويرد اليه فيحصل معنى القراءتين على وجه واحد وظاهرهما يقتضي إباحة الوطء بانقطاع الدم الذي هو خروج من الحيض) [3] .

٣ ـ فرض غسل الرجلين :

قال أبو بكر الجصاص في كتابه « أصول الفقه » : وكان أبو الحسن يقول أيضاً في (وأَرْجُلَكُم) من قوله تعالى : (فاغْسِلُوا وُجُوهَكُم

---

(١) « أحكام القرآن » للجصاص (٢/٥٥٢) « أصول الفقه » للجصاص ، وراجع « الهداية » مع « فتح القدير » و « العناية » وحاشية سعدي جلبي (٤/٣-٥) .

(٢) سورة البقرة : ٢٢٢ .

(٣) راجع « أحكام القرآن » (١/٤١٢) « أصول الفقه » له أيضاً مخطوط . وانظر « الهداية » مع « فتح القدير » و « العناية » (١/١١٨) .

وأَيْدِيَكُمْ إلى المَرَافِق وَامْسَحُوا بِرُؤوسِكُمْ وأَرْجُلَكُمْ إلى الكَعْبَيْن [1]) ان قراءة النصب (وأَرْجُلَكُمْ) لا تحتمل الاعطفها على الغسل ، وقراءة الخفض (وأرْجِلِكُم) تحتمل عطفها على الغسل ويكون خفضها بالمجاورة . وتحتمل العطف على المسح ، فلما احتملت قراءة الخفض وجهين ، ولم تحتمل قراءة النصب إلا وجهاً واحداً ، وجب أن يكون معنى قراءة الخفض محمولا على قراءة النصب ، فتكون الرجل مغسولة) .

وهكذا حمل أبو الحسن الكرخي قراءة الخفض في (وارجلِكم) على قراءة النصب (وأرجلَكم) ؛ لأن الأولى – كما يرى – من (المتشابه) والثانية من (المحكم) فحمل الأول على الثاني ، ورد ما يحتمل أكثر من معنى ، إلى ما لا يحتمل إلا معنى واحداً . ويكون مدلول الآية وجوب الغسل كما عليه الجمهور [2] ...

ثانياً – وإذا انتهينا من المرحلة الأولى ، فلنقرر أن المرحلة الثانية التي أشرنا إلى بعض أعلامها كان عماد تعريف المتشابه فيها – كما رأينا – (عدم رجاء معرفته لأحد من الأمة في الدنيا ، أو رجاء معرفته الراسخين في العلم فحسب) ولشدة خفائه ، جعلوه في مقابل (المحكم) الذي هو ذروة أنواع واضح الدلالة من الألفاظ .

فإذا كان المحكم لايقبل التأويل ، ولا التخصيص ، ولا النسخ ، إن

---

(١) سورة المائدة : ٦ .

(٢) راجع « أصول الفقه » للجصاص ، مخطوطة دار الكتب المصرية ، وانظر كلام ابن الهمام في « فتح القدير » (٨/١) .

(المتشابه) بلغ من الخفاء درجة لايرجى معها معرفته لأحد — وهو رأي الأكثرين — أو ترجى معرفته الراسخين في العلم .

وعلى كل فهو من حيث الخفاء فوق المجمل الذي يحتمل البيان من المجمل نفسه (١) .

هذا : والاختلاف في كون المتشابه ترجى معرفته في الدنيا للراسخين في العلم ، أو لا ترجى لأحد : منوط بالحكم على موطن الوقف في قوله تعالى : (هو الذي أَنْزَلَ عليكَ الكتابَ منهُ آياتٌ مُحكماتٌ هُنَّ أمُّ الكتابِ ، وأُخَرُ متشابهاتٌ فأمّا الذينَ في قلوبِهِم زيغٌ فيتَّبعونَ ما تشابهَ منهُ ابتغاءَ الفتنةِ وابتغاءَ تأويلِه ، وما يعلمُ تأويلَهُ إلا اللهُ ، والراسخونَ في العلمِ يقولونَ آمنّا بهِ كلٌّ من عندِ ربِّنا وما يذَّكَّرُ إلا أولو الألبابِ (٢)) .

فمن رأى الوقف على لفظ الجلالة في قوله : (إلا الله) حكم بأن المتشابه لايعلم تأويله إلا اللّه ؛ إذ قد استأثر بعلمه دون خلقه ، وهذا قول الأكثرين .

ومن جعل الكلام موصولاً ، فقرأ بعطف (الراسخون في العلم) على لفظ الجلالة أي (وما يعلم تأويله إلا اللّه والراسخون في العلم .) ، حكم بأن الراسخين في العلم يمكن أن يعلموا تأويله .

والقول الأول — وهو الوقوف على لفظ الجلالة — هو الذي تطمئن

---

(١) انظر « تقويم الأدلة » للدبوسي .

(٢) سورة آل عمران : ٧ .

إليه النفس ويبدو متسقاً مع حقيقة المتشابه المراد في الآية الكريمة [1] وتفصيل ذلك معروف في مظانه [2] .

مواطن وجود هذا المتشابه :

هذا : وقد ثبت للأئمة من أهل الاستنباط نتيجة للاستقراء والبحث أن المتشابه بهذا المعنى ، موجود في نصوص الكتاب والسنة [3] وأن مواطن وجوده منها ، هو ماله علاقة بالعقيدة وأصول الدين .

---

(١) انظر تفسير القرطبي (٩/٤ — ١٠) .

(٢) وقد جاء شمس الأئمة السرخسي بمسألة (الرؤية في الآخرة) مثالاً للتشابه. فرؤية الله تعالى بالأبصار في الآخرة حق معلوم ثابت بالنص — كما يقول — وهو قوله تعالى : (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) ثم هو موجود بصفة الكمال، وفي كونه مرئياً لنفسه ولغيره معنى الكمال إلا أن الجهة ممتنعة، فإن الله تعالى لاجهة له. فكان متشابهاً فيما يرجع إلى كيفية الرؤية والجهة ، مع كون أصل الرؤية ثابتاً بالنص معلوماً كرامة للمؤمنين . . . وبعد أن شنع رحمه الله على المعتزلة بين كيف أن المؤمنين أثبتوا ماهو الأصل المعلوم بالنص وتوقفوا فيما هو المتشابه وهو الكيفية ، فلم يجوزوا الاشتغال بطلب ذلك كما وصف الله به الراسخين في العلم فقال: (والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الألباب) « أصول السرخسي » (١/ ١٧٠) .

(٣) هذا ما عليه الأئمة المعتبرون وإن اختلفوا في بعض الجزئيات ، وقد جنح الشيخ عبد الوهاب خلاف رحمه الله إلى القول بعدم وجود المتشابه في القرآن، واحتج بما لايغني امام الاتجاه الآخر الذي توفرت له أوضح الأدلة وأقواها ، ونحن لانرى مبرراً لتخوف الشيخ من وجودما استأثر الله بعلمه في القرآن لأن الأمر لم يتجاوز إلى نصوص الأحكام التكليفية — كما سنرى — واذن فسلوك جادة السلف في فهم الكتاب [illegible] نة أولى وأحرى . انظر « أصول الفقه » خلاف (ص ٢٠٨ — ٢٠٩) .

وأما النصوص المتعلقة بالأحكام التكليفية: فليس فيها لفظ متشابه لا سبيل إلى علم المراد منه.

ومن المتشابه بهذا المعنى: الحروف المقطعة التي بدئت بها بعض سور القرآن الكريم مثل: الٓمٓ، الٓمٓرٰ، حمٓ، حمٓ. عٓسٓقٓ، صٓ، نٓ، قٓ.. إلخ.

فهذه الحروف في أوائل السور، لا تدل بنفسها على المراد منها، ولم تفسر بكتاب أو سنة، فهي من المتشابه والله أعلم بمراده.

ومنه أيضاً ما استأثر الله بعلمه دون خلقه؛ من أمور ستكون: نحو الخبر عن وقت طلوع الشمس من مغربها، وقيام الساعة، وفناء الدنيا وما أشبه ذلك.

وهناك نصوص من الكتاب والسنة جاءت على ذكر بعض الصفات والأفعال منسوبة إلى الله تعالى، قد توهم الحدوث ومشابهة الخلق، والله تعالى هو المنزه سبحانه عن التمثيل والتشبيه والجهة والجسمية... (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير)[1]. فهذه النصوص نُمرُّها بلا تأويل ولا تكييف ولا تعطيل؛ من أمثلة ذلك: ما جاء من نسبة العين واليد والوجه والمكان مثل قوله تعالى: (ولتصنع على عيني)[2] (واصْنَعِ الفُلْكَ بأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا)[3] (يَدُ اللّهِ فَوْقَ أَيْديهم)[4] (بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ)[5] (وَيَبْقَى وَجْهُ

---

(١) سورة الشورى: ١١.
(٢) سورة طه: ٣٩.
(٣) سورة هود: ٣٧.
(٤) سورة الفتح: ١٠.
(٥) سورة المائدة: ٦٤.

رَبِّكَ ذو الجلالِ والإكْرام)[1] (ما يَكُونُ مِنْ نَجْوى ثلاثةٍ إلا هُوَ رَابِعُهُم)[2] (وُجُوهٌ يَوْمَئذٍ ناضِرَةٌ إلى ربِّها ناظِرَةٌ)[3]. ونسبة المجيء إليه في قوله تعالى: (وَجَاءَ رَبُّكَ والمَلَكُ صَفّاً صَفّاً)[4] والنزول الوارد في الحديث الصحيح الذي رواه أبو هريرة من قوله عليه الصلاة والسلام: «ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى سماء الدنيا حين يبقى ثُلث الليل الآخرَ يقول: من يدعوني فأستجيب له؟ من يسألني فأعطيه؟ من يستغفرني فأغفر له؟»[5].

ومثل ذلك قوله عليه الصلاة والسلام فيما رواه الطبري في التفسير عن أبي هريرة: «إن الله عز وجل يقبل الصدقة بيمينه ولا يقبل منها إلا ما كان طيباً، والله يربّي لأحدكم لقمته كما يربي أحدكم مهره وفصيله حتى يوافي يوم القيامة بها وهي أعظم من أُحد»[6].

قال الترمذي: (٢/٢٣ ــ ٢٤) وقال غير واحد من أهل العلم، في هذا الحديث، وما يشبه هذا من الروايات من الصفات، ونزول الرب تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا ــ قالوا: قد ثبتت الروايات في هذا، ونؤمن بها، ولا يتوهم، ولا يقال: كيف؟ هكذا روي عن مالك بن أنس وسفيان بن عيينة، وعبدالله بن المبارك، أنهم قالوا في هذه الأحاديث:

---

(١) سورة الرحمن: ٢٧. (٢) سورة المجادلة: ٧.
(٣) سورة القيامة: ٢٢. (٤) سورة الفجر: ٢٢.
(٥) أخرجه البخاري. انظر: «شرح حديث النزول» ص ٦ لشيخ الإسلام ابن تيمية نشر المكتب الإسلامي بدمشق سنة ١٣٨١ هـ.
(٦) انظر ما سبق (ص ٢٨٥) حاشية. ومعنى هذا الحديث ثابت من حديث أبي هريرة من أوجه كثيرة. فقد رواه أحمد وأصحاب الكتب الستة ما عدا أبا داود كما رواه ابن حبان وابن خزيمة. جاء في «تفسير الطبري»: التعليق رقم/١/ من (٦/٢٠). وقد جاء في ألفاظ هذا الحديث: (في يد الله) و(في كف الله) و(كف الرحمن).

أمروها بلا كيف، وهكذا قول أهل العلم من أهل السنة والجماعة. وسئل الإمام مالك رحمه الله عن قوله تعالى: (ثم استوى على العرش) فقال: الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة.

وأما الجهمية: فأنكرت هذه الروايات، وقالوا: هذا تشبيه. وقد ذكر الله تبارك وتعالى في غير موضع من كتابه: اليد، والسمع، والبصر. فتأولت الجهمية هذه الآيات وفسروها على غير ما فسر أهل العلم. وقالوا: إن الله لم يخلق آدم بيده، وقالوا: إنما معنى اليد القوة، وقال إسحق بن إبراهيم: إنما يكون التشبيه إذا قال: يد كيد أو مثل يد، أو سمع كسمع أو مثل سمع. فإذا قال: سمع كسمع أو مثل سمع: فهذا تشبيه، وأما إذا قال كما قال الله: يد، وسمع، وبصر، ولا يقول: مثل سمع ولا كسمع فهذا لا يكون تشبيهاً وهو كما قال الله تبارك وتعالى: «ليس كمثله شيء وهو السميع البصير») اهـ. وكلامهم هذا مردود ظاهر عواره.

حكم هذا المتشابه:

وحكم المتشابه عند أهل هذا الاتجاه اعتقاد حقِّيَّته، والتسليم بترك طلب المراد منه والاشتغال بمحاولة الوقوف عليه، فيكون العبد مبتلىً بالاعتقاد نفسه، والتسليم لما يرد في النص؛ لأن ذلك من سمات المؤمن وصدق يقينه. قال أبو زيد الدبوسي: (وأما المتشابه: فحكمه التوقف أبداً على اعتقاد الحقِّيَّة للمراد به فيكون العبد مبتلى به بنفس الاعتقاد لا غير والله أعلم وهذا على رأي الجمهور حيث قراءة الوقف على لفظ الجلالة في قوله: «إلا الله»[(1)]).

---

(1) انظر: «تقويم الأدلة» و«أصول السرخسي» (١٦٩/١) «التلويح» (١٢٩/١) «المرآة» (٤١٣/١).

ما نراه في أمر المتشابه :

وإذا كنا قد اكتفينا بهذه الالماحة عن (المتشابه) بهذا المعنى ، فلم نفصّل القول في كلام العلماء حول وجود المتشابه في القرآن ، والمذاهب فيما يمكن أن يعتبر من المتشابـــه أو لا يعتبر ، والاختلاف في قراءة (وما يَعلَمُ تأويلَهُ إلا اللّهُ والراسِخُونَ في العِلمِ يقولون آمنا به ..) الآية ، وما ينبني عليه من علم الراسخين في العلم ، وإمكان الوقوف على المعنى المراد ، أو عدم علمهم ... إلى غير ذلك من المسائل . فإنما كان ذلك لاعتقادنا أن موطن هذه المسائل كلام المفسرين ، وما عليه السلف في مضمون قوله تعالى : (هو الذي أنزل عليك الكتاب منـــه آيات محكمات .) الآية .

وإذا كان علماء الأصول قد أطالوا القول في هذه المسائل ، فهو نفل استطردوا له ، ليس مكانه مباحث أدلة الأحكام ، والمناهج التي يتوصل بها إلى استنباط تلك الأحكام ، وإنما مكانه مباحث العقيدة .

لذا أجاب بعضهم عن ذكر (المتشابه) في علم أصول الفقه — مع أنه لا يترتب عليـه معرفة شيء من الأحكام التكليفية — بأنه ذكر من قبيل الاستطراد تتميماً للأقسام . أما المتشابه على المعنى الذي أراده الكرخي والجصاص : فلا ريب أن موطنه نصوص الأحكام .

ونحن نريد أن نؤكد أن وجود المتشابه بالمعنى الثاني في نصوص الأحكام التكليفية ، يتنافى مع ما قررناه من قبل — وهو المختار عنـــد المحققين — أن نصوص هذه الأحكام ؛ ما كان من كتاب ، أو سنة ، قد

وردتنا ومعها بيانها : إما من ذاتها وإما من سنة النبي عليه الصلام والسلام .
وما قلناه عن الحديث في (المشترك ينسد فيه باب الترجيح) هو بعض مما ينبغي أن يقال هنا إيضاحاً لهذه النقطة ، كيف والأمر في حيز استنباط الأحكام ، ومعرفة أسرار التشريع وما به يخرج المكلف من العهدة .
فلا يمكن أن يكون تكليف دون بيان وإيضاح ، وكل ماله علاقة بالتكليف أو للناس حاجة لحكمه في الدنيا ، فقد رحم الله عباده وأتاهم بما يوضحه ويبينه ؛ ليكونوا من أمرهم على هدى ، ومن طريقهم على بينة ، وإن كانوا يحتاجون إلى الاجتهاد مع بعض حالات البيان [1] . إذ كيف يكلفهم بشيء لايخرجون من العهدة إلا بأن يعملوا به إن كان أمراً ، أو بأن يجتنبوه إن كان نهياً وهو أمر لايمكن أن يصل إليهم علمه ، لاشك أن رحمة الله ، وما كان من خصائص التشريع القرآني في رفع الحرج يأبى ذلك [2] .

وفي معرض ذلك يقرر إمام المفسرين ابن جرير الطبري أن جميع ما أنزل الله عز وجل من آي القرآن على رسوله ﷺ ، فإنما أنزله بياناً له ولأمته وهدى للعالمين ، وغير جائز أن يكون فيه ما لا حاجة بهم إليه ، ولا أن يكون فيه ما بهم إليه حاجة ، ثم لايكون لهم إلى علم تأويله سبيل ...

ولقد أوضح ابن جرير ما أراد من الحاجة وعدمها ، فأورد قول الله عز وجل : (يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لا يَنْفَعُ نَفْساً إِيمَانُهَا لَمْ

---

(١) انظر « أصول الفقه » للخضري (ص ١٦٤ - ١٦٥) « أصول الفقه » لأستاذنا أبي زهرة (ص ١٢٨ - ١٢٩) دلالة الكتاب والسنة لزكي الدين شعبان (ص٢٩).

(٢) والحاجة إلى معرفة المكلف بما يكلف به هو مايسمى اليوم بـ (علنية القوانين) .

تكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ ، أو كَسَبَتْ في إيمانِها خَيْراً) [1] .

قال أبو جعفر : (فأعلم النبي ﷺ أمته ، أن تلك الآية التي أخبر الله جل ثناؤه عباده ، أنها إذا جاءت لم ينفع نفساً إيمانها لم تكن آمنت من قبل ذلك هي : طلوع الشمس من مغربها ؛ فالذي كانت بالعباد إليه الحاجة من علم ذلك هو العلم بوقت نفع التوبة بصفته ، بغير تحديده بعدد السنين والشهور والأيام ، فقد بيّن الله لهم ذلك بدلالة الكتاب ، وأوضحه لهم على لسان رسوله مفسراً . والذي لا حاجة بهم إلى علمه منه هو العلم بمقدار المدة التي بين وقت نزول هذه الآية ، ووقت حدوث تلك الآية ؛ فإن ذلك مما لا حاجة بهم إلى علمه في دين ولا دنيا ، وذلك هو العلم الذي استأثر الله جل ثناؤه به دون خلقه فحجبه عنهم [2]) .

وهكذا يتقرر لدينا أن المتشابه بالمعنى الذي حدده أصوليو الحنفية رحمهم الله في المرحلة الثانية ، لا تبدو له نسبة حقيقية إلى مباحث أصول الفقه ، وإنما هي نسبة مجازية لتتميم أقسام المبهم حسب تدرجها في الابهام .

فالخفي عرض له الغموض ، ولم يكن من ذاته ، وهو غموض يزول بأدنى تأمل .

والمشكل خفاؤه من ذاته ولكنه خفاء يمكن أن يزول بالبحث والاجتهاد بعد الطلب .

---

(١) سورة الأنعام : ١٥٨ . وانظر « تفسير الطبري » (٦/١٨٠-١٨٢) .

(٢) « تفسير الطبري » (٦/١٨١) .

والمجمل خفاؤه من ذاته ، ولكنه لايزول إلا ببيان من المجمل نفسه ولو بفتح باب البيان على الأقل .

ويأتي بعد ذلك المتشابه الذي كان خفاؤه من ذاته ، ولا ترجى معرفة المراد منه في الدنيا ، فهو أشد الأقسام الأربعة خفاء ، **وإن كانت الأحكام التكليفية في النصوص ليست منه في قليل ولا كثير .**

المبحث الثاني

المبهم عند المتكلمين

تمهيد :

قدمنا أن اللفظ المبهم يتدرج عند الحنفية في مراتب أربع ؛ فيتنوع بحسبها أربعة أنواع بدءاً من الخفي إلى الأخفى ، وهو المشكل — إلى الأشد خفاء ، وهو المجمل — إلى اللفظ الذي لا ترجى معرفته في الدنيا ، وهو المتشابه .

ولكن الباحث لايجد هذا التصنيف عند المتكلمين من علماء أصول الفقه ، فهم لم يعرضوا إلا للمجمل والمتشابه ، وهما — فيما يبدو — جماع (المبهم من الألفاظ) عندهم .

هذا إلى أن المسالك اختلفت في مقدار النسبة بين المجمل والمتشابه فالأكثرون — كما سنرى — يجعلونها شيئاً واحداً . وآخرون يرون المتشابه نوعاً من أنواع المجمل . بينما نرى منهم من اعتبر المتشابه مشتركاً بين المجمل والمؤول [١] ... الخ .

وسنعرض لهذه المسالك دراسة وبحثاً ثم نعتبر ما عليه الأكثر أساساً للمقارنة بين اصطلاح الحنفية واصطلاح المتكلمين .

---

(١) والمؤول — كما سبق — هو الذي يؤول إلى الظهور لاقتران الدليل به .

المطلبُ الأوّل

المجمَل

أولاً ـ مسالك الأئمة في تعريفه وما نراه فيها :

مسلك الشيرازي :

قال أبو إسحاق الشيرازي : (المجمل : هو ما لا يعقل معناه من لفظه ويفتقر في معرفة المراد إلى غيره) [1] .

مسلك إمام الحرمين :

أما الجويني : فبعد أن قرر أن المجمل قد يطلق على العموم من قولك : أجملت الحساب : إذا جمعت آحاده ، وأدرجته تحت صيغة جامعة قال : (ولكن المجمل في اصطلاح الأصوليين : هو المبهم ، والمبهم هو الذي لا يعقل معناه ، ولا يدرك منه مقصود اللافظ ومبتغاه) [2] .

مسلك الآمدي :

ولقد أتى الآمدي ببعض التعريفات لأبي الحسين البصري وغيره وردها

---

(١) راجع « اللمع » للشيرازي (ص ٢٧) .

(٢) راجع « البرهان » (لوحه ١١٠ – ١١١) .

ثم رأى أن (الحق أن يقال بأن المجمل هو ما له دلالة على أحد أمرين ، لامزية لأحدهما على الآخر بالنسبة إليه) [1] .

مسلك ابن الحاجب :

أما ابن الحاجب : فقد ذكر أن (المجمل هو ما لم تتضح دلالته) [2] .

ما نراه في هذه التعريفات :

والذي نراه أن مآل هذه التعريفات واحد تقريباً ؛ فكلها تقوم على أن اللفظ لم يكن واضحاً في الدلالة على المعنى المراد . وقد جاء ابن الحاجب بما أدى الغرض مما أراده هؤلاء العلماء في تعريف المجمل .

لذا فمن الممكن أن نعرفه بأنه (**اللفظ الذي دل على المعنى المراد دلالة غير واضحة**) وإنما قلنا ذلك ؛ لأن الدلالة واقعة ، فهو لفظ له دلالة وإن كان مجملاً ، ولكنها دلالة غير متضحة ، لما يكتنفه من الغموض بما تسبب عنه الإجمال [3] .

ثانياً ـ موارد الاجمال :

أ ـ لقد جاء الشيرازي بعد التعريف على بيان موارد الاجمال ، فبين أنها على وجوه متعددة :

---

(١) راجع له « الإحكام في أصول الأحكام » (٣/٩) فما بعدها .

(٢) راجع « مختصر المنتهى » لابن الحاجب مع شرح العضد (٢/٢٨٧) وانظر : « تنقيح الفصول » للقرافي مع « الذخيرة » (١/٩٩) .

(٣) راجع « شرح العضد » لمختصر المنتهى (٢/٢٨٨) .

١ - منها - أن يكون اللفظ لم يوضع للدلالة على شيء بعينه كقوله تعالى : (كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إذا أَثْمَرَ وآتُوا حقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ)[١] .

وكقوله ﷺ : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله . فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها »[٢] . فإن الحق في الآية والحديث مجهول الجنس والقدر ؛ فيفتقر إلى البيان .

٢ - ومنها - أن يكون اللفظ في الوضع مشتركاً بين شيئين : كالقرء يقع على الحيض ، ويقع على الطهر ؛ فيفتقر إلى البيان .

٣ - ومنها - أن يكون اللفظ موضوعاً لجملة معلومة ، إلا أنه دخلها استثناء مجهول كقوله عز وجل : (أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ الأنْعَامِ إلا ما يُتْلَى عَلَيْكُم غَيْرَ مُحِلِّي الصيد وأنتم حُرُمٌ)[٣] فإن ما أُحِلَّ من بهيمة الأنعام قد صار مجملاً لما دخله من الاستثناء[٤] .

ب - أما الآمدي : فقد ردَّ موارد الإجمال إلى أسباب كثيرة كان منها بعض ما رأيناه عند أبي إسحاق الشيرازي آنفاً .

ومن أهم ما جاء به الآمدي من أسباب الإجمال ما يلي :

---

(١) سورة الأنعام : ١٤١ .

(٢) من رواية عمر في حديث أبي هريرة عما دار من الكلام بين أبي بكر وعمر رضي الله عنهما في شأن قتال مانعي الزكاة بين يدي حروب الردة. رواه أحمد وأصحاب الكتب الستة إلا ابن ماجه . انظر : « الجامع الصغير » للسيوطي بشرح المناوي (٢/١٨٩) « منتقى الأخبار » مع « نيل الأوطار » (٤/١٢٧ - ١٣٠) .

(٣) سورة المائدة : ١ .

(٤) راجع « اللمع » للشيرازي (ص ٢٧ - ٢٨) .

١ — الاشتراك في اللفظ المفرد عند القائلين بامتناع تعميمه ، وذلك : إما بين مختلفين — : كالعين: للذهب والشمس ، والمختار : للفاعل والمفعول : أي لمن يختار ، ولمن يقع عليه الاختيار . أو بين ضدين كالقرء ، للطهر والحيض .

ومثله الاشتراك في اللفظ المركب ، كقوله تعالى : (أو يعفوَ الذي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكاحِ) فإن العقدة مترددة بين الزوج والولي [١] .

٢ — ومن أسباب الإجمال عند الآمدي أيضاً : تخصيص العموم بصور مجهولة ؛ كما لو قال : (اقتلوا المشركين) ثم قال بعد ذلك : (بعضهم غير مرادٍ لي من لفظي) فإن قوله : (اقتلوا المشركين) بعد ذلك ، يكون مجملًا غير معلوم [٢] .

٣ — ومن ذلك ما يكون بسبب إخراج اللفظ في عرف الشرع ، عما وضع له في اللغة عند القائلين بذلك ، قبل بيانه لنا ، كما في ألفاظ الصلاة ، والزكاة ، والحج .

فقوله تعالى : (أقيمُوا الصَّلاةَ وآتُوا الزَّكاةَ) . وقوله : (ولله على النَّاسِ حِجُّ البَيْتِ مَن استَطاعَ إليْهِ سَبيلًا) . كله من المجمل ؛ لعدم إشعار اللفظ بما هو المراد منه بعينه من الأفعال المخصوصة ؛ لأنه مجمل بالنسبة إلى الوجوب [٣] .

---

(١) انظر ماسبق (ص ٢٦٣) فما بعد .

(٢) « الإحكام » للآمدي (٣/١١ — ١٣) .

(٣) راجع المصدر السابق (٣/١٣) وانظر « مختصر المنتهى » لابن الحاجب مع شرح العضد (٢/٢٧٧ — ٢٨٨) وانظر ماسبق (ص ٢٨٠) فما بعد .

ثالثاً ـ الإجمال في الأفعال :

هذا : وقد أوضح الشيرازي ، ومن بعده الآمدي ، أن الإجمال كما يكون في الأقوال ، يكون في الأفعال [1] . وقد جعل أبو إسحاق من ذلك : أن يفعل رسول الله ﷺ فعلًا يحتمل وجهين احتمالاً واحداً ، مثل ما روي أنه ﷺ جمع في السفر [2] ؛ فإنه مجمل ؛ لأنه يجوز أن يكون في سفر طويل أو في سفر قصير ، فلا يجوز حمله على أحدهما دون الآخر إلا بدليل [3] .

ومما جعله الشيرازي من المجمل في الأفعال أن يقضي النبي ﷺ في عين تحتمل حالتين احتمالاً واحداً ؛ مثل أن يروى أن رجلًا أفطر فأمره النبي ﷺ بالكفارة ، فهو مجمل ؛ فإنه يجوز أن يكون أفطر بجماع ، ويجوز أن يكون أفطر بأكل ؛ فلا يجوز حمله على أحدهما دون الآخر إلا بدليل [4] .

---

(١) راجع « اللمع » للشيرازي (ص ٢٧ ــ ٢٨) « الإحكام » للآمدي (٣/١٤) .

(٢) عن أنس رضي الله عنه قال : « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا رحل قبل أن تزيغ الشمس ، أخر الظهر إلى وقت العصر ، ثم نزل يجمع بينهما ، فإن زاغت قبل أن يرتحل صلى الظهر ثم ركب » رواه البخاري ومسلم . وفي رواية لمسلم « كان إذا أراد أن يجمع بين الصلاتين في السفر يؤخر الظهر حتى يدخل أول وقت العصر ثم يجمع بينهما » .

(٣) راجع « اللمع » للشيرازي (ص ٢٧ ــ ٢٨) .

(٤) راجع المصدر السابق (ص ٢٨) .

المطلب الثاني

المتشابه

أما المتشابه : فالأكثرون على أنه (غير متضح المعنى) فهو والمجمل سواء ، وهو القول الأصح عند المتكلمين . فلقد أورد الشيرازي فيه عدة أقوال ذكر في مقدمتها أنه ؛ هو المجمل نفسه ، قال رحمه الله : (وأما المتشابه : فاختلف أصحابنا فيه : فمنهم من قال : هو والمجمل واحد . ومنهم من قال : المتشابه ما استأثر الله بعلمه ولم يطلع عليه أحداً من خلقه . ومن الناس من قال : المتشابه هو القصص ، والأمثال ، والحكم ، والحلال ، والحرام . ومنهم من قال : المتشابه : الحروف المجموعة في أوائل السور مثل آلمص ، وآلمر وغير ذلك . والصحيح هو الأول ؛ لأن حقيقة المتشابه ما اشتبه معناه . وأما ما ذكروه : فلا يوصف بذلك)[1] .

كما نقل عن بعضهم القول بأنه ما استأثر الله بعلمه ولم يطلع عليه أحداً من خلقه .. وغير ذلك ، ثم قرر أبو إسحاق أن الصحيح هو الأول ؛ لأن حقيقة المتشابه ما اشتبه معناه ، وأما ما ذكروه : فلا يوصف بذلك .

وهكذا ترى أن أبا إسحاق يأخذ المتشابه من التشابه اللغوي وبذلك يكون هو والمجمل على حد سواء .

---

(١) انظر « اللمع » (ص ٢٩) .

وإلى اعتبار أن المتشابه هو المجمل ، ذهب إمام الحرمين كما يتضح ذلك من كلامه ؛ فقد جاء في « البرهان » قوله : (المختار عندنا أن المحكم كل ما علم معناه وأدرك فحواه ، والمتشابه هو المجمل)[١] .

الآمدي والمتشابه :

أما الآمدي : فالمتشابه عنده أعم من المجمل ؛ إذ أن المجمل نوع من أنواعه .

يدل على ذلك ما ذكره من أن المتشابه ما تعارض فيه الاحتمال وذلك :

أ ـ إما بجهة التساوي ؛ كالألفاظ المجملة وذلك : كما في قوله تعالى : (والمطلَّقاتُ يتربَّصْنَ بأنفُسِهنَّ ثلاثةَ قُروءٍ)[٢] لاحتمال القرء زمن الحيض والطهر على السوية ، وقوله سبحانه : (أو يعفوَ الذي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكاحِ) لتردد (الذي بيده عقدة النكاح) بين الزوج والولي ، وقوله جل وعلا : (أو لامستم النساء)[٣] لتردد معنى الملامسة بين اللمس باليد والوطء .

ب ـ أوْ لا على جهة التساوي ؛ كالأسماء المجازية ، وما ظاهره موهم للتشبيه وهو مفتقر إلى تأويل ؛ كقوله تعالى : (ويَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ)[٤] .

---

(١) انظر « البرهان » لإمام الحرمين (١/لوحة ١١٢) المخطوطة .

(٢) سورة البقرة : ٢٨٨ .

(٣) سورة المائدة : ٦ .

(٤) سورة الرحمن : ٢٨ .

(وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي)[1] (بِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا)[2] (اللهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ)[3] (وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللهُ)[4] . (والسَّماواتُ مُطوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ)[5] ونحوه من الكنايات والاستعارات المؤولة بتأويلات مناسبة لأفهام العرب .

وقد ذكّرنا الآمدي بأبي إسحاق الشيرازي ، وغيره من سابقيه حين كشف عن منزع التشابه في نظره ، فقرر أن المتشابه سمي متشابهاً لاشتباه معناه على السامع .

بين الآمدي وسابقيه :

وهكذا يتبين لنا أن الآمدي – وإن لم يصرح بأن المجمل والمتشابه شيء واحد – فقد جعل المجمل نوعاً من أنواع المتشابه ؛ فكل مجمل متشابه ولا عكس .

ثم إن ما رأيناه عند الشيرازي والذين من بعده ، من دعوى اشتقاق المتشابه من الاشتباه وربطه بذلك : هو ما رأيناه عند الآمدي ؛ فالمسألة مسألة التباس على السامع ، واشتباه بالمعنى المراد . ومبعث هذا الالتباس ما يرى من الاحتمال الذي يحيط بذلك اللفظ ، من حيث تعدد المعاني وذلك ما نراه في المجمل أيضاً .

---

(١) سورة الحجر : ٢٩ .

(٢) سورة يس : ٧١ .

(٣) سورة البقرة : ١٥ .

(٤) سورة آل عمران : ٥٤ .

(٥) سورة الزمر : ٦٧ .

وبذلك يكون ما ذهب إليه الشيرازي وإمام الحرمين ، هو الذي ذهب إليه الآمدي فيما بعد ؛ من حيث انطباق المجمل على المتشابه ، وأن المتشابه هو ما لم تتضح دلالته . وإن كان للمتشابه موارد أخرى في نظر الآمدي.

اتجاه لصاحب « المنهاج » :

ولقد كان للقاضي البيضاوي [1] صاحب « منهاج الأصول » اتجاه آخر غير الذي رأيناه .

فإذا كان ما قدمنا من أن المتشابه هو ما لم يتضح معناه ، وأن ذلك اصطلاح الأكثر من المتكلمين ، وأنه الذي اعتبر الأصح ؛ لقد سلك صاحب « المنهاج » سبيلًا يجعل المتشابه مشتركاً بين المجمل والمؤول .

وقد فسّر الشارحون لكلامه — ومنهم الإسنوي [2] — القدر المشترك بين المجمل والمؤول بعدم الرجحان . فقالوا : (ويمتاز المؤول بأنه مرجوح دون المجمل) [3] .

---

(١) وذلك قوله في « المنهاج »: (والمشترك بين الظاهر والنص : المحكم ، وبين المجمل والمؤول : المتشابه) راجع « منهاج البيضاوي » بشرح الاسنوي وحاشية الشيخ بخيت (٦١/٢) .

(٢) هو: عبد الرحيم بن علي الإسنوي أبو محمد جمال الدين من كبار الشافعية في الفقه، والأصول والعربية ، انتهت إليه رياسة الشافعية في القاهرة بعد أن قدم إليها من مسقط رأسه إسنا . ومن مصنفاته « المبهات على الروضة » في الفقه « نهاية السول شرح منهاج الأصول) في أصول الفقه ، وله أيضاً « التمهيد في تخريج الفروع على الأصول) توفي رحمه الله سنه ٧٧٢ هـ . « الاعلام » (١٩٢/٤) « الفتح المبين » (١٩٤/٢) .

(٣) راجع « نهاية السول » على « المنهاج » مع حاشية الشيخ بخيت (٦١/٢).

وعلى هذا يكون المتشابه ما ليس براجح ، لا ما لا يتضح معناه كما هو قول الأكثرين [١] .

وهكذا يكون ما اتجه إليه البيضاوي في اصطلاحه ، هو أن المتشابه (ما ليس براجح) بينما هو في الاصطلاح السابق : (ما لم يتضح معناه) .

موقف الشيعة الإمامية [٢] :

لا يلاحظ الباحث عند الشيعة الإمامية - وهم على طريقة المتكلمين - خروجاً على اصطلاح أولئك ، في النظرة إلى المبهم من الألفاظ بشكل عام ، إلا ما كان من اصطلاحهم في المتشابه ؛ فقد جنحوا إلى السبيل التي سلكها البيضاوي في « المنهاج » .

فبعد أن عرف ابن المطهّر الحلي [٣] المجمل بما عرفه المتكلمون ،

---

(١) راجع « منهاج » البيضاوي للاسنوي مع الحاشية للشيخ بخيت (٦١/٢) « التحرير » مع « التيسير » (١٦٢/١) « التقرير والتحبير » (١٦١/١) وانظر هنالك تفنيد كلام البيضاوي والرد عليه . وراجع « مسلم الثبوت » مع « فواتح الرحموت » (٢٢/٢) .

(٢) الإمامية الاثنا عشرية : أكبر فرق الشيعة ، وقد سموا بذلك ؛ لأن عقائدهم أسست حول الإمام وهم القائلون بإمامة علي رضي الله عنه بعد النبي صلى الله عليه وسلم نصاً ، ويسمون بالاثني عشرية لأنهم يسلسلون أئمتهم إلى اثني عشر إماماً ويقفون عند هذا العدد . وإمام مذهبهم في الفقه جعفر الصادق المتوفى سنة ١٤٨ هـ . وقد كتب علماؤهم في أصول الفقه على طريقة المتكلمين انظر : « الملل والنحل » للشهرستاني (٢١٨/١) مع « الفصل » لابن حزم .

(٣) هو : الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر الحلي . من أئمة الشيعة نسبة إلى الحلة في العراق . له عدد كبير من المصنفات منها : « تهذيب الوصول إلى علم الأصول » « مبادىء الوصول إلى علم الأصول » « نهاية الوصول إلى علم الأصول » « مختلف الشيعة في أحكام الشريعة » « نظم البراهين في أصول الدين » توفي في الحلة سنة ٧٢٦ هـ .

ذكر من أسباب الإجمال ما رأينا مثله في بعض ما ذكر الشيرازي والآمدي وغيرهما [١] .

أما عن المتشابه : فقد جعله المشترك بين المؤول والمجمل ، وفسّر هذا الاشتراك بعدم الرجحان [٢] ، كصنيع القاضي البيضاوي ، فيما رأينا من مسلكه الذي خالف فيه ما عليه الأكثرون .

وعلى كلٍ فالخطب سهل ، ما دام لم يترتب على الاختلاف في هذه الاصطلاحات عند المتكلمين كبير اختلاف في الفروع والأحكام .

موقف الزيدية [٣] :

وأما الزيدية - وهم من المتكلمين أيضاً - فلم يخرجوا عن المسلك

---

(١) فالإجمال عنده يكون في اللفظ : إما حال استعماله في موضوعه كالمشترك المحتمل لمعانيه ، والمتواطيء المحتمل لكل فرد من جزئياته عند الأمر بأحدها مثل : (وآتوا حقه يوم حصاده) . أو حال استعماله في بعض موضوعه : كالعام المخصص بالمجمل مثل (وأحل لكم ما وراء ذلكم) حيث قيد الاحصان بالمجهول . ومثل (أُحلت لكم بهيمة الأنعام إلا ما يتلى عليكم) أو حال كونه مستعملا لا في موضوعه ولا في بعضه كالأسماء الشرعية والمجازية . وقد يكون الإجمال في الفعل ... الخ . راجع « تهذيب الوصول إلى علم الأصول » للحلي وشرحه « منية اللبيب » للحسني (ص ٤٨ - ٤٩) .

(٢) وذلك قوله (والمشترك بينه - يعني المؤول - وبين المجمل - وهو نفي الرجحان - المتشابه . انظر المرجع السابق (ص ٨) « نهاية الوصول إلى علم الأصول » للحلي (لوحة ١٢٤) مخطوط دار الكتب المصرية .

(٣) الزيدية : فريق من الشيعة ينتسبون إلى الإمام زيد بن علي بن الحسين بن علي المتوفى سنة ١٢٢ هـ . ويعتبر مذهبهم أعدل مذاهب الشيعة وأقربها إلى أهل السنة ، من أول مصادر فقههم كتاب « المجموع » في الفقه للإمام زيد الذي وقف عليه المجمع العلمي -

العام حيث عرّفوا المجمل بما كانت دلالته غير واضحة[1] . وإن كان صاحب « منهاج الوصول » [2] منهم قد ضيّق الدائرة في التعريف ؛ فبعد أن نقل عن ابن الحاجب معنى المجمل في اللغة قال : (وفي الاصطلاح هو اللفظ الذي لايفهم المراد به تفصيلاً ، كأقيموا الصلاة ؛ فإن العرب كانت لاتفهم من الصلاة إلا الدعاء ، وأراد الشارع بها هنا غير الوضع الأصلي ، وأجمله ، حيث لم يبين مراده به في اللفظ ، بل بينه الرسول ﷺ بفعله حيث قال : « صلوا كما رأيتموني أصلي » ونحوه)[3] .

فأنت ترى : أن ما عناه بالمجمل هو حالة من حالات الإجمال التي أرادها الأصوليون من المتكلمين ، ولا شك أن الذي عناه في التعريف

ـ في ميلانو . ومن أهم شروحه «الروض النضير » شرح المجموع الفقهي الكبير لشرف الدين الحسين بن أحمد المتوفى سنة ٢٢١ هـ . وقد كتب علماؤهم في « أصول الفقه »على طريقة المتكلمين . انظر :« الملل والنحل» للشهرستاني(٢٠٧/١)« الأعلام »للزركلي(٩٩/٣) .

(١) راجع « غاية السول » في أصول الزيدية (١٥٤ ــ ١٥٦) مخطوط دار الكتب المصرية .

(٢) هو أحمد بن يحيى بن المرتضى بن مفضل بن منصور الحسني من سلالة الهادي إلى الحق ، من أئمة الزيدية باليمن . من مؤلفاته في الفقه : « البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار » . وفي أصول الفقه « منهاج الوصول إلى شرح معيار العقول » ثم إن كتاب « معيار العقول » كان قد جعله مقدمة اصولية للبحر الزخار ثم أفرده بالشرح الذي سماه « منهاج الوصول » ... وله في أصول الدين « نكت الفرائد » توفي رحمه الله في جبل حجه غربي صنعاء سنة ٨٤٠ هـ .

(٣) راجع « منهاج الوصول إلى شرح معيار العقول » (ق ١/٣٩) مخطوط دار الكتب المصرية ، « الفصول اللؤلؤية » (ق ٥٤) مخطوط دار الكتب المصرية .

بضيق عما أرادوه حين جعلوا المجمل (غير متضح الدلالة) .

موقف الإباضيّة [1] :

أما الإباضيّة - وهم يكتبون على طريقة المتكلمين أيضاً - فلم يكن لهم أي مسلك متميز عما كتبه المتكلمون حول هذه النقطة من مباحث المبهم ؛ فقد التزموا مذهب جمهرتهم في تحديد معنى المجمل والمتشابه ، وما إلى ذلك ، والأمر واضح في الذي يجده الباحث عند السالمي في كتابه « طلعة الشمس » في أصول الفقه عند الإباضية [2] .

المبهم عند ابن حزم :

هذا : وأما الإمام أبو محمد بن حزم : فليس عنده في خفي الدلالة من الألفاظ إلا المجمل . أما المتشابه : فلا وجود له البتة في شيء من نصوص الأحكام التكليفية ، ومن ادّعى ذلك فهو - في نظره - جاهل لا علم له .

أ - وقد عرّف المجمل بأنه (لفظ يقتضي تفسيراً يؤخذ من لفظ آخر) وأوضح ما أراد عندما عرف المفسّر بأنه (لفظ يفهم منه معنى المجمل المذكور) [3] .

والحاجة إلى التفسير التي يعنيها ابن حزم ، هي الحاجة إلى الخروج

---

(١) الإباضية هم فرقة معتدلة من الخوارج تنسب إلى عبد الله بن إباض التميمي المتوفى سنة ٨٥ أو ٨٦ هـ ، وممن كتبوا في « أصول الفقه » على طريقة المتكلمين على أن بعض علمائهم اليوم يستنكر النسبة إلى الخوارج ، واكثرما يوجدون في « عمان ».

(٢) انظر « طلعة الشمس » (١٨٧/١ - ١٨٨) .

(٣) راجع « الإحكام في أصول الأحكام » لابن حزم (٤٢/١) .

من الاحتمال التي يقتضيها غير متضح الدلالة ، فالمؤدى واحد فيما بعد .

ب - وعندما جاء ابن حزم إلى المتشابه ، حصره بأفراده في القرآن دون أن يعطيه أي تعريف يشعر بتطابقه مع المجمل ، أو صلته به ؛ فقرر أن المتشابه لايوجد في شيء من الشرائع ، إلا بالاضافة إلى من جهل دون من علم ، وهو في القرآن ، وهو الذي نهينا عن اتباع تأويله ، وعن طلبه ، وأمرنا بالايمان به جملة .

والمتشابه عند ابن حزم ينحصر في الأقسام التي في السور حيث أقسم الله ببعض مخلوقاته ، والحروف المقطعة التي في أوائل السور .

قال رحمه الله : (وليس هو في القرآن إلا الأقسام التي في السور كقوله تعالى : « والضحى والليل إذا سجى » « والفجر وليال عشر » والحروف المقطعة التي في أوائل السور ، وكل ما عدا هذا من القرآن فهو محكم) [1] .

بين ابن حزم والأصوليين :

وهكذا يفترق ابن حزم عن الحنفية فيما اصطلحوا عليه في المبهم من الألفاظ .

وإذا كان قد التقى مع المتكلمين في تعريف المجمل ، لقد افترق عنهم أيضاً في عدم التعرض لأية علاقة بين المجمل والمتشابه ، ولو في الحدود التي أرادوها ، بل جعل المتشابه محصوراً في غير دائرة الأحكام التكليفية وطوى تحته أفراداً معينة بذواتها .

---

(١) راجع « الإحكام في أصول الأحكام » (٤٨/١، ١٢٣/٤) .

وبهذا نستطيع أن نقرر أن المبهم من الألفاظ عند ابن حزم هو دائرة الشرائع – على حد تعبيره – وعنوانه : (المجمل) الذي يقتضي تفسيراً يؤخذ من لفظ آخر مفسّر يفهم منه معنى المجمل المذكور .

ولقد استراح أبو محمد رحمه الله وأراح ، حين فرّق بين المجمل والمتشابه وجعل لكل دائرته ، والموطن الذي يمكن أن ينسب إليه ، دون الوقوع في نوع من التعقيد ، قد تنبو عنه طبيعة اللسان العربي الذي نزلت به شريعة القرآن .

نتائج ومقارنة :

ويمكن بعد هذا التطواف أن نخلص إلى ما يلي :

أ – المجمل عند المتكلمين : يشمل أنواع المبهم عند الحنفية ما عدا المتشابه ؛ فهو أعم عند المتكلمين .

لذلك كان كل مجمل عند الحنفية ، مجملًا عند المتكلمين ولا عكس ، ويتضح ذلك فيما مرّ بنا من أمثلة المجمل عند المتكلمين ؛ فلقد رأينا مثلًا (الذي بيده عقدة النكاح) يؤتى به في عداد أمثلة المجمل ، وهو عند الحنفية من المشكل كما نعلم .

على أن المجمل والمتشابه اسمان لمسمى واحد عند الجمهور من المتكلمين ، ويعتبر بعضهم المجمل نوعاً من المتشابه .

أما المتشابه عند الحنفية في أقسام المبهم من الالفاظ : فله شأن آخر ، ولقد أوضحنا فيما سبق رأينا في إدخاله ضمن تلك الزمرة ، التي عُدّ منها في مرحلته الثانية التي بدأت فيما نقدر بالقرن الخامس الهجري ، وذكرنا من أعلامها الدبوسي ، والبزدوي ، والسرخسي، ومن سلك سبيلهم فيما بعد .

ب – كان من ثمرات هذا الاختلاف في الاصطلاح : أن بيان المجمل عند المتكلمين ، لاينحصر في أن يكون من قبل المجمل نفسه ، بل يمكن أن يكون بالقرائن والاجتهاد [1] .

---

(١) ذكر السالمي من الإباضية أن البيان يكون بالعقل والنقل من كتاب أو سنة في قول أو فعل أو تقرير . كما يكون بالاجماع ، وقد مثل للبيان بالعقل بقوله تعالى : (أفمن يخلق كمن لايخلق) ونقل عن البدر الشماخي أن جميع حجج الله على الكفار بل الحجج مطلقاً ، إنما بيانها بالعقل ،يعني أن الرب سبحانه ألزم المشركين في احتجاجه عليهم أموراً لايمكن إنكارها عقلاً ، فالعقل قاض ببيان تلك الأمور فهو بيان عقلي .

كما مثل للبيان بالكتاب بقوله تعالى : (يوصيكم الله في أولادكم . . .) الآية ، فهي بيان للنصيب المفروض في قوله : (ولكل جعلنا موالي مما ترك الوالدان والأقربون مما قل منه أو كثر نصيباً مفروضاً) .

وجاء لبيان السنة بالقول بقوله صلى الله عليه وسلم : « ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة » فهو بيان لقوله تعالى : (وآتوا حقه يوم حصاده) .

والبيان بالإجماع يراه اتفاقاً ممن أثبت حجية الاجماع وذلك نحو ما أجمعوا عليه من أن قول أبي بكر رضوان الله عليه : (وايم الله لاقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة) بيان لقوله صلى الله عليه وسلم :« فإذا قالوها فقد عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها». قال السالمي :(فبين إجماعهم على قول الصدق أن من حقها أن لايفرق بين الصلاة والزكاة). راجع « طلعة الشمس » (١/١٨٨ – ١٩٠) .

أما صاحب «منهاج الوصول» من الزيدية: فقد نقل صحة البيان بكل من الأدلة السمعية وهي الكتاب والسنة المقالية والاجماع والفعل والتقرير ، وذكر خلاف أبي علي الدقاق في العقل ، وخلاف أبي عبد الله البصري في التقرير ، ورد قوليهما محتجا برجوع الصحابة إلى كل من الفعل والتقرير من سننه عليه الصلاة والسلام . وبيانه صلى الله عليه وسلم بفعله « صلوا كما رأيتموني أصلي » « خذوا عني مناسككم » راجع « منهاج الوصول » (ق ٣٩/ أ) . هذا ويجب أن يعلم أن الإمامية يرون أن المعصومين عندهم م أئمة ـــ

وهذا لا يعني أن كل أنواع المجمل يدرك بيانها بالاجتهاد أو القرائن، فان هنالك نوعاً من المجمل عند المتكلمين - وهو المجمل عند الحنفية - لا يمكن أن يكون بيانه إلا من قبل الذي أجمله، كما هو الأمر عند الحنفية سواء بسواء.

حـ - أما عن المتشابه الذي يجري ذكره في الاصطلاحات المتقدمة: فان الحديث عنه في الماضي لا يمنعنا من تصنيف القوم من خلال نظرتهم اليه كما يلي:

١ - المتكلمون ومعهم من الحنفية أبو الحسن الكرخي، وأبو بكر الجصاص ومن على شاكلتهما قبل القرن الخامس، الذين اصطلحوا على متشابه يمكن أن ينسب إلى نصوص الأحكام التكليفية، ورأينا أنه مع المجمل على حد سواء، وان كان هذان الفريقان قد يختلفان في تطبيق القاعدة على بعض الجزئيات.

٢ - الحنفية بدءاً من القرن الخامس الذين جعلوا المتشابه مما يستأثر الله بعلمه أو يعلمه الراسخون، وأدرجوه مع ذلك في زمرة موطنُها نصوص الأحكام التكليفية، وكان ذلك في حيز الكلام النظري الذي لا يمكن أن يتأثر به الواقع العملي؛ لأن الشريعة ومعرفة طبيعة الحكم الذي يراد للمكلف أن يلتزمه، مما يقتضي المعرفة بما هو في حدود التكليف.

ـــ البيان بعد النبي صلى الله عليه وسلم وذلك من ثمرات اعتقادهم بالإمام وعصمته. راجع «تهذيب الوصول» للحلي (ص ٤٦) «أصول الفقه الجعفري» لأستاذنا محمد أبي زهرة (ص١١٩).

٣ – ابن حزم الذي حصر المبهم من الألفاظ في المجمل وجعل المتشابه في غير دائرة الشرائع ، فلا علاقة له بأي من نصوص الأحكام .

د – لقد ترتب على هذا التطابق بين المجمل والمتشابه في نظر المتكلمين أن بحثوا في الإجمال هل يمكن أن يبقى مستمراً أم لا بد أن يكون قد حصل له البيان ؟

ولقد تناول هذه المسألة أولئك العلماء وقرروا – نتيجة الاستقراء وتمشياً مع طبيعة التكليف وانه لا يكون بالمحال – : انه لا يمكن استمرار الاجمال فيما له علاقة بالتكليف .

من هؤلاء العلماء : إمام الحرمين الذي أتى على ذكر المجمل والمتشابه وبعد أن بين أن المتشابه هو المجمل : اختار ان كل ما يوجب التكليف العلم به ، يستحيل استمرار الاجمال فيه ؛ لأن ذلك يجر الى تكليف المحال . وما لا يتعلق بأحكام التكليف لا يبعد استمرار الاجمال فيه ، واستئثار الله تعالى بسر فيه . وقد قرر رحمه الله أنه ليس في العقل ما يحيل ذلك ، كما أن السمع لم يرد بما يناقضه [١] . ولقد عرضنا إلى هذه النقطة عند ذكر المتشابه في اصطلاح متأخري الحنفية ، وأوضحنا هناك أن المتشابه – كما يراه أصحاب هذا الاصطلاح – لا يمكن أن يكون موطنه نصوص الاحكام التكليفية ، وان ذكره بين تلك الأقسام استطرادي والأولى به والأحرى ، علم الكلام .

---

(١) راجع « البرهان » لإمام الحرمين (١ / لوحة ١١٣) مخطوط دار الكتب المصرية نسخة مصورة .

لذا ، فإن إمام الحرمين ، عرض للقضية من خلال هـذا التطابق بين المجمل والمتشابه حيث أبان - كما سلف - أن ما له علاقة بالتكليف لا يمكن استمرار الاجمال فيه ، وما لا علاقة له فلا مانع من استئثار الله تعالى بسر فيه : فإن المؤدى واحد ؛ وهو انه لا اجمال بعد الرسالة ، ولا تشابه فيما له علاقة بالاحكام من نصوص الكتاب أو السنة .

ما نراه في تقسيم المبهم :

ونحن بعد ذلك كله نميل الى اصطلاح الحنفية في تقسيم المبهم من الالفاظ متدرجاً في مراتب الابهام ، من خفاء عارض يزول بأدنى تأمل وهي حال الخفي ، إلى خفاءٍ ذاتي يمكن أن يزول بالقرائن والاجتهاد ، وهي حال المشكل ، إلى خفاء ذاتي لا يمكن أن يزول إلا ببيان من صاحبه وهي حال المجمَل ... أما المتشابه : فلنا فيه كلام - كما سبق - وهكذا نميل الى هـذا الاصطلاح محتفظين برأينا في المتشابه وذكره على أعلى صعيد من هـــذه الأقسام ، حامدين للمتكلمين صنيعهم في إبعاد ما لا يمكن بيانه وادراكه عن مواطن الأحكام .

وعلى هذا : فما الذي يمنع من بقاء الخفي والمشكل والمجمل ، والافادة مما كان عليه الأمر قبل القرن الخامس فيما رأينا عند أبي الحسن الكرخي وأبي بكر الجصاص ؟ ما أحسبنا نعدو على الحقيقة أو نسيء إلى مناهج الاستنباط ، اذا سمينا ذلك المجمل بالمتشابه على المعنى اللغوي حيث يكون موطنه نصوص الأحكام . ويبقى ذاك المتشابه في دائرة العقيدة وأصول الدين . وهكذا يكون لدينا خفي ، ومشكل ، ومجمل يمكن أن نصطلح على تسميته أيضاً بالمتشابه ، مفيدين من المعنى اللغوي ، ومما كان عليه فريق من أعلام الحنفية كالكرخي والجصاص .

وإنا إذ نميل إلى تقسيم الحنفية - كما هو في تدرجه مع مراتب الخفاء باستثناء ذاك المتشابه — فإنما كان ذلك ؛ لأنا نرى فيه عوناً على ضبط المبهم من الألفاظ ، مما يساعد على قدر أكبر من الفهم ، والدقة في استنباط الحكم من النص بعد الاستعانة على تفسيره بما يمكن أن يفسره ويزيل غموضه وإبهامه ، حسب المرتبة التي هو فيها من الإبهام .

وأغلب الظن أن التقسيم عند الحنفية كان ثمرة معاناة لطرائق الاستنباط وتجارب من ربط الفروع بالأصول . فإذا نحن أمام طريقة تأخذ بنـــا بسهولة ويسر ، إلى حيث نعلم مواطن الإبهام ودرجة ذلك الإبهام ونعلم أي طريق نسلك لتفسير النص وإزالة الغموض ، بغية الوصول إلى المعنى المراد ، ومعرفة الحكم الذي ينطوي عليه ذلك النص من كتاب الله أو سنة رسوله صلوات الله وسلامه عليه .

من ثمرات الاختلاف في المجمل

لقد كان من ثمرات اختلاف وجهات النظر بشأن المجمل ، أن وقع الاختلاف في عدد من نصوص الأحكام ؛ هل هي داخلة في حدود الإجمال أو لا ؟ وقع ذلك بين الحنفية وغيرهم ، كما وقع بين المتكلمين بعضهم مع بعض على اختلاف المذاهب ، بل وقع في بعضها بين أرباب المذهب الواحد . ونماذج ذلك موفورة في كتب الأصول ، كما أن كتب الفروع عموماً لايعفي أصحابها أنفسهم - في الغالب - من الالماح إلى مثل هذا الخلاف ، كما يرى مثلاً في الهداية وشروحها حين يعرض حكم مسح الرأس وما هو

مقدار ذلك المسح[١] . وسنكتفي هنا بذكر القليل عنواناً لما وراءه من الكثير :

١ - فمما جرى الاختلاف في إجماله : الألفاظ التي علق التحليل والتحريم فيها بأعيان ؛ كقوله تعالى : (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ)[٢] من آية المحرمات في سورة النساء . وقوله جل وعلا : (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ)[٣] .

أ - فذهب الجمهور إلى أن هذه الألفاظ ليست من المجمل ، ووصف الشيرازي هذا القول بأنه الأصح ، وممن قال بذلك : الزيدية[٤] والإباضية[٥]. ونسبه الإمامية إلى الامام جعفر الصادق رضي الله عنه[٦] .

ب - وقال الكرخي والبصري وغيرهما : إنها مجملة .

وكانت حجة الجمهور : أن التحليل والتحريم في مثل هذا ، إذا أطلق عُقل منه التصرفات المقصودة لغة في عرف الاستعمال ، فالذي يسبق إلى الفهم من قول القائل : هذا طعام حرام ، هو تحريم أكله ، ومن قول

---

(١) انظر « الهداية» وشروحها خصوصاً « العناية » و « فتح القدير » (١٠/١).

(٢) الآية : ٢٢ .

(٣) سورة المائدة : ٣ .

(٤) راجع « منهاج الوصول إلى شرح معيار العقول » (ق ٤١ / أ) مخطوطة دار الكتب المصرية .

(٥) راجع « طلعة الشمس » للسالمي الإباضي (١٧٧/١ - ١٨٠) .

(٦) راجع « نهاية الوصول» لابن المطهر الحلي (ق ١٢٧ /أ) « التهذيب » للحلي مع شرح « منية اللبيب » للحسني (٤٩ - ٥٠) « أصول الفقه الجعفري » للأستاذ أبي زهرة (ص ١٢٠) .

القائل : هذه المرأة حرام ، هو تحريم وطئها . وتبادر الفهم عند الإطلاق دليل الحقيقة .

وعلى هذا يكون المراد من التحريم في قوله تعالى : (حُرِمَتْ عليكم أُمهاتكم) تحريمَ الوطء ؛ لان ذلك هو المطلوب الذي يعقل من تلك الاعيان ، كما يكون المراد منه في قوله سبحانه : (حُرِمَتْ عليكم الميتةُ) تحريمَ الاكل ، وما عقل المراد من لفظه لايكون مجملاً . وإلى جانب ذلك استدل صاحب « منهاج الوصول » من الزيدية باستدلال الصحابة والتابعين بها على التحريم ، ولو كانت مجملة لم يستدل بها على شيء .

واحتج القائلون بالإجمال : بأن العين لاتوصف بالتحليل ولا بالتحريم وإنما الذي يوصف بذلك : أفعالنا المتعلقة بتلك العين أو الاعيان . فالذي يحرم : هو فعل من تلك الافعال المتعلقة بالاعيان المذكورة ، والفعل غير مذكور ، وليس بعض الافعال أولى من البعض الآخر ، فافتقر إلى بيان ما يحرم منها وما لايحرم ؛ فكان الإجمال لعدم اتضاح المعنى المراد لعدم إمكان إجراء اللفظ على ظاهره .

وهذا الكلام ـ فيما نرى ـ مدفوع بما احتج به الجمهور ؛ فمن المسلم به أن التحريم لايضاف إلى الاعيان ، وقول هؤلاء : ليس إضمار بعض الاحكام أولى من بعض ، لايرد ؛ لان عرف الاستعمال عيّن المراد كما يعينه الوضع . فهذا الاستعمال حقيقة عرفية في اقتضاء إضافة التحريم إلى الفعل المطلوب من العين . وهو فيما نحن بصدده تحريم الاستمتاع بالنسبة للأمهات . وتحريم الاكل بالنسبة للميتة . وهكذا فلا إجمال ؛ لان البعض متضح متعين

بالعرف المذكور [1] .

٢ – ومما جرى الاختلاف في إجماله أيضاً قوله عليه الصلاة والسلام فيما رواه ابن عباس : « إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه [2] » وغير ذلك مما ينفي صفة ، والمراد لازم من لوازم هذا النفي .

أ – وقد ذهب الجمهور إلى أنه غير مجمل .

ب – وذهب إلى الإجمال بعض الاصوليين كأبي الحسين وأبي عبد الله البصري .

احتج الجمهور بالعرف الذي يحسب حسابه في مدلولات الخطاب ؛ فإن العرف في مثل هذا التعبير قبل ورود الشرع : يعني رفع المؤاخذة ونفي العقوبة ، فيكون المقصود ، الحكم الذي علم بعرف الاستعمال قبل الشرع

---

(١) راجع « اللمع » للشيرازي (ص ٢٨) « الإحكام » للآمدي (٣/١٤ – ١٥) ابن الحاجب مع شرح العضد (٢/٨) « روضة الناظر » لابن قدامة (٢/٤٦) « إرشاد الفحول » للشوكاني (ص ١٦٩ – ٢٧٠) « أصول الخضري » (ص ١٦٦).

(٢) هذا الحديث يروى في كثير من كتب الاصول والفقه ، بلفظ « رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه » وجاء في « اللآلىء »قول السيوطي:(لايوجد بهذا اللفظ . وأقرب ما وجد ما رواه بن عدي في « الكامل »عن أبي بكرة بلفظ« رفع الله عن هذه الأمة ثلاثاً الخطأ والنسيان والأمر يكرهون عليه » ...) وأخرج ابن ماجه عن ابن عباس يرفعه قال:« إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه» ورواه ابن حبان عنه يرفعه،وكذا الحاكم وقال : صحيح على شرط الشيخين . وانظر: « المقاصد الحسنة » للسخاوي (ص ٢٢٨ – ٢٢٩) « كشف الخفا ومزيل الالباس » للعجلوني (١/٤٣٢) .

وهو رفع الإثم ، وبذلك يكون اللفظ متضح المعنى فلا إجمال [1] .

وقد يرد على ذلك : أنه لو كان عرف الاستعمال كما ذكر النافون للاجمال ، لارتفع الضمان في الحديث لكون الضمان من جملة المؤخذات والعقوبات.

وقد أجاب الآمدي عن ذلك بجوابين :

الأول – انا لا نسلم أن الضمان – من حيث هو ضمانٌ – عقوبةٌ ، ولهذا يجب في مال الصبي والمجنون وليسا أهلا للعقوبة ، وكذلك يجب على المضطر في المخمصة إذا أكل مال غيره ، مع أن الأكل واجب عليه حفظاً لنفسه ، وكذلك يجب الضمان على من رمى إلى صف الكفار فأصاب مسلماً ، مع أنه مأمور بالرمي وهو مثاب عليه .

الثاني – وإن سلمنا أنه عقاب ، لكن غايته لزوم تخصيص عموم اللفظ الدال على نفي كل عقاب ، وذلك أسهل من القول بالإجمال [2] .

واحتج القائلون بالإجمال : بأن ظاهر اللفظ يقتضي – بوضعه لغة – وضعَ الخطأ والنسيان في نفسه ، وذلك موجود ، فيجب أن يكون المراد معنىً غيرَ مذكور ؛ فافتقر إلى البيان فكان مجملًا . ونقل ابن قدامة

---

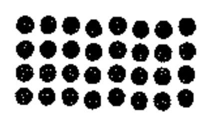
(١) راجع « اللمع » للشيرازي (ص ٤٩) « روضة الناظر » لابن قدامة (٢/٥٠ – ٥١) ابن الحاجب مع « العضد » (٢/٢٨٩) .

(٢) راجع « الإحكام » للآمدي (٣/١٨ – ٢٠) « إرشاد الفحول » للشوكاني (ص ١٧١) وانظر : « نهاية الوصول إلى علم الأصول » للمطهر« الحلي »(١٢٧ /أ) « التهذيب » مع شرح المنية (٤٩ – ٥٠) « منهاج الوصول في شرح معيار العقول » من أصول الزيدية (ق ٤١/أ) « طلعة الشمس » للسالمي الإباضي (١/١٧٩ – ١٨١) « أصول الخضري » (ص ١٦٨) .

عن أبي الخطاب من الحنابلة أنه لو أراد نفي الإثم لم يكن لهذه الأمة فيه مزية [1] .

وأنت ترى أن ما قاله هؤلاء المثبتون للإجمال ، لايقوى على رفع ما قاله الجمهور الذين برهنوا على اتضاح الدلالة من طريق عرف الاستعمال وإذا اتضحت الدلالة ، فلا مجال للقول بالإجمال .

وهكذا رأينا اختلافاً في الحكم على النصوص بالإجمال أو عدمه ، نتيجة لاختلاف الأنظار إلى المجمل ، وما يمكن أن يلحقه من بيان .



(١) انظر « روضة الناظر » لابن قدامة (٥١/٣) .

الفصل الثالث

التـــأويل

المبحث الاول

تطور معنى التأويل ومجاله

تمهيد :

يرى المتتبع لمصادر الفقه في الشريعة الإسلامية ـ أصولاً وفروعاً ـ الأثر الكبير الذي تركه التأويل في تفسير النصوص واستنباط الاحكام ، ثم في اختلاف المجتهدين في مسالك هذا الاستنباط ، وما بني عليه من رد الفروع إلى الاصول .

ولقد رأينا أن بعض الالفاظ الواضحة في دلالتها على معانيها لم يسلم من إمكان التأويل ؛ فالظاهر والنص عند الحنفية ، والظاهر عند المتكلمين ، والنص ـ على تعريف بعضهم ـ كلها واضحة في الدلالة على المعنى المراد ، ولكن وضوحها واقع ضمن حدود الاحتمال . لذلك كان لابد من العناية بإفراد التأويل في مبحث خاص ، يوضح حدوده في اللغـــة وفي عرف السلف ، واصطلاح علماء الاصول ، ويبين أثره في تفسير النصوص عند استنباط الاحكام .

المطلب الأول

التأويل في اللغة، وفي عرف السلف ومن بعدهم

أولا — التأويل في اللغة :

التأويل في اللغة هو : من آل الشيء يؤول إلى كذا ، أي رجع إليه قال أبو عبيدة معمر بن المثنى[1] : (التأويل : التفسير ، والمرجع والمصير)[2] .

وهذا ما قرره أبو جعفر الطبري حيث قال : (وأما معنى « التأويل » في كلام العرب فإنه التفسير والمرجع والمصير ..

وأصله من آل الشيء إلى كذا : إذا صار إليه : يؤول أولاً وأوّلته أنا : صيرته إليه) .

وقد قيل : إن قوله تعالى : (وأحسن تأويلا)[3] أي جزاء ، وذلك أن الجزاء هو الذي آل إليه أمر القوم وصار إليه . وقد أنشد بعض الرواة قول الأعشى :

---

(١) هو معمر بن المثنى التيمي بالولاء ، البصري ، كان إباضياً من أئمة اللغة والأدب ، ومن حفاظ الحديث . قال الجاحظ : لم يكن في الأرض أعلم بجميع العلوم منه . له نحو مائتي مؤلف منها : « مجاز القرآن » « معاني القرآن » « اعراب القرآن » « طبقات الشعراء » توفي سنة ٢٠٩ هـ .

(٢) « مجاز القرآن » (١/٨٧) طبع سنة ١٣٧٤ هـ . وانظر « لسان العرب » .

(٣) سورة النساء : ٥٩ ، الإسراء : ٣٥ .

على أنها كانت تأوّل حبهـا   تأولَ ربعي السقاب فأصحبا [1]

وفي « الصاحبي » لابن فارس [2] : التأويل آخر الأمر ، وعاقبته يقال : إلى أي شيء مآل هذا الأمر : أي مصيره وعقباه . وكذا قالوا في قوله جل ثناؤه : (وما يعلم تأويله إلا الله) أي لايعلم الآجال والمدد إلا الله لأن القوم قالوا في مدة هذه الملة ما قالوه ؛ فأعلموا أن مآل الأمر لايعلمه إلا الله جل ثناؤه ، واشتقاق الكلمة من المآل : وهو العاقبة والمصير [3] ومنه يقال : تأوّل فلان الآية الفلانية : أي نظر إلى ما يؤول إليه معناها [4] .

ثانياً — التأويل عند السلف :

ويبدو أن التأويل بالمعنى الذي كشفنا عنه في اللغة ، كان هو سبيل

---

(١) الربعي : الذي ولد في النتاج ، والسقاب : جمع سقب بفتح فسكون هو ولد الناقة ساعة وضعه إذا علم أنه ذكر ، وأصحب : ذل وانقاد وأطاع ويعني بقوله « تأول حبها » تغير حبها ومرجعه.وإنما يريد بذلك أن حبها كان صغيراً في قلبه ، فآل من الصغر إلى العظم ، فلم يزل يشب حتى أصحب فصار كبيراً مثل أمه ، انظر « الصاحبي » لابن فارس (ص ١٦٤) « تفسير الطبري » (٦/٢٠٤) .

(٢) هو أبو الحسين أحمد بن فارس القزويني أحد أئمة اللغة العربية في القرآن الرابع للهجرة . من مصنفاته « مقاييس اللغة » « أصول الفقه » « غريب إعراب القرآن » « جامع التأويل في تفسير القرآن » « الصاحبي » الذي ألفه لخزانة الصاحب بن عباد . توفي رحمه الله في الري سنة ٣٩٥ ﻫ وانظر : مقدمة الصاحبي في ترجمة المصنف .

(٣) راجع « الصاحبي » لابن فارس (ص ١٦٤) وقد روى هناك قول عبدة بن الطبيب :

وللأحبة أيام تذكرها   وللنوى قبل يوم البين تأويل

(٤) راجع مقدمة التفسير للراغب الأصفهاني (٤٠٢ - ٤٠٤) .

السلف في تحديد معناه ، وما يراد به عند أخذ الأحكام من النصوص ؛ فالقرآن نزل بلسان عربي ، وهم يفهمونه على أساليب العربية ومدلولات ألفاظها في الخطاب . قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله [1] : كان لفظ التأويل في عرف السلف ، يراد به ما أراده الله تعالى بلفظ التأويل في مثل قوله : (هل يَنظُرونَ إلا تأويلَه ، يومَ يأتي تأويلُهُ يقولُ الذينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قد جاءَتْ رُسُلُ ربِّنا بالحقِّ) [2] وقوله : (ذلك خَيرٌ وأحسنُ تأويلًا) (يا أبَتِ هذا تأويلُ رُؤْيايَ مِنْ قَبْلُ) (ويُعَلِّمُكَ مِنْ تأويل الأحاديث) (وقال الذي نَجا مِنْهُما ، وادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّة أنا أُنَبِّئُكُم بتأويله قال : لا يأتيكُما طعامٌ تُرْزَقانِه إلا نبأتُكما بتأويلِه) [3] .

ولقد يؤيد ذلك ما روي عن عائشة رضي الله عنها : « كان النبي ﷺ يكثر أن يقول في ركوعه وسجوده : سبحانك اللهم وبحمدك ، يتأول القرآن» [4] تعني أنه يفعل ذلك عملًا بقوله تعالى: (فسبح بحمد ربك واستغفره) .

ومثل ذلك ماحدث به الزهري رحمه الله قال : « قلت لعروة : مابال

---

(١) هو أبو العباس أحمد بن عبد السلام ، الإمام المجاهد ، شيخ الإسلام تقي الدين بن تيمية ، اربت آثاره على ثلاثة آلاف مجلد ، من أهم مصنفاته : « منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية » توفي في دمشق سنة ٧٢٨ . « فوات الوفيات » لابن شاكر (٧٧/١) « الأعلام » (١٤٠/١) « مقدمة منهاج السنة النبوية » (ص ٥ — ٧) لمحققه الدكتور محمد رشاد سالم .

(٢) سورة الأعراف : ٥٣ .

(٣) سورة يوسف : ١٠٠ ، ٦ ، ٤٥ ، ٣٧ وانظر : « موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول » لشيخ الإسلام ابن تيمية (١١٩/١ — ١٢٠) .

(٤) أخرجه البخاري ومسلم وأبو داوود والنسائي وابن ماجه وغيرهم .

عائشة رضي الله عنها تتم في السفر - يعني الصلاة - قال : تأولت كما تأول عثمان ، أراد بتأويل عثمان ما روى عنه أنه أتم بمكة في الحج وذلك أنه نوى الإقامة بها [1] » .

حتى من الناحية العملية ، كانوا يرون تأويل الكلام حالة كونه أمراً ونهياً هو فعلُ المأمور به نفسه ، وتركُ المنهي عنه ، قال سفيان بن عيينة : (السنة تأويل الأمر والنهي) [2] فكأنه يرى أن التأويل في الأمر والنهي هو بامتثال ما يؤول إليه الطلب فيها ، وهو ان يفعل المؤمن ما أُمر به ، وينتهي عما نهي عنه .

ثالثاً ـــ التأويل عند العلماء الأولين :

ويبدو أن العلماء الأولين لم يختلفوا في فهمهم للتأويل عن نهج السلف قبلهم ، ولنأخذ مثـــالاً لذلك صنيع الإمامين محمد بن إدريس الشافعي ومحمد بن جرير الطبري في بعض ما خلفاه لنا من آثار .

فالشافعي - أخذاً من معنى الارجاع والتصيير - سمى حمل اللفظ على معنى من المعاني التي يحتملها تأويلاً . فالتأويل في هذه الحالة إرجاع اللفظ وتصييره إلى واحد من هذه المعاني المحتملة ، ولا يكون ذلك إلا بدليل .

والاحتمال في نظر الشافعي ، واقع حين لايكون النص على الحكم من آية أو حديث واضحاً بيناً في دلالته على المعنى المراد [3] .

---

(١) راجع « النهاية » لابن الأثير (٥١/١) .

(٢) راجع « موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول » لابن تيمية (١٢٠/١) وما بعدها .

(٣) والواضح البين الدلالة: هو مايعبر عنه بالنص حيناً وبالظاهر حيناً . وقد يعبر بالمبين والمفسر وكلها فيا يبدو تحمل عنده معنى الوضوح والبيان بياناً انقطع معه الاحتمال .

وفي « الرسالة » كثير من النماذج التي تدل على استعمال الشافعي التأويل بالمعنى الذي أردناه .

١ — من ذلك ما جاء في معرض الدفاع عن التغليس بالفجر في مقابل القول بالاسفار فيه : فقد روى عن رافع بن خديج [١] أن رسول الله ﷺ قال : « أسفِروا بالفجرِ ، فإن ذلك أعظمُ للأجرِ أو أعظمُ لأجورِكم » [٢] .

كما روى بالسند أيضاً عن عروة عن عائشة قالت : « كنَّ النساءَ من المؤمنات ، يصلين مع النبي الصبح ، ثم ينصرفن ، وهن متلفعاتٌ بروطهن ما يعرفهن أحد من الغلس » .

ولقد كان من دفاع الإمام الشافعي عن مذهبه في التغليس ، تأويلٌ للتغليس في حديث عائشة ، وتأويلٌ للإسفار في حديث رافع .

أ ـ فحديث عائشة ـ كما يقول ـ أشبه بكتاب الله ؛ وذلك في قوله تعالى : (حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى [٣]) .

ومن قدّم الصلاة في أول وقتها ، كان أولى بالمحافظة عليها ممّن أخرها

---

(١) هو الصحابي رافع بن خديج بن رافع الأنصاري الأوسي الحارثي أبو عبد الله ، أو أبو خديج ، روى عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن عمه ظهير بن رافع : عرض على النبي صلى الله عليه وسلم يوم بدر فاستصغره ، وأجازه يوم أحد فخرج بها وشهد ما بعدها وقد أصابه سهم يوم أحد فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « أنا أشهد لك يوم القيامة » وانقضت جراحته زمن عبدالملك بن مروان فمات رضي الله عنه بالمدينة سنة أربع وسبعين وهو ابن ست وثمانين سنة وانظر : « الإصابة في تمييز الصحابة » لابن حجر مع « الاستيعاب » لابن عبد البر (٤٨٣/١ — ٤٨٤) .

(٢) حديث صحيح صححه الترمذي وغيره ، وانظر (ص ٢٨٢) من « الرسالة » .

(٣) سورة البقرة : ١٣٨ .

عن أول الوقت ، وقد علـّل ذلك بقوله رحمه الله : (وقد رأينا الناس فيا وجب عليهم وفيا تطوّعوا به يؤمرون بتعجيله إذا أمكن ، لما يعرض للآدميين من الأشغال والنسيان والعلل ، الذي لا تجهله العقول)[1] .

ب ـ كذلك قرر الشافعي أن خبر رافع بن خديج في الإسفار يوافق خبر عائشة من بعض الوجوه ؛ وذلك أن رسول الله لما حضّ الناس على تقديم الصلاة وأخبر بالفضل فيها ـ : احتمل أن يكون من الراغبين من يقدمها قبل الفجر الآخر فقال : « أسفروا بالفجر » يعني حتى يتبين الفجر الآخر معترضا .

حـ ـ وحين سأله من يتحدث إليه ويخالفه في مذهبه : أفيحتمل معنىً غير ذلك ؟ قال الشافعي : (نعم يحتمل ما قلتَ ، وما بين ما قلنا وقلتَ وكلّ معنى يقع عليه اسم الإسفار) .

د ـ وإذا قال السائل : فما جعل معنا كم أولى من معنانا ؟ قال الشافعي : (بما وصفت من التأويل وبأن النبي قال : « هما فجران ، فأما الذي كأنه ذنب السيرحان[2] فلا يُحِلّ شيئاً ، ولا يحرمه ، وأمّا الفجر المعترض : فيحل الصلاة ويحرم الطعام » يعني : على من أراد الصيام[3]) .

وهكذا كان من استدلال الشافعي على تقديم حديث عائشة في التغليس تأويل حديث رافع ، : وذلك بالحمل على معنى من المعاني المحتملة في مراد النبي ﷺ بالإسفار ، بعد أن أوّل حديث عائشه بأنه أشبه بكتاب الله .

---

(١) « الرسالة » (ص ٢٨٩) .

(٢) السِيرحان: بكسر السين المهملة وسكون الراء : الذئب ، وقيل : الأسد .

(٣) « الرسالة » (ص ٢٨٢ — ٢٩١) .

٢ - وفي « الرسالة » أيضاً سمى الشافعي الذهاب إلى أحد المعنيين في اللفظ المحتمل تأولاً ؛ ففي دفاعه عن حجية خبر الواحد والعمل به أبان أنه يجوز ترك الخبر ، إذا كان الحديث محتملا معنيين فيتأوّل العالم ، فيذهب إلى أحدهما دون الآخر [١] .

٣ - وفي باب الاختلاف وبيان المحرم منه لم يعتبر الشافعي التأول عند الاحتمال : من الاختلاف المحرم ؛ فقد ذكر أن كل ما أقام الله به الحجة في كتابه ، أو على لسان نبيه منصوصا بيِّناً : لم يحل الاختلاف فيه لمن علمه .

وما كان من ذلك يحتمل التأويل ويدرك قياساً ، فذهب المتأول أو القايس إلى معنى يحتمله الخبر أو القياس - وإن خالفه فيه غيره - لم أقل إنه يضيّق عليه ضيقَ الخلاف في المنصوص [٢] .

والطبري — وهو إمام المفسرين — يسمي تفسيره « جامع البيان عن تأويل آي القرآن » وفي مقدمة التفسير ، وفي ثنايا متن الكتاب ما يؤيد ذلك ويؤكده .

فقد جاء في المقدمة أن تأويل جميع القرآن على ثلاثة أوجه .

أحدها : مالاسبيل إلى الوصول إليه ، وهو الذي استأثر الله بعلمه . وحجب علمه عن جميع خلقه .

الثاني : ماخصّ الله بعلم تأويله نبيه ﷺ ؛ وذلك تأويل جميع ما فيه من وجوه أمره — واجبه وندبه وإرشاده — ، وصنوفَ نهيه ووظائف

(١) راجع « الرسالة » (ص ٤٥٨ — ٤٥٩) .

(٢) « الرسالة » (ص ٥٦٠) .

حقوقه وحدوده ، ومبالـغ فرائضه ومقادير اللازم بعض خلقـه لبعض ، وما أشبه ذلك من أحـكام آيه التي لم يدرك علمها إلا ببيان رسول الله ﷺ لأمته .

وهذا وجه لايجوز لأحد القول فيه إلا ببيان رسول الله ﷺ تأويله : بنص منه عليه ، أو بدلالة قد نصبها دالة أمته على تأويله .

الثالث منها ـ ما يعلم تأويله كل ذي علم باللسان الذي نزل به القرآن. وذلك إقامة أعرابه ، ومعرفة المسميات بأسمائها اللازمة غير المشترك فيها . والموصوفات بصفاتها الخاصـة دون سواها فإن ذلك لايجهله أحد من أهل اللسان ، دون الواجب من أحكامها التي خص الله بعلمها نبيه ﷺ فلايدرك علمه إلا ببيانه دون ما استأثر الله بعلمه دون خلقه (١) .

أما في ثنايا الكتاب : فهو يسير وفق العنوان الذي وضعه لمؤلفه حيث عنى بالتأويل التفسير فتراه يقول عند تفسير الآية : القول في تأويل قوله جل ثناؤه ... كذا ... وهكذا .

وعلى سبيل المثال جاء في تفسيره لسورة البقرة : القول في تأويل قوله جل ثناؤه (وما يضل به إلا الفاسقين) (٢) .

قال الطبري : (تأويل ذلك) ـ ثم روى بالسند عن ابن عباس

---

(١) راجع « مقدمة التفسير » (١/٧٤ ـ ٩٢) هذا وأحق المفسرين ـ في نظر أبي جعفر ـ باصابة الحق في تأويل القرآن الذي الى علم تأويله للعبادالسبيل: أوضحهم حجة فيما تأول وفسر ، أيا كان ذلك المتأول والمفسر ، بعد أن لايكون خارجاً تأويله وتفسيره ما تأول وفسر ذلك عن أقوال السلف من الأئمة والخلف من التابعين وعلماء الأمة .

(٢) سورة البقرة : ٢٦ .

ومرةً عن ابن مسعود وعن ناس من أصحاب النبي ﷺ (وما يضل به إلا الفاسقين) هم المنافقون . ثم جاء بروايات أخرى واختار ما أراده منها في معنى الآية بالحجة والدليل [1] .

وفي آية المحرمات من سورة النساء عند قوله تعالى : (وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن) [2] بيّن أبو جعفر اختلاف أهل التأويل في معنى الآية حيث قال بعضهم : معنى (الدخول) في هذا الموضع : الجماع ، وروى ذلك عن ابن عباس بالسند . ثم روى عن عطاء أن (الدخول) في هذا الموضع : هو التجريد .

وأنت ترى أن كلا المعنيين محتمل للفظ (الدخول) في هذا الموضع . وكان أولى القولين عند الطبري بالصواب في تأويل ذلك قول ابن عباس من أن معنى (الدخول) الجماع والنكاح . واستدل على حمل اللفظ على هذا المعنى دون غيره : بأن هذا اللفظ لايخلو معناه من أحد أمرين : إما أن يكون على الظاهر المتعارف من معـاني الدخول في الناس وهو الوصول إليها بالخلوة بها – أو يكون بمعنى الجماع . وفي إجماع الجميع على أن خلوة الرجل بامرأته ، لايحرم عليه ابنتها إذا طلقها قبل مسيسها ومباشرتها ، أو قبل النظر إلى فرجها بالشهوة : ما يدل على أن معنى ذلك هو الوصول إليها بالجماع [3] .

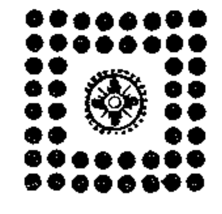
---

(١) انظر « التفسير » (٤٠٩/١) .

(٢) سورة النساء : ٢٣ .

(٣) راجع « التفسير » (١٤٧/٨ – ١٤٨) .

وهكذا يتضح من الأمثلة التي سقناها من آثار السلف والعلماء الأولين أنهم – كما أسلفنا – كانوا يستعملون التأويل في ضوء معناه اللغوي ؛ فإما تفسير وكشف لمعنى اللفظ ، أو حمله على معنى من معاني يحتملها . وكلا الطريقين ذات نسب إلى المعنى الأول الذي هو الكشف والتفسير ، والرجوع والمصير ، على ما ذكره الأولون في إيضاح معنى التأويل واشتقاقه في اللغة ، ومن أين كان نسب الاشتقاق .



المطلبُ الثاني

التأويل في الاصطلاح

وبعد الذي عرضنا من مفهوم التأويل في اللغة ، واستعمال السلف والعلماء الأولين من بعدهم ، يحسن أن نقرر أنه : في أعقـاب دخول أصول الفقه في طور القواعد المحدّدة بعد رسالة الإمام الشافعي التي رسمت معـالم الأصول ، أصبح للتأويل عند الأصوليين معنىً هو أكثر تحديداً من ذي قبل ، وإن كان بينه وبين المعنى الأول صلة قربى . فلقد أخذ التأويل في الاصطلاح عند الأصوليين معنىً يتسق مع وجهتهم في استنباط الأحكام والانصراف عن معنىً إلى معنىً آخر عندمـا يتوفر الدليل على ذلك ؛ فكان عمدة ما قالوه في هذا : أن التأويل : (صرفُ اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى مرجوح يحتمله ، لدليل دل على ذلك) وهـذا الصرف لا يقوم على القطع ، بل يسير في ساحة الظن ؛ ولذلك فرقوا بينه وبين التفسير في الاصطلاح : بأن التفسير تبيين المراد من الكلام على سبيل القطع . أما التأويل : فإنه تبيين المراد من الكلام على سبيل الظن ، ولهذا يحرم التفسير بالرأي دون التأويل [1] .

---

(١) راجع « التلويح » مع « التوضيح » (١/١٢٥) وانظر للتفسير بالرأي : « مقدمة تفسير الطبري » (١/٧٧ — ٨٠) .

ماهية التأويل عند إمام الحرمين :

وقد عرّف إمام الحرمين التأويل بأنه : (رد الظاهر إلى ما إليه مآله في دعوى المؤول ، وإنما يستعمل إذا علق بما يتلقى من الألفاظ منطوقاً أو مفهوماً)[1] .

ماهيته عند الغزالي :

وعرّفه الغزالي في « المستصفى » بقوله : (التأويل عبـــارة عن احتمال يعضده دليل ، يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر)[2] .

بين الغزالي والآمدي :

واعتبر الآمدي – ومن بعده ابن الحاجب – تعريف الغزالي غير صحيح ، لأمور ثلاثة :

أما أولاً : فلأن التأويل : ليس هو الاحتمال نفسه الذي حمل عليه اللفظ ، بل هو حمل اللفظ عليه نفسه ، وفرقٌ بين الأمرين .

وأما ثانياً : فلأن التعريف غير جامع ؛ فإنه يخرج منه التأويل الذي يكون بصرف اللفظ عما هو ظاهر فيه إلى غيره بدليل قاطع ، غير ظني ، حيث قال الغزالي : (يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر) .

وأما ثالثاً : فلأن في التعريف أخذاً في حد التأويل من حيث هو تأويل ، وهو أعم من التأويل بدليل ، ولهذا يقال : تأويل من غير دليل ،

---

(١) « البرهان » (لوحة / ١٤٠) .

(٢) راجع « المستصفى » (٣٧٨/١) .

فتعريف التأويل على وجه يتوفر معه الاعتضاد بالدليل ، لا يكون تعريفاً للتأويل المطلق . اللهم إلا أن يقال : إنما أراد الغزالي تعريف التأويل الصحيح دون غيره .

قال الآمدي : (والحق في ذلك أن يقال : أما التأويل من حيث هو تأويل مع قطع النظر عن الصحة والبطلان : فهو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر ، مع احتماله له .

وأما التأويل المقبول الصحيح فهو : حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتماله ، بدليل يعضده)[1] .

وبمثل ذلك عرّفه ابن الحاجب فقال : (هو حمل الظاهر على المحتمل المرجوح بدليل يصيره راجحاً)[2] .

موقفنا من نقد الآمدي :

ولقد يكون في كلام الآمدي رحمه الله ما يدعو إلى الأخذ والرد .

أما في الأمر الأول : فنحن نوافقه على ما ذهب إليه ؛ إذ جعلُ الغزالي التأويل هو الاحتمال الذي حمل عليه اللفظ ، غير مستقيم ؛ لأن التأويل حمل اللفظ عليه نفسه ، والاحتمال شرط له ، إذ لا يصح حمل اللفظ على ما لا يحتمله . والفرق واضح بينهما .

ولكنا نخالفه في الأمر الثاني ؛ إذ أن الدليل الذي يصير إليه المعنى المرجوح ، أغلبَ على الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر ، لاينافي أن يكون التأويل سليما ، فيما إذا كان الدليل قاطعاً ، بل هو داخل في

(١) راجع « الإحكام في أصول الأحكام » للآمدي (٣/٧٣ — ٧٤) .

(٢) راجع « مختصر المنتهى » لابن الحاجب مع « شرح العضد » (٢/٣٠٣) .

التعريف من طريق الأولى ، ولكنها ملاحقة الآمدي للغزالي في كل تعريف وفي كل كلمة ... رحمهما الله .

أما عن الأمر الثالث : فأعتقد أن من الطبيعي أن يكون الغزالي قد قصد تعريف التأويل الصحيح ، وسياق كلامه يدل على ذلك .

ولقد كان من الممكن للآمدي أن يعتبر كلام الغزالي مراداً به التأويل الصحيح ، ثم ينقد التعريف على هذا الأساس ، ولا يعتبر هذه النقطة أحدى أمور ثلاثة ، بنى عليها الحكم بعدم صحة التعريف .

وفي اعتقادنا أن منهج بحث التأويل ؛ في تعريفه لغةً ، ثم اصطلاحاً ، ثم التعرض بعد ذلك إلى وضع الموازين للحكم عليه صحة أو فساداً . قرباً أو بعداً ، كافٍ لاعتبار أن التأويل المقصود في الاصطلاح إنما هو التأويل الصحيح . وإذا كان صنيع البعض انهم يجنحون - كما فعل الآمدي - إلى تعريفه من وجه الاصطلاح ، دون نظر إلى صحة أو فساد ، ويضيفون عنصر الدليل ، إذا أرادوا تعريف التأويل المقبول ؛ فذلك في نظرنا هو الطريق الأسلم .

ابن قدامة وتعريف الغزالي

هذا : وقد تفادى ابن قدامة المقدسي بعض ما أخذ على الغزالي في تعريفه للتأويل فقال : (التأويل صرف اللفظ عن الاحتمال الظاهر إلى احتمال مرجوح به لاعتضاده بدليل ، يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر) .

فقد خالف الغزالي – مع اتباعه له في كثير من الأحيان – في جعل التأويل هو الاحتمال نفسه ، ولكنه وافقه في غلبة الظن ، وكونه

عرف التأويل الصحيح ، والآمدي وابن الحاجب أرادا من الغزالي أن يعرف التأويل من حيث هو تأويل ، وإذا أراد الصحيح كان عليه التقييد باعتضاد الاحتمال بالدليل .

واذا كنا قـــد اختلفنا مع الآمدي وابن الحاجب في بعض نقدهم لتعريف الغزالي ، فإنا نرى أن ما جنح إليه ابن قدامة هو الأقرب إلى الذي نريد .

الزيدية والتأويل :

عرّف احمد المرتضى صاحب « منهاج الوصول » من الزيدية التأويل في الاصطلاح بأنه : (صرف اللفظ عن حقيقته إلى مجازه ، لقرينه اقتضت ذلك الصرف) : أو (قصر اللفظ على بعض مدلوله لقرينة اقتضته) .

وأوضح ذلك بأن قوله ﷺ « ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة »[1] قرينـة اقتضت قصر العموم في قوله عليـه السلام : « فيما سقت السماء العشر[2] » على بعض مدلوله[3] .

ويلاحظ أن هذا التعريف ، لا يخرج في جملته عن تعريف الآمدي وابن الحاجب مع شيء من التفصيل . كما أن صاحب « منهاج الوصول » قد تابـع الآمدي وابن الحاجب في نقدهما تعريف الغزالي .

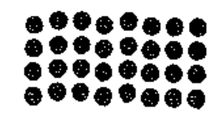
---

(١) انظر ما سبق (ص٢٨٧) .

(٢) من حديث ابن عمر الذي أخرجه أحمد وأصحاب الكتب الستة إلا مسلماً ، وانظر « منتقى الأخبار » مع « نيل الأوطار » (١٤٩/٤ – ١٥٢) .

(٣) راجع « منهاج الوصول إلى شرح معيار العقول »(ق/٤٨ – ٤٩)مخطوطة دار الكتب المصرية .

ولقد أتى صاحب « منهاج الوصول » على ذكر تعريف ابن الحاجب للتأويل في الاصطلاح ، وهو : حمل الظاهر على المحتمل المرجوح بدليل يصيره راجحاً وقال : (وهو في معنى ماذكرناه ، خلا أن حدّنا أرجح لكشفه عن الماهية)[1] . **والذي نراه** أن الأمر في التعريفين لا يحتمل هذه الارجحية لتعريف الزيدية . فالخطب سهل ، وتعريف ابن الحاجب صورة لأثر الضوابط المنطقية التي فرضت نفسها على علم اصول الفقه في تلك الأيام . ومحاولة المرتضى تفضيل تعريف الزيدية بأنه كشف عن الماهية ، في حين أن تعريف ابن الحاجب لم يكشف عن ذلك ، ظلّ لذلك الأثر المنطقي الجدلي .



---

(١) راجع المصدر السابق (ق/٤٩) .

المطلب الثالث

مجال التأويل

لعل من المفيد - ونحن في معرض التعرف على مجال التأويل - أن نعرض للنقطتين الأساسيتين في هذا المضمار وهما : ان العمل بالظاهر هو الأصل ، ثم الكشف عن الذي يدخله التأويل .

أولاً - العمل بالظاهر هو الأصل

من المتفق عليه عند جمهور الأمة أن الأصل في أخذ الأحكام من النصوص عدم التأويل ، وأن العمل بالمعنى الظاهر من النص واجب ، ولا يسوغ العدول عن الظاهر إلا بدليل يقتضي هذا العدول ؛ فالعام على عمومه حتى يرد ما يخصصه ، والمطلق على إطلاقه حتى يرد ما يقيده ، وكذلك : الأمر على مدلوله في الوجوب حتى يقوم الدليل على صرفه عن الوجوب إلى غيره ، فالظاهر الذي تعرفه العرب من مخاطباتها والذي يبدو للباحث لأول وهلة معنى لألفاظ النص لا يعدل عنه إلى الباطن - وهو الذي يدرك من طريق البحث والتنقيب - إلا بدليل ؛ وذلك ما قرره الأئمة وأوضحه العلماء الأثبات .

قال الامام الشافعي في معرض حديثه عن نهي رسول الله ﷺ عن الصلاة في بعض الأوقات[1] واحتمال الكلام اكثر من معنى : (وهكذا غير هذا من حديث رسول الله ﷺ ، هو على الظاهر من العام ، حتى تأتي الدلالة عنه كما وصفت ، أو باجماع المسلمين : انه على باطن دون ظاهر[2] ، وخاص دون عام ، فيجعلونه بما جاءت عليه الدلالة ، ويطيعونه في الأمرين جميعاً)[3] واكّد ذلك في موطن آخر فقال : (كل كلام كان عاماً ظاهراً في سنة رسول الله ، فهو على ظهوره وعمومه ، حتى يعلم حديث ثابت عن رسول الله - بأبي هو وأمي - يدل على أنه إنما أُريد في الجملة العامة في الظاهر ، بعض الجملة دون بعض ، كما وصفت من هذا ، وما كان في مثل معناه)[4]

---

(١) وذلك فيما رواه مالك عن زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار عن عبد الله أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «إن الشمس تطلع ومعها قرن الشيطان، فإذا ارتفعت فارقها ثم إذا استوت قارنها ، فإذا زالت فارقها ، ثم إذا دنت للغروب قارنها ، فإذا غربت فارقها . ونهى رسول الله عن الصلاة في تلك الساعات » انظر « الرسالة » ٣٢٠) والحديث رواه الشافعي عن مالك أيضاً في « اختلاف الحديث » (ص/١٢٥ — ١٢٦) وفي « الأم » (١/١٣٠) .

(٢) (الظاهر) في كلام الشافعي والطبري وغيرهما - كما يبدو في عدة مواطن - يراد به : ما تعرفه العرب من كلامها في مخاطباتها ، أما (الباطن): فهو ما يدركه العلماء من طريق الفقه والاستنباط ، وليس (الباطن) الذي يتسلح به أهل الضلالة والأهواء عند تفسيرهم النصوص ، فيؤولون تلك التأويلات الباطلة التي لايصلها بالعربية نسب ، ولاتتفق مع مفهومات الشريعة في قليل ولا كثير .

(٣) « الرسالة » (ص ٣٢٢) .

(٤) المصدر السابق (ص ٣٤١) .

وبالواضح من البيان اتجه الشافعي الى تقرير هـــذا الأصل في كتابه « اختلاف الحديث »[1] .

فالقرآن عربي والأحكام فيه على ظاهرها وعمومها ؛ ليس لأحد أن يحيل منها ظاهراً إلى باطن ، ولا عاماً الى خاص إلا بدلالة من كتاب الله ، فإن لم تكن ، فسنة رسول الله تدل على أنه خاص دون عام ، أو باطن دون ظاهر أو اجماع من عامة العلماء الذين لا يجهلون كلهم كتاباً ولا سنة ، وهكذا السنة .

ويرى الشافعي أن الوقوف عند الظاهر ، وعـدم الجنوح إلى الباطن والتأويل إلا بدليل ، فيه العصمة عن الضياع في تعـدد المعاني المحتملة ، وانعدام الحجة لأحد على أحد .

كما يرى الامام ابن ادريس ، أنه لو جاز في الحديث أن يحال شيء منه عن ظاهره إلى معنى باطن يحتمله ، كان أكثر الحديث يحتمل عدداً من المعاني ، ولا يكون لأحد ذهب إلى معنى منها حجة على أحد ذهب إلى معنى غيره ، ولكن الحق فيها واحد ؛ لأنها على ظاهرها وعمومها ، إلا بدلالة عن رسول الله ﷺ ، أو قول عامة أهل العلم بأنها على خاص دون عام ، وباطن دون ظاهر ، إذا كانت إذا صرفت إليه عن ظاهرها محتملة للدخول في معناه[2] .

أما أبو جعفر الطبري : فتفسيره الجامع يفيض بما يؤكد هذا المعنى ، فهو

---

(١) انظر « اختلاف الحديث » بهامش الجزء السابع من « الأم » (ص ٢٧-٢٨) .
(٢) راجع المصدر السابق (ص ٢٧ — ٢٨) .

كثيراً ما يقول: (وغير جائز ترك الظاهر المفهوم إلى باطن لا دلالة على صحته)[1].

وفي موطن من المواطن عند تأويل قوله تعالى: (وإذا قَضَى أمْراً فإنّما يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ) يذكر أن الأولى بالصواب أن يقال: (هو عام في كل ما قضاه الله وبرأه، لأن ظاهر ذلك ظاهر عموم. وغير جائز احالة الظاهر إلى الباطن من التأويل بغير برهان)[2].

والخطابي[3] من رجال المائة الرابعة للهجرة أوضح هذا الأمر في كتابه « معالم السنن » شرح سنن أبي داوود أكثر من مرة. فعند ذكره لما رواه أبو داوود عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: قال رسول الله ﷺ « من أحدث في أمرنا ما ليس منه فهو رد ».

قال أبو سليمان: (في هذا بيان أن كل شيء نهى عنه ﷺ من عقد نكاح وعقد بيع وغيرهما من العقود فانه منقوض مردود؛ لأن قوله: « فهو رد » يوجب ظاهره افساده - يعني الأمر المحدث - وابطاله إلا أن يقوم

---

(١) انظر « تفسير الطبري » (٢/١٥) وراجع (١/٧٢) التعليق رقم ٢ لأستاذنا محمود محمد شاكر.

(٢) راجع « تفسير الطبري » (٢/٥٤٦).

(٣) هو حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب البستي أبو سليمان من نسل زيد بن الخطاب أخي عمر بن الخطاب فقيه محدث من أئمة الشافعية في القرن الرابع الهجري، بين العلماء خلاف حول حقيقة اسمه هل هو « حمد » بسكون الميم أو « احمد » قال رحمه الله: اسمي « حمد » وكتبها الناس « أحمد » فتركته. من مصنفاته « معالم السنن » شرح علمي رائع لـ « سنن أبي داوود » بطريقة الاختيار « شرح البخاري » و « إصلاح غلط المحدثين » و« غريب الحديث » وغير ذلك، وله شعر أورد منه الثعالبي في « يتيمة الدهر » نتفاً جيدة توفي رحمه الله سنة ٣٨٨ هـ.

الدليل على أن المراد بـه غير الظاهر ، فيترك الكلام عليه لقيام الدليل فيه . والله أعلم)[1]

وعندما روى أبو داوود عن عبد الله بن مسعود عن النبي ﷺ أنه قال : « ألا هلك المتنطّعون ثلاث مرات » قال الشيخ : (المتنطّع : المتعمق في الشيء المتكلف للبحث عنه على مذاهب أهل الكلام الداخلين فيما لا يعنيهم الخائضين فيما لاتبلغه عقولهم . فيه دليل على أن الحكم بظاهر الكلام ، وأنه لا يترك الظاهر الى غير ما كان له مساغ وأمكن فيه استعماله)[2] .

ثانياً ـــ ما الذي يدخله التأويل ؟

يرى الباحث أن ما يمكن أن يدخله التأويل قسمان :

القسم الأول ـ أغلب نصوص الأحكام التكليفية ؛ لأن عوامل الاحتمال موفورة . ولا ضرر في دلك ما توفر للفقيه دين يعصمه ، واستقامة تبعده عن الوقوع في مزالق الهوى ، وتنأى به عن الانحراف ، إلى جـانب ما يلزم توفره من المعرفة بالعربية وطرائق الخطاب في الكتاب والسنة ومناهج العلماء في ذلك ، حين يراد له أن يحمل مسؤولية استنباط الأحكام من كتاب الله وسنة رسوله صلوات الله عليه المبين عن الله ما أراد .

وقد علمنا من قريب ، أنه حتى بعض أقسام الواضح عند الحنفيـــة والمتكلمين تحتمل التأويل ...

---

(١) انظر « معالم السنن » للخطابي (٤/٢٩٩) .

(٢) المصدر السابق (٢/٣٠٠) وانظر لابن القيم في « اعـلام الموقعين » (١٣/١١٩–١٢٢) كلاماً ضافياً ونقولاً عن الشافعي حول هذه النقطة من أن الواجب حمل الكلام على ظاهره الذي هو ظاهره وهو الذي يقصد من اللفظ عند التخاطب ، ولايتم الفهم والتفهيم إلا بذلك .

القسم الثاني – أصول الدين : كالعقائد وصفات الباري عز وجل ، وفواتح السور ... الخ على رأي البعض .

وقد أطال العلماء في ذلك ، وكان المجال متسعاً لبيان الآراء والمذاهب عند قوله تعالى في سورة آل عمران : (وما يَعْلَمُ تأويلَهُ إلا اللهُ والرَّاسِخُونَ في العِلْمِ يَقُولونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنا ، وَمَا يذَّكَّرُ إلا أُولُوا الألْبابِ) واصطراعُ المذاهب بالنسبة إلى السلف والخلف معروف في مظانه من كتب التفسير والحديث وأصول الدين ، وليس مما يدخل في موضوعنا تفصيلها الآن [1] كما أشرنا في مبحث

---

(١) ذكر الشوكاني في« إرشاد الفحول » خلاصة وافية لهذه المذاهب فبين أن العلماء اختلفوا على ثلاثة مذاهب .

الأول : أن لايدخل التأويل فيها ؛ بل تجرى على ظاهرها ولايؤول شيء منها .وهذا قول المشبهة .

الثاني : أن لها تأويلاً، ولكنا نمسك عنه مع تنزيه اعتقادنا عن التشبيه والتعطيل لقوله تعالى: (وما يعلم تأويله إلا الله) . قال ابن برهان : وهذا قول السلف .

الثالث : أنها مؤولة . قال ابن برهان : والأول من هذه المذاهب باطل . والآخران منقولان عن الصحابة ، ونقل المذهب الثالث عن علي وابن مسعود وابن عباس وأم سلمة.

ونقل الشوكاني عن إمام الحرمين والغزالي والرازي ما يفيد عودتهم إلى مذهب السلف فقال :(وهؤلاء الثلاثة هم الذين وسعوا دائرة التأويل وطولوا ذيوله قد رجعوا آخراً إلى مذهب السلف. وحكى الزركشي عن ابن دقيق العيد أنه قال : ونقول في الألفاظ المشكلة أنها صحة وصدق – وعلى الوجه الذي أراده الله . ومن أوّل شيئاً منها فإن كان تأويله قريباً على ما يقتضيه لسان العرب ، وتفهمه في مخاطباتها ، لم ننكر عليه ولم نبدّعه . وإن كان تأويله بعيداً توقفنا عنه واستبعدناه ،ورجعنا إلى القاعدة في الايمان بمعناه مع التنزيه) . =

المتشابه [1] .

هذا ونحب أن نبادر إلى القول ، بأن أنواعاً كثيرة من التأويل تجري في ميدان الاستنباط : منها حمل الحقيقة على المجاز ، وحمل المشترك على أحد معنييه أو معانيه ، وحمل المطلق على المقيد [2] . وحمل العام على الخاص وحمل الأمر على غير الوجوب والنهي على غير التحريم إلى غير ذلك مما يأتي في موطنه من البحث .

ومما ذكره صاحب « مفتاح الوصول » [3] من التأويل : الإضمار . وقد مثّل له باحتجاج القائلين بجواز عبور المسجد للجنب بقوله تعالى : (يا أيُّها الذينَ آمَنُوا لا تَقرَبُوا الصَّلاةَ وأَنْتُمْ سُكَارَى حَتى تَعلَمُوا ما تَقُولونَ وَلا جُنُباً إلّا عابِري سَبيلٍ حَتى تَغْتَسِلُوا ..) الآية [4] . إذ أضمر أصحاب هذا القول محذوفاً مقدراً وهو (موضع الصلاة) فكان تأويل قوله تعالى : (لاتقربوا الصلاة) لاتقربوا موضع الصلاة .

= « إرشاد الفحول » للشوكاني (ص : ١٧٦ - ١٧٧) وانظر « البحر المحيط » للزركشي مخطوطة دار الكتب المصرية و « مقدمة تفسير الطبري » (١/٧٥ - ٩٣) و « اعلام الموقعين » لابن القيم (٤/١٤٥ - ٢٥٣) .

(١) انظر ما سبق (ص ٣١٢) .

(٢) المطلق : لفظ خاص منتشر في أفراده ، لم يقيد بقيد لفظي يقلل شيوعه . والمقيد : لفظ خاص قيد بقيد لفظي قلل من شيوعه .

(٣) هو محمد بن أحمد الحسني أبو عبد الله ، المشهور بالشريف التلمساني من المالكية ، كان على براعة في علوم الشريعة وعدد غيرها من العلوم ، من العلماء الذين تخرجوا على يديه أبو إسحاق الشاطبي وابن خلدون ، من مصنفاته « مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول » توفي رحمه الله سنة ٧٧١ .

(٤) سورة النساء : ٤٣ .

والذي ساعدهم على هذا التأويل : أنه لما استثني من النهي عابرو السبيل ، دل ذلك على أن المراد موضعُ الصلاة ، وهو المسجد ، لا الصلاة نفسها ، وتقييد جواز العبور بالسفر ؛ بأن يراد بعابري السبيل : المسافرون لا دليل عليه ، والعبور إنما يكون في المسافات القصيرة .

والقول بجواز العبور في المسجد : ذهب إليه ابن مسعود ، وابن عباس والشافعي ، وأصحابه رحمهم الله .

وقد وهم التلمساني فجعل تطبيق المثال منوطاً بمذهب مالك رحمه الله ، مع أن مذهب مالك وأصحابه منع دخول المسجـــد باطلاق ؛ وحجتهم ما رواه أبو داود بالسند عن أم سلمة رضي الله عنها أن النبي ﷺ قال : « لا أحل المسجد لحائض ولا جنب » ومثله ما رواه ابن ماجه عن أم سلمة أيضاً وإن كان في الحديث قيل وقال من ناحية السند (١) .

---

(١) راجـع « منتقى الأخبار » مـع « نيل الأوطار » (١/٢٤٩ - ٢٥٠) « مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول » للتلمساني (ص ٥٧) .

هذا : وقد عرض ابن رشد لمسألة التأويل في الآية في كتابه « بداية المجتهد » فبعد أن بين أن للعلماء من دخول المسجد للجنب ثلاثة أقوال هي : منع ذلك باطلاق وهو مذهب مالك وأصحابه . منـع ذلك إلا لعابر فيه لا مقيم وهو مذهب الشافعي وآخرين . إباحة ذلك للجميع وهو - فيما يحسب ابن رشد - مذهب قوم منهم داود وأصحابه قال بعد ذلك: (وسبب اختلاف الشافعي وأهل الظاهر هو تردد قوله تبارك وتعالى « يا أيها الذين آمنوا لاتقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ولا جنباً ولا عابري سبيل » الآية بين أن يكون في الآية مجاز حتى يكون هنالك محذوف مقدر وهو موضـــع الصلاة ، ويكـون عابرو السبيل استثناء من النهي عن قرب موضع الصلاة ، وبين أن لا يكون هناك محذوف أصلاً ، وتكون الآية على حقيقتها ، ويكون عابر السبيل هو المسافر الذي عدم الماء وهو جنب ، فمن رأى أن في الآية محذوفاً أجاز المرور للجنب في المسجد) .

قال ابن رشد :(وأما من منع العبور في المسجد فلا أعلم له دليلاً إلا ظاهر ما روي عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال : « لا أحل المسجد لجنب ، ولا حائض » وهو حديث غير ثابت عند أهل الحديث) انظر : « بداية المجتهد » لابن رشد (١/٤٨) .

المبحث الثاني

شروط التأويل وأنواعه

المطلب الأول

شروط التأويل

وهكذا يقرر أئمة الشرع أن الأصل عدم التأويل ، وأن التأويل خلاف الأصل ، ولا يعدل عن الأصل إلى خلافه إلا بدليل .

وعلى هدي هذا الأصل ، وحفاظاً على نصوص الشريعة من نزعات الهوى ، وضع الأئمة شروطاً دلهم عليها الاستقراء وما تمليه روح الشريعة والحفاظ على سلامة الخطاب كما يدركه أهل اللسان وأئمة الاستنباط ؛ فهذه الشروط لايعتبر التأويل صحيحاً مقبولاً إلا بتوفرها . فما استوفى شروطه فهو المقبول ، وإلا فهو الفاسد المردود . ومن أهم هذه الشروط مايلي :

---

(١) إذا كنا نثبت هنا شروط التأويل من حيث هو ؛ إنه لابد لمن يقوم بهذه المهمة أن يكون أهلاً للتأويل لأن التأويل نوع من أنواع الاجتهاد . وقد أفاض العلماء في ذكر الشروط التي يجب أن تتوفر للمجتهد سواء أكان مجتهداً مطلقاً يفتي في جميع الأحكام أم كان مجتهداً في حكم أو أحكام خاصة . راجع «الموافقات» للشاطبي(٤/١٠٥ – ١١٨) « المدخل إلى مذهب الامام أحمد بن حنبل » لعبد القادر بدران (ص ١٨٣ – ١٨٦) . وانظر « المدخل للفقه الاسلامي » لأستاذنا محمد سلام مدكور (ص ٢٨٦ – ٢٩١) « أصول الفقه » للأستاذ البرديسي (ص ٤٦٧ – ٤٧٢) .

١ ـ أن يكون المعنى الذي أوّل إليه اللفظ من المعاني التي يحتملها اللفظ نفسه ، ويدل عليها بطريق من طرق الدلالة ، بمنطوقه أو مفهومه على ما سنبينة فيما بعد . ويكون في الوقت نفسه موافقاً لوضع اللغة ـ ولو على سبيل المجاز ـ أو عرف الاستعمال أو عادة صاحب الشرع .. وذلك بالاضافة الى كون اللفظ ظاهراً فيما عرف عنه ، وهذا يشمل ـ كما قدمنا ـ الظاهر والنص عند الحنفية ، والظاهر عند غيرهم .

فالعام اذا صرف عن العموم وأريد بـه بعض أفراده بدليل ، فهو تأويل صحيح : لأن العام يحتمل الخصوص ، وحين يراد به بعض أفراده فقـد أوّل الى معنى يحتمله . والمطلق اذا صرف عن الشيوع وحمل على المقيد بدليل فهو تأويل صحيح ؛ لأن المطلق يحتمل التقييد ، وحين حمل على المقيد فقد أوّل الى معنى يحتمله . كذلك الحقيقة اذا صرفت الى المجاز بقرينة مقبولة ، فهو تأويل صحيح ؛ لأنـــه صرف اللفظ الى معنى يحتمله بدليل .

ومن ذلك في أحكام الفقه : صرف الشاة عن ذاتها الى قيمتها نظراً الى غرض الشارع ، أو ما يمكن أن يسمى حكمة التشريـع : فهو تأويل صحيح ، وان كان الحكم على قربه أو بعده ، من المختلف فيه كما سيأتي .

ومثل ذلك : لو صرف البيع عن معناه الحقيقي الى الهبة ، لقيام الدليل على أنه تمليك بالمجان فهو تأويل صحيح ؛ لأنـه صرف اللفظ عن معناه الظاهر الى معنى يحتمله .

أما إذا كان المعنى الذي صرف اليه اللفظ : من المعاني التي لا يحتملها اللفظ نفسه ، ولا يدل عليها بوجه من وجوه الدلالة ، فلا يكون التأويل

صحيحاً مقبولاً ؛ فلو أريد بالشاة البقرة أو الجمل ، وأريد بالبيع الوقف أو أريد بالقرء غير الحيض أو الطهر ، مع أن العربية أطلقته عليها فقط ، اعتبر التأويل غير صحيح وردّ على صاحبه ، لأنه تحميل اللفظ ما لا يحتمله ، وخروج عن سنن الشرع في لغته ، أو عادته ، أو عُرف استعماله .

٢ ـ أن يقوم على التأويل دليل صحيح ، يدل على صرف اللفظ عن الظاهر الى غيره [1] وأن يكون هذا الدليل راجحاً على ظهور اللفظ في مدلوله .

وذلك لأن الأصل في عبارات الشارع ، ونصوص أحكامه ، أنها قوالب لمدلولاتها الظاهرة ، والواجب العمل بهذه الظواهر الا اذا قام دليل العدول عنها الى غيرها .

فالمطلق على إطلاقه هو الظاهر ، ولا يعدل عن هذا الظاهر الشائع إلى التقييد إلا بدليل يدل على إرادة هذا القيد ، وظاهر الأمر الوجوب فيجب العمل بهذا الظاهر . ولا يحمل الأمر على الندب أو الإرشاد إلا بدليل . وكذلك النهي : ظاهره التحريم فلا يتحقق مدلوله إلا بالكف ، أما العدول إلى الكراهة مثلاً : فلا يقبل إلا بدليل .

وهكذا دلت نصوص هذه الشريعة وروحها أن مما يستقيم مع المنهج العام لاستنباط الأحكام ، أن لا يؤول الكلام فيصرف عن معناه الظاهر ، إلى غيره إلا بسند لهذا التأويل [2] .

ولقد اعتبر إمام الحرمين أن المراتب في هذا المجال ثلاث :

---

(١) راجع « روضة الناظر وجنة المناظر » لابن قدامة (٣١/٢ ـ ٣٢) « إرشاد الفحول » للشوكاني (ص : ١٧٧) .

(٢) راجع « روضة الناظر » (٣٣/٢) .

فإما تأويل مقبول : وذلك حين تقديم الدليل الذي يقوى على صرف الكلام عن الظاهر .

وإما تأويل مردود غير سائغ : وذلك حين لايقوى الدليل على صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى محتمل .

وإما تعارض : وذلك حين يستوي المؤول وما عضد التأويل به .

قال في « البرهان » (يعتبر المؤول بما يعضد التأويل به : فإن كان ظهور المؤول زائداً على ظهور ما عضد التأويل به فالتأويل مردود . وإن كان ماعضد التأويل به أظهر فالتأويل سائغ معمول به . وإن تساويا وقع ذلك في رتبة التعارض) .

وهكذا : ليس المطلوب عند الجويني ، الدليل فقط ، بل الدليل الذي يصلح سنداً للتأويل ، بحيث يقوى على الصرف عن الظاهر إلى غيره .

هذا : وقد يكون الاحتمال بعيداً جداً ، فيحتاج إلى دليل في غاية القوة . وقد يكون قريباً فيكفيه أدنى دليل . وقد يكون متوسطاً فيحتاج إلى دليل متوسط [1] .

وقد اختلفت أنظار العلماء من الحنفيه والمتكلمين حول تقديم بعض الأدلة وقوتها على إمكان الصرف عن الظاهر إلى غيره : وذلك كما يرى في تخصيص العام بخبر الواحد والقياس ، فالحنفية لايرون ذلك ، والشافعية ومن معهم يذهبون إليه ، كما سيأتي :

ومثل ذلك الخلاف في تقييد المطلق في بعض الحالات ، وغير ذلك من أمور سنعرض لها في موطنها من البحث .

---

(١) راجع « روضة الناظر » لابن قدامة مع «نزهة الخاطر» لبدران (٢٢/٣).

وعلى كل فالدليل الذي يبني عليه التأويل : قد يكون قرينة ، أو نصاً شرعياً ، وقد يكون قياساً أو مبدأ من مبادىء الشريعة ، وقد يكون غرض الشارع فيما من أجله كان الحكم .

والقرينة تارة تكون متصلة بالظاهر المراد تأويله، وتارة تكون منفصلة عنه .

أ - ويمكن التمثيل للقرينة المتصلة - كما في « نزهة الخاطر » - بما حصل بين الإمامين الشافعي وأحمد في شأن الرجوع بالهبة ، وحكم العائد بهبته .

فقد روى صالح وحنبل عن الإمام أحمد أنه قال : كلمت الشافعي في أن الواهب ليس له الرجوع فيما وهب ، لقوله عليه السلام : « العائد في هبته كالكلب يعود في قيئه »[1] فقال الشافعي : وهو يرى أن له الرجوع - : ليس بحرم على الكلب أن يعود في قيئه .

قال أحمد : فقلت له : فقد قال النبي ﷺ : « ليس لنا مثل السوء » فسكت - يعني الشافعي - فالشافعي تمسك بالظاهر . وهو أن الكلب لم يحرم عليه الرجوع في قيئه ؛ فالظاهر أن الواهب إذا رجع ، مثله في عدم التحريم ، لأن الظاهر من التشبيه ، استواء المشبه والمشبه به من كل وجه ، مع احتمال أن يفترقا من بعض الوجوه ، احتمالاً قوياً جداً .

فضعف حينئذ جانب أحمد في الاستدلال جداً ؛ لأنه لم يبق معه إلا احتمال ضعيف قواه بالقرينة المذكورة ، وهي قوله عليه السلام ، في صدر الحديث المذكور : « ليس لنا مثل السوء ، العائد في هبته كالعائد في قيئه » وهو دليل قوي . وجعل ذلك مقدماً على المثل المذكور وهو دليل الاهتمام به .

---

(١) أخرجه البخاري ، ومسلم عن ابن عباس . وانظر « نصب الراية » للزيلعي (١٢٦/٤) .

فأفاد ذلك لغة وعرفاً ، أن الرجوع في الهبة مثل سوء ، وقد نفاه صاحب الشرع ، وما نفاه صاحب الشرع يحرم إثباته ، فلزم من ذلك عدم جواز الرجوع في الهبة فيجب نفيه .

وهكذا لايكون جائزاً للواهب الرجوع في هبته ، لأن ذلك مثلُ سوءٍ نفاه الشارع [1] .

ب — ومما ينبني على نص شرعي في التأويل ، حكم مشروعية الانتفاع بجلد الميتة [2] ؛ فقوله تعالى : (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ) ظاهر في تحريم جلدها دبغ أو لم يدبغ ؛ لأن اللفظ عام يتناول جميع أجزائها غير أن في الآية احتمال أن يكون الجلد غيرَ مراد بالعموم ، من جهة أن إضافة التحريم إلى الميتة ، يقتضي عرفا تحريم الأكل ، والجلد غير مأكول فلا يتناوله عموم التحريم .

---

(١) راجع « روضة الناظر » لابن قدامة مع « الشرح » لبدران (٣٤/٢) هذا وقد أتى الشارح بمثال للقرينة المنفصلة من مسائل الفقه وهي ماذكره الفقهاء في باب السير: فيمن جاء من أهل الجهاد بمشرك، فادعى أنه أمنه، وأنكر المسلم فادعى أسره . ففيها أقوال: ثالثها أن القول قول من ظاهر الحال صدقه : فلوكان الكافر أظهر قوة ، وبطشاً، وشهامة من المسلم ؛ جعل ذلك قرينة في تقديم قوله ، مع أن قول المسلم لإسلامه وعدالته أرجح ، وقول الكافر مرجوح ، لكن القرينة المنفصلة عضدته ، حتى صار أقوى من قول المسلم الراجح ، والله أعلم . وانظر « المهذب » للشيرازي (٤٤٧/١) .

(٢) تعددت المذاهب في حكم الانتفاع بجلد الميتة بشكل عام . وإذا سلم الانتفاع ، فهل يشمل الكلب والخنزير أم لا ؟ ذكر النووي في شرحه على مسلم سبعة مذاهب ، وأفاض الشوكاني في ذلك . وعلى كل فقد نسب القول بعدم الانتفاع بجلد الميتة وأنه لايطهر شيء من جلود الميتة بالدباغ ، إلى عمر بن الخطاب وولده عبد الله وعائشة وهو إحدى الروايتين عن أحمد وإحدى الروايتين عن مالك « نيل الأوطار » (٧٤/٧٣/١) .

وقد قوي هذا الاحتمال بما روى عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ قال : « أيما إهاب دبغ فقد طهر [١] » والحديث ظاهر عام ، يتناول بعمومه إهاب الميتة .

ولكن حديثاً آخر ورد في شاة أهديت لمولاة ميمونة ، فماتت ، حيث قال رسول الله ﷺ فيما رواه ابن عباس : « هلا أخذتم إهابها فدبغتموه فانتفعتم به فقالوا : إنها ميتة : فقال إنما حرم أكلها » [٢] .

فهذا النص جعلنا نحكم بسلامة التأويل الذي يقضي بإخراج ما دبغ من جلود الميتة ، وحِلّ الانتفاع به ، من عموم التحريم في الآية الكريمة [٣] .

جـ - ومثل ذلك ما ورد في شأن الدم من الآية نفسها : فقوله تعالى : (حُرِّمَتْ عَلَيْكُم المَيْتَةُ والدَّمُ) يشمل بعمومه تحريم الدم المسفوح ، وغير المسفوح وقد صرف هذا العام عن عمومه بقوله تعالى : (قُلْ لا أَجِدُ فِيما أُوحِيَ إليَّ مُحَرَّماً على طاعِمٍ يَطْعَمُهُ ، إلا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَماً مَسْفُوحاً) [٤] فأفادت الآية الثانية تخصيص الآية الأولى ؛ وذلك ببيان أن المراد بالدم المحرم هو الدم المسفوح . وهكذا تساعد الآية الثانية التي ذكر فيها الدم المسفوح على تأويل الدم في الآية

---

(١) أخرجه أحمد ومسلم والترمذي وابن ماجه .

(٢) رواه أصحاب الكتب الستة وأحمد بألفاظ مختلفة . انظر «منتقى الأخبار» للمجد بن تيمية مع « نيل الأوطار » للشوكاني (٧٢/١ - ٧٥) .

(٣) راجع « المهذب » للشيرازي (١٠/١) « البدائع » للكاساني (٨٥/١ -٨٦) « الهداية » مع « فتح القدير » و « العناية » (٦٣/١) « نزهة الخاطر » لبدران شرح « روضة الناظر » لابن قدامة (٣٥/٢) .

(٤) سورة الأنعام : ١٤٥ .

الأولى - وهو ظاهر عـام يشمل المسفوح وغيره - بالدم المسفوح ؛ فهو الحرام وما عداه حلال [1] .

د - وقد يمثل لتأويل الظاهر بالقياس الراجح ، بمسألة الإطعام في كفارة القتل ؛ فالله تعالى لم يذكر الإطعام في كفارة القتل الخطـأ . وتركُ ذلك ظاهر في عدم وجوبه ، إذ لو كان واجباً لذكره كما ذكر التحريم والصيام . وعلى مذهب من يرى القياس في مثل هذا الباب يمكن إثبات الإطعام في كفارة القتل قياساً على إثباته في كفارة الظهار والصيام ؛ لأن الكفارات حقوق الله تعالى ، وحكم الامتثال واحد ؛ فثبوت الإطعام في تلك الكفارات تنبيه على إثباته في كفارة القتل [2] وسيأتي لذلك نظائر في حينها إن شاء الله .

هـ - ومن تأويل الظاهر بغرض الشارع أو حكمة التشريع : تأويل الحنفية في شأن الزكاة بعض الذوات بقيمتهـا : ففي قوله ﷺ : « في سائمة الغنم في كل أربعين شاة شاة » [3] صرفوا نص الحديث عن ظاهره

---

(١) « نزهة الخاطر» لبدران (٢/٣٥) « بداية المجتهد » لابن رشد (١/٤٦٧) .

(٢) راجع « روضة الناظر» لابن قدامة مع « نزهة الخاطر » لبدران (٢/٣٥) وانظر « المهذب » للشيرازي (٢/٢١٧) « تخريج الفروع على الأصـول » (ص٥٦-٥٧) .

(٣) اختلفت الروايات التي جاءت على ذكر سائمة الغنم في حديث الصدقة الذي رواه أنس عن أبي بكر رضي الله عنه؛ فرواية البخاري «وفي صدقة الغنم في سائمتها » وعند أحمد في « مسنده » وأبي داوود والترمذي والنسائي وابن ماجه والحاكم « في المستدرك » جاءت الرواية بلفظ: (وفي سائمة الغنم من كل أربعين شاة شاة...الخ) وهذه الرواية ذكرها ابن حزم في «المحلى» وفي رواية لأبي داود (وفي سائمة الغنم إذا كانت أربعين... الخ وأخرج البيهقي —

الدال على أن الذي يجزىء عن الأربعين شاة : شاة بعينها ، إلى قيمة الشاة المالية ، فليس الضروري عندهم عين الشاة ، بل يمكن أن تجزىء القيمة ، ذلك أن حكمة التشريع نفع الفقير ونفع الفقير - كما يتحقق بالشاة - يتحقق بقيمتها ، بل قد يكون من الأنفع للفقير أن يعطى القيمة .



--- في « سننه الكبرى » (وصدقة الغنم في سائمتها ..) انظر « صحيح البخاري » مع « فتح الباري » لابن حجر (٣/٢٠٦) « سنن النسائي » (٥/٢٨) « معالم السنن » للخطابي (٢/١٩) « المحلى » لابن حزم (٦/٤٦) «السنن الكبرى» للبيهقي (٤/١٠٠) « الجامع الصغير » للسيوطي مع شرحه للعزيزي (٣/٣٠) « منتقى الأخبار » مع « نيل الأوطار » (٤/١٣٤—١٤٠) «تخريج الفروع على الأصول » للزنجاني تحقيق المؤلف (ص : ٧٣) .

المطلب الثاني

انواع التأويل

قدمنا أن الدليل الذي ينبني عليه التأويل ، يجب أن يكون راجحاً على ظهور اللفظ في المعنى الذي يدل عليه ، لذا كان طبيعياً أن يسير ذلك مع درجة القرب أو البعد للاحتمال . ومن هنـــا كان التأويل على مراتب : فقد يكون قريباً ، وقد يكون بعيداً ، وقد يكون في مرتبة هي أدنى إلى القرب ، وفي أخرى أدنى إلى البعد وهي مرتبة التوسط . والواجب لكل نوع من هذه الأنواع مرجِّحٌ يتناسب معه ؛ فالتأويل القريب يكفي فيه أدنى مرجح ، وعلى عكسه : البعيد ، فيحتاج إلى المرجح القوي لجعله راجحاً على المعنى الظاهر من الكلام .

وعلى كل فلذوق الفقيه المتأول الأثر الكبير في اعتبار هذه المراتب وتقويم حدودها ، كما يظهر ذلك من تتبع الأمثلة ، والنماذج في كتب الأصول والفروع ..

وها نحن أولاء نقدم صوراً لكل من التأويل القريب والبعيد في نظر الباحثين تضيء السبيل لما بينهما ، ممـــا هو أدنى إلى القرب أو أدنى إلى البعد ، حسب اتجاهات العلماء في الحكم على التأويل ، ومرجحات مايذهب إليه كل فريق .

من التأويل القريب :

أ - فمن التأويل القريب ما روى البيهقي عن الشافعي في قوله تعالى : (ولا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إلاَّ ما ظَهَرَ مِنْهَا)[1] أنه قال : (إلا وجهها وكفيها)[2] فتأول الشافعي (ما ظهر منها) بالوجه والكفين ، إذ هما مظنة الظهور . ورجح تأويله ما روى عن « عائشة أن أسماء بنت أبي بكر الصديق رضي الله عنه دخلت عليها ، وعندها النبي ﷺ ، في ثياب شامية رقاق ، فضرب رسول الله ﷺ إلى الأرض ببصره وقال : ما هذا يا أسماء ، إن المرأة إذا بلغت المحيض لم يصلح أن يُرى منها إلا هذا وهذا وأشار إلى كفه ووجهه »[3] .

ب - ومنه أيضاً : تأويل الصلاة بالعزم عليها في قوله جل وعلا : (يا أيُّهَا الذينَ آمَنُوا إذا قُمْتُم إلى الصَّلاةِ فاغْسِلُوا وُجُوهكُم وَأيْدِيَكُم إلى المَرافِقِ وامسَحُوا بِرُؤُوسِكُم وأرْجُلَكُم إلى الكَعْبَيْنِ ..) الآية[4] .

فإن القيام إلى الصلاة في هذه الآية مصروف عن معناه الظاهر إلى معنى قريب محتمل ، وهو العزم على أداء الصلاة .

والذي رجح هذا الاحتمال أن الشارع لايطلب الوضوء من المكلفين بعد الشروع في الصلاة ، إذ الوضوء شرط لصحتها ، والشرط يوجد قبل

---

(١) سورة النور : ٣١ .

(٢) راجع « السنن الكبرى » للبيهقي (٧/٨٤) .

(٣) راجع المصدر السابق (٧/٧٦) .

(٤) سورة المائدة : ٦ .

المشروط لا بعده . وهو معنى قريب يتبادر فهمه بمجرد قراءة الآية أو سماعها [1] .

من التأويل البعيد :

أ – ومن التأويل البعيد ما جنح إليه القائلون بوجوب مسح الرجلين في الوضوء لا غسلها [2] وذلك في قوله تعالى : (وامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُم وأرْجُلَكُم إلى الكَعْبَيْنِ) .

وقد احتجوا بقراءة الجر في قوله : (وأرجلكم) وأن ذلك كان عطفاً على قوله برؤوسكم . وقراءة الخفض قراءة صحيحة سبعية ؛ فجوز التأويلَ بالمسح عندهم هذا الاحتمالُ الذي جاء من هذه القراءة .

ولكن في الآثار واللغة ما يجعل هذا التأويل بعيداً ؛ فقد ثبت في الصحاح مداومته ﷺ على غسل الرجلين . ولم يثبت المسح عنه من وجه صحيح . وأمر بالغسل صراحة ، وذلك فيما ورد من حديث جابر رضي الله عنه : « أمرنا رسول الله ﷺ إذا توضأنا للصلاة أن نغسل أرجلنا [3] » .

كما ثبت أن رسول الله ﷺ قال بعد أن توضأ وضوءاً غسل فيه

---

(١) انظر : « أصول الفقه » لأستاذنا الشيخ زكريا البرديسي (ص٣٨٩ – ٣٩٠) « دلالة الكتاب والسنة على الأحكام الشرعية » للشيخ زكي الدين شعبان (ص/١٧) .

(٢) «نهاية الوصول إلى علم الأصول» للمطهر الحلي (ق – / ١٤٠) مخطوط دار الكتب المصرية.«المختصر النافع» في فقه الإمامية لأبي القاسم الحلي المتوفى سنة٦٧٦هـ (١/٦).

(٣) أخرجه الدارقطني : انظر « منتقى الأخبار » مع « نيل الأوطار » (١/١٨٥ – ١٨٦) .

قدميه : « فمن زاد على هذا أو نقص فقد أساء وظلم[1] » ولا شك أن المسح بالنسبة للغسل نقص .

وقد قال رسول الله ﷺ للاعرابي : « توضأ كما أمرك الله ، ثم ذكر له صفة الوضوء ، وفيها غسل الرجلين »[2] . وروى مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه « أن النبي ﷺ رأى رجلاً لم يغسل عقبه فقال : ويلٌ للأعقاب من النار » وقد أجمع الصحابة أيضاً على الغسل[3]

وإلى جانب هذه الآثار ، ثبت عن العرب استعمال المسح بمعنى الغسل ، إذ أن المسح في كلامهم يكون غسلاً ويكون مسحاً ، ومنه يقال : مسح الله ما بك ، أي غسلك وطهرك من الذنوب ، ولذا قالوا : ان المراد بقراءة الخفض هو الغسل المراد بقراءة النصب التي لا احتمال فيها .

ثم : ان قراءة النصب في (وأرجلَكم) صريحة في عطف الأرجل على الأيدي ، فتحمل قراءة الخفض على المجاورة[4] .

على أن هنالك آثاراً عن الصحابة ، تعطي أن المسح في الرأس إنما دخل بين ما يغسل ؛ لبيان الترتيب في المفعول قبل الرجلين ، والتقدير :

---

(١) أخرجه أبو داوود والنسائي وابن خزيمة من طرق صحيحة . وانظر « نيل الأوطار » للشوكاني (١/١٨٥ - ١٨٦) .

(٢) انظر « نيل الأوطار » (١/١٨٥) وانظر حديث عمرو بن عبسة في «سنن النسائي (١/٩١ - ٩٢) مع شرح السيوطي وحاشية السندي حيث قال السيوطي هناك عند قول الرسول صلى الله عليه وسلم لعمرو بن عبسة : «وغسلت رجليك إلى الكعبين» : (فيه تصريح بأن وظيفة الرجلين هي الغسل لا المسح) .

(٣) راجع « معالم السنن » للخطابي (١/٥٠ - ٥١) « إحكام الأحكام » لابن دقيق العيد (١/٧٢) « نيل الأوطار » (١/١٨٥ - ١٨٦) .

(٤) وراجع « البرهان » (لوحة ١٥٦) « الإحكام » للآمدي (٣/٨٩) .

(فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وأرجلكم إلى الكعبين وامسحوا برؤوسكم) .

هذا : وقد ذكر القرطبي في تفسيره عن أبي عبد الرحمن السلمي قال : قرأ الحسن والحسين ـ رحمة الله عليهما ـ على عليّ « وأرجلكم » أي بالخفض ـ فسمع علي ذلك ـ وكان يقضي بين الناس فقال « وأرجلكم » ـ يعني بالنصب ـ هذا من المقدم والمؤخر من الكلام ، وروى عنه « اغسلوا الأقدام الى الكعبين » [1]

وهكذا يكون تأويل الآية بترك الغسل للرجلين ، والاكتفاء بالمسح ، تأويلًا بعيداً ، ويكون التأويل القريب المقبول ، حمل قراءة الخفض على قراءة النصب ، لما ثبت من الآثار ، ولما يشهد به صحيح اللغة واستعمال من بلغتهم أنزل الكتاب [2] .

ب ـ ومن التأويل البعيد أيضاً : ما نسب إلى الشافعية في قول الرسول ﷺ : « من ملك ذا رحم محرم فهو حر » [3] فقد حملوا ذا الرحم المحرم ، على من هم عمود النسب فقط ، وهم الأصول والفروع وممن ذكر ذلك عنهم : أحد كبار أئمتهم الجويني وتابعه الآمدي وآخرون .

---

(١) « تفسير القرطبي » (٥/٩١ ـ ٩٣) .

(٢) راجع « معالم السنن » (١/٥٠ ـ ٥١) « الهداية » مع « فتح القدير » (١/٨) « بدائع الصنائع » للكاساني (١/٥ ـ ٦) .

(٣) رواه أحمد وأبو داوود والترمذي وابن ماجه عن الحسن من رواية سمرة . وفي لفظ لأحمد « فهو عتيق » . وبهذا اللفظ أيضاً أخرجه البيهقي من حديث ابن عمر رضي الله عنهما . انظر «السنن الكبرى» للبيهقي (١٠/٢٨٩) « منتقى الأخبار» مع « نيل الأوطار » (٦/٨٧) .

قال إمام الحرمين في البرهان : (إن صح أن رسول ﷺ قال « من ملك ذا رحم محرم فهو حر » فلا يصح تأويل متبعي الشافعية اذ يؤولون بحمل اللفظ على الذين هم عمود النسب وهم الأصول والفروع)[١] .

هذا ما ذكره إمام الحرمين الجويني .

أما ما يدل عليه الحديث من الحكم ، وموقف الشافعي ومتبعيه · فالذي ذكره الخطابي في معالم السنن : أن اكثر أهل العلم على أن من ملك ذا رحم محرم عتق عليه . روي ذلك عن عمر بن الخطاب وعبد الله ابن مسعود رضي الله عنهما ـ ولا يعرف لهما مخالف في الصحابة وهو قول الحسن ، وجابر بن زيد ، وعطاء ، والشعبي ، والزبير ، والحكم ، وحماد . وإليه ذهب أبو حنيفة وأصحابه وسفيان وأحمد واسحاق[٢] .

وقال الإمام مالك : يعتق عليه الولد ، والوالد والاخوة ، ولا يعتق عليه غيرهم[٣] .

قال أبو سليمان : (وقال الشافعي : لا يعتق عليه إلا أولاده وآباؤه وامهاته ولا يعتق عليه أحد من ذوي قرابته ولحمته)[٤] .

وتأويل الحديث على شكل يخصص ذوي الرحم المحرم بعمود النسب الذين هم الاصول والفروع فقط ، تأويل بعيد ..

---

(١) راجع « البرهان » (لوحة ١٥٦) .

(٢) انظر « معالم السنن » (٧٢/٤) « الهداية » مع « فتح القدير » و «العناية» (٣٧١/٣ - ٣٧٢) .

(٣) انظر حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير (٣٦٦/٤) .

(٤) انظر « معالم السنن » (٧٢/٤) « الإحكام » للآمدي (٨٤/٣) .

فالحديث - كما يبدو - ظاهر الورود في تأسيس قاعدة وتمهيد أصل في سياق الشرط والجزاء، والتنبيه على حرمة الرحم المحرم وصلته.

وهو قوي الظهور في قصد التعميم لكل ذي رحم محرم ، وذلك مما يمتنع معه التأويل بالحمل على الأصول والفروع دون غيرهم[1] .

وينسب إلى الشافعي ومن وافقه على هذا الحكم ، الاستدلال بقياس قرابة غير الوالدين والاولاد ، على قرابة ابن العم ؛ فقرابة ابن العم لا يتعلق بها رد الشهادة ، ولا تجب بها النفقة مع اختلاف الدين ، كما أنها لا توجب التعصيب ، فلتكن قرابة غير الوالدين والأولاد كذلك ؛ فلا توجب العتق بالقرابة .

وأمر آخر : هو أن هذا القريب ، لو استحق على قريبه العتق عليه بالقرابة ، لمنع من بيعه إذا اشتراه ، وهو مكاتب كالولد والوالد . غير أن هذا القياس لم يكن مرضياً عند الباحثين ، لأنه جاء في مقابل نصوص ناطقة بأن ملك ذي الرحم المحرم يوجب حريته .

قال الشوكاني : (ولا يخفى أن نصب مثل هذه الأقيسة في مقابلة حديث سمرة وحديث ابن عمر مما لا يلتفت اليه منصف)[2] .

---

(١) راجع « الإحكام » للآمدي (٣/٨٤) .

(٢) « نيل الأوطار » (٦/٨٨) هذا : وحول الحديث كلام قاله بعض المحدثين ، وقد دافع ابن حزم عن رواية ابن عمر « فهو عتيق » وقال : (هذا خبر صحيح تقوم به الحجة) وممن تبعه في الدفاع عن الحديث ابن التركماني في كتابه « الجوهر النقي » المطبوع مع « سنن البيهقي » وجزم بصحة الاحتجاج بالحديثين من رواية سمرة ورواية ابن عمر . وأكد الشوكاني في « نيل الأوطار » أن ماقيل في الحديثين — يعني روايتي سمرة وابن عمر — ساقط لأنها يعتضدان فيصلحان للاحتجاج . انظر : « الجوهر النقي » لابن التركماني (١٠/٨٩—٩٠) « منتقى الأخبار » مع « نيل الأوطار » للشوكاني (٦/٨٨) .

هذا ومما يزيد في بعد هذا التأويل : أنه لو كان القصد في الحديث من هم عمود النسب دون غيرهم ، لما كانت هناك حاجة إلى العدول عن تخصيصهم بالذكر ، إلى النطق بصيغة عامة تشملهم ، وتشمل غيرهم ، والأصل أن الظاهر على ما يدل عليه ، ولا دليل يعطي قصر ذي الرحم المحرم الوارد في الحديث على فئة معينة من الأقرباء ، إلا ما كان من القياس الذي لم يعتبر ؛ لأنــــه جاء في مقابل نص سليم ، قرر العلماء صلاحيته للاحتجاج ، ومفهوم الخطاب فيه عام شامل .

ولعل ذلك كله ، هو الذي جعل المحققين من قديم يحكمون ببطلان هذا التأويل . وذلك ما قرره صاحب البرهان الذي جاء على ذكر هذا التأويل عند الشافعية ثم قال : (وهو باطل عند ذوي التحقيق)[1] .

وهكذا يكون تأويل « ذوي الرحم المحرم » بـ « من هم عمود النسب فقط » تأويلاً بعيداً بشهادة العلماء المحققين ؛ ذلك أنه لا يستند إلى دليل يقوى على صرف الظاهر عن مدلوله العام في ذي الرحم المحرم ، إلى ذلك المعنى الآخر البعيد . واحتمالٌ بعيد هذا البعد ، لا يكفي في ترجيحه ، الأدنى من دليل ـ بل لا بد له من دليل قوي يتناسب مع بعد الاحتمال .

(١) راجع « البرهان » لإمام الحرمين (لوحة ١٥٦) . وانظر : « الإحكام » للآمدي (٣/٨٤) فما بعدها .

المبحث الثالث

من ثمرات الاختلاف في الحكم على التأويل

تمهيد :

لما كان للتأويل أثره الواضح في مسائل الاختلاف الفرعية المستنبطة من النصوص ، فقد درج المتكلمون الأصوليون من شافعية وغيرهم ، على إيراد مجموعة تأويلات لبعض من نصوص الأحكام يرونها من تأويلات غيرهم البعيدة ؛ ودلّ ذلك في نظرهم على بطلان أو ضعف مأخذ بعض الأحكام الفقهية التي دار حول مسائلها الاختلاف ، والتي استنبطها العلماء من هذه النصوص عن طريق التأويل الذي اعتبروه تأويلاً بعيداً ، لا غناء في الدليل الذي قام عليه ، وكان هو منزع صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى ذلك المعنى المرجوح المحتمل .

وسنذكر عدداً من هذه الأحكام ، غير ناسين ما قررناه من قبل أن الذوق الفقهي يلعب دوره الهام في الحكم على التأويل ، بكونه قريباً أو بعيداً ، وعلى مجاله بين القرب والبعد .

المطلب الأول

من أحكام النكاح والكفارة والزكاة

أولاً — من أسلم وعنده أربع نسوة أو أختان :

١ — روى الإمام الشافعي عن الزهري عن سالم عن أبيه أن غيلان ابن سلمة الثقفي أسلم وعنده عشر نسوة ، فقال له النبي ﷺ : « أمسك أربعاً وفارق سائرهن »[(١)] .

فالذي يدل عليه ظاهر الحديث أن الكافر إذا أسلم ، وعنده أكثر من أربع نسوة ، له أن يبقي في عصمته من شاء منهن بحدود الأربع ، وعليه أن يفارق الباقيات .

---

(١) حول الرواية ، بلفظ « امسك » كلام معروف في كتب الحديث وقد فصل الترمذي القول فيه ، وذكر ذلك البيهقي . والذي رواه أحمد وابن ماجه والترمذي «أسلم غيلان الثقفي على عشر نسوة في الجاهلية ، فأسلمن معه ، فأمره النبي صلى الله عليه وسلم أن يختار منهن أربعاً » وزاد أحمد في رواية « فلما كان في عهد عمر ، طلق نساءه وقسم ماله بين بنيه ، فبلغ ذلك عمر فقال : إني لأظن أن الشيطان فيما يسترق من السمع سمع بموتك فقذف في نفسك ، ولعلك لاتمكث إلا قليلاً. وايم الله لتراجعن نساءك ، ولتراجعن مالك ، أو لأورثهن منك ولآمرن بقبرك أن يرجم كما رجم قبر أبي رغال » وأبو رغال رجل من ثمود . انظر : « ترتيب مسند الشافعي » للسندي (١٦/٢) « الأم » (١٨٠/٤) ؛ « السنن الكبرى » للبيهقي (١٨٣/٧) « منتقى الأخبار » مع « نيل الأوطار » (١٧٠/٦) .

وإلى هذا ذهب الشافعي ومالك وأحمد وداود [١] ، وذكر ابن شداد [٢] في كتابه « دلائل الأحكام » أن محمد بن الحسن رجع إلى هذا القول حين ناظره الشافعي في هذه المسألة [٣] .

وقد ذهب إلى غير هذا أبو حنيفة والثوري [٤] .

ولقد أوّل الحنفية قول الرسول ﷺ : « أمسك أربعاً وفارق سائرهن » بأن المراد : ابتدىء زواج أربع منهن ، إن كان الزواج بعقد واحد . وفارق سائرهن بأن لاتبتدىء العقد عليهن ، وأمسك الأوائل منهن ، إن كان الزواج مرتباً بعقد لكل منهن ، وفارق سائرهن : أي الأواخر .

وهكذا يكون الحكم بناء على هذا التأويل أنه : إن نكحهن معاً ، فليس له إمساك واحدة منهن ، وإن نكحهن متفرقات ، أمسك أربعاً من الأوليات .

وقد استند الحنفية في هذا التأويل إلى القياس ؛ وذلك بتشبيه العقد على النسوة قبل الإسلام ، بالعقد عليهن بعد الإسلام .

---

(١) انظر « المهذب » للشيرازي (٢/٥٢) « بداية المجتهد » (٢/٤٩)« المغني » لابن قدامة (٦/٦٢٠ – ٦٢١) .

(٢) هو يوسف بن رافع بن تميم الأسدي أبو المحاسن بهاء الدين ، ابن شداد . مؤرخ من كبار قضاة الشافعية وهو شيخ المؤرخ ابن خلكان . من مصنفاته « دلائل الأحكام » في الحديث « الموجز الباهر » في الفروع « ملجأ الحكام عند التباس الأحكام » في القضاء توفي سنة ٦٣٢ هـ .

(٣) مخطوطة الأحمدية في مكتبة أوقاف حلب (ق ٢٣٤) .

(٤) راجع « الهداية » مع « فتح القدير » (٢/٥١٦) « بداية المجتهد » لابن رشد (٢/٤٩) .

فالمسلم إذا تزوج أكثر من أربع زوجات في عقد واحد ، كان الزواج باطلًا في حق كل واحدة منهن ، وعليه أن يفارقهن جميعاً ، وله بعد ذلك أن يتزوج بأربع منهن إذا شاء .

ولو تزوج أكثر من أربع في عقود مرتبة لكل واحدة منهن ، لم يصح نكاح الزوائد على الأربع ، ووجب عليه المفارقة ، حتى لا يبقى في عصمته أكثر من أربع زوجات وقوفاً عند حدود الشريعة . وبهذا القياس حكم الحنفية في هذه الحالة - على الكافر إذا أسلم - حكمهم على المسلم .

ولقد كان من الممكن أن يستقيم لهم أمر هذا القياس فيكون التأويل قريباً ، لولا عدة قرائن حفت بالظاهر فقوته وباعدت الاحتمال ، مما جعل تأويلهم غايةً في البعد .

أ - فالذي يسبق إلى الأفهام من لفظ الحديث : الاستدامة ، لا ابتداء النكاح .

ب - كما أن الذي تدل عليه المفارقة : هو التسريح ، لا ترك النكاح .

جـ - ثم : إن هذا الخطاب وقع لغيلان بن سلمة ، وهو حديث عهد بالإسلام ، وليس له معرفة بأحكام الحلال والحرام من نكاح ولا غيره . ولو كان الحكم الذي أول الحنفية إليه الحديث هو المراد ، لبينه الرسول صلوات الله عليه وسلم ، وما أحوج رجلًا قريب عهد بالإسلام إلى بيان حكم لا يوقف عليه إلا بالبيان ، خصوصاً في أمر يتوقف عليه استحلال بضع المرأة ، وضبط الأنساب بين الناس [1] .

---

(١) راجع « فتح القدير » مع « الهداية » (٢/٥١٦) .

د ـ يضاف إلى ذلك أنه لم ينقل تجديد عقد قط ، لا من غيلان ولا من غيره ، مع كثرة الكفار الذين أسلموا ، ووجود رسول الله ﷺ المبين عن الله بين ظهرانيهم .

موقف صاحب « منهاج الوصول » :

ولقد حاول أحمد المرتضى من الزيدية الدفاع عن تأويل الحنفية ، فقرر أن اعتبار هذا التأويل بعيداً : لاوجه له ، فإن قوله : « أمسك أربعاً » يحتمل العقد احتمالاً ظاهراً . أما القول بأنه لم ينقل تجديد عقد : فلعله أمسك الأوائل ، فلم يحتج إلى التجديد ، إذ لم يصح أنه عقد على العشر في عقد واحد [1] .

وأنت ترى أن الدفاع عن التأويل يكاد يكون أضعف من التأويل نفسه .

وهكذا وقع المتأولون في هذه المسألة بحكم مبني على تأويل جد بعيد ؛ لأنهم أرادوا ترجيح الاحتمال البعيد بقياس ضعيف في مقابل ظاهر قوي ، مع أن البعيد من الاحتمالات لايقوى على ترجيحه على الظاهر ، إلا القوي من الأدلة .

٢ ـ وبمثل ما مرّ : تأوّل الحنفية حديث فيروز الديلمي ، الذي روي أنه قال : « أسلمت وعندي امرأتان اختان ، فأمرني النبي ﷺ أن أطلق إحداهما [2] » .

---

(١) راجع « منهاج الوصول إلى شرح معيار العقول » في أصول الزيدية (ق٤٩) مخطوط دار الكتب المصرية .

(٢) رواه أحمد وأبو داود والترمذي وابن ماجه وفي لفظ للترمذي « اختر أيهما شئت » وانظر « الأم » للشافعي (١٨١/٤) « منتقى الأخبار » مع « نيل الأوطار» (١٧٠/٦) « بلوغ المرام » للحافظ ابن حجر مع «سبل السلام» للصنعاني (١٤٨/٣) .

فقد قاسوا فيروز الديلمي ـ وهو كافر أسلم ـ على المسلم ؛ فكان تأويل « طلق إحداهما » فارقها إذا كان العقد واحداً ، ثم تزوج بواحدة منها إن شئت . وإذا كانتا بعقدين مرتبين ، فزواج الأولى صحيح ، وعليك أن تفارق الثانية ؛ لأن زواجها لم يصح .

وما قيل هناك عن هذا التأويل والحكم عليه بالبعد يقال هنا .

ولكن مما يزيد في ضعف تأويلهم هنا ، ما جاء في بعض الروايات من لفظ « اختر أيتها شئت » كان ذلك في رواية الترمذي ، مما دل صراحة على أن الترتيب غير معتبر [1] .

ثانياً — مسألة الإطعام في الكفارة

أجمع أهل العلم على أن الواجب على المظاهر ، إذا لم يجد الرقبة في كفارة الظهار ، ولم يستطع الصيام : هو إطعام ستين مسكيناً ، كما أمر الله في كتابه وكما جاء في سنة نبيه ﷺ [2] .

---

(١) « الأم » (١٨٠/٤ — ١٨١) « المستصفى » للغزالي (٣٩٠/١ — ٣٩٢) « مختصر المنتهى » لابن الحاجب مع شرحه للعضد (٣٠٤/١) « الإحكام » للآمدي (٧٦/٣ — ٧٩) .

(٢) الظهار : أن يقول الرجل المسلم لزوجه : أنتِ عليّ كظهر أمي وفي القرآن الكريم والسنة المطهرة بيان لحكم الله في هذا الأمر ، وتفصيل ذلك يرى في مظانه من كتب الفقه ، قال تعالى في سورة المجادلة : « والذين يظاهرون من نسائهم ، ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا ذلكم توعظون به والله بما تعملون خبير . فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل أن يتماسا ، فمن لم يستطع فإطعام ستين مسكيناً ذلك لتؤمنوا بالله ورسوله وتلك حدود الله وللكافرين عذاب أليم » الآيتان (٣ و ٤) .

وقد روى أبو داوود حديث خويلة بنت مالك بن ثعلبة التي قالت : « ظاهر مني زوجي أوس بن الصامت فجئت رسول الله صلى الله عليه وسلم أشكوا إليه فأنزل عز وجل —

وقد ذهب مالك والشافعي وأحمد - في الراجح عنه - إلى أن الواجب إطعام ستين مسكيناً لا يجزئه أقل من ذلك .

واستدلوا على مذهبهم بقوله تعالى : (فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِيناً) . فهو يدل دلالة ظاهرة على وجوب إطعام هذا العدد [1] .

وذهب أبو حنيفة ، وأحمد - في رواية حكاها عنه القاضي أبو الحسين - وزيد بن علي والناصر : إلى أنه لو أطعم مسكيناً واحداً ستين يوماً أجزأه ذلك . قالوا : وهذا في الاباحة من غير خلاف [2] .

أما الحنفية ومن معهم : فقد أوّلوا النص القرآني بحَمْلِه على أن الواجب إطعام طعام ستين مسكيناً ، ويجزىء ذلك بإعطاء هذا المقدار من الطعام ولو لمسكين واحد ، وهكذا قدّروا لفظ (طعام) قبل (ستين) فكأن الآية قالت : (أو إطعام طعام ستين مسكيناً) .

واحتجوا لهذا التأويل : بأن المقصود من الآية التعريف بالقدر الذي يجب إطعامه لهذا العدد من المساكين ؛ وذلك لسد الخلة ، ودفع الحاجة ،

ـــ آية الظهار فقال : يعتق رقبة ـ فقالت : لا يجد ، قال : يصوم شهرين متتابعين ، قالت: يا رسول الله إنه شيخ كبير مابه من صيام ،قال : فليطعم ستين مسكيناً ، قالت : ماعنده من شيء يتصدق به ، قالت : فأتي ساعتئذ بعَرَق آخر ، قال:قد أحسنت، اذهبي فاطعمي بها عنه ستين مسكيناً وارجعي إلى ابن عمك . قالت والعرق ستون صاعــاً » . انظر « معالم السنن » للخطابي (٣/٣٥٢) .

(١) راجع « معالم السنن » للخطابي (٣/٣٥٢) « إحكام الأحكام » لابن دقيق العيد (٢/٣) « المغني » لابن قدامة (٢/٣٦٩) « بلوغ المرام » مع «سبل السلام »(٣/٨٩).

(٢) راجع « الهداية » مع « فتح القدير » (٣/٢٤٣) « المغني » لابن قدامــة (٢/٣٦٩) .

والحاجة تتجدد في كل يوم ، فدفع حاجة مسكين واحد ستين يوماً كدفع حاجة ستين مسكيناً في يوم واحد . ثم إن هذا المسكين لم يستوف قوت يوم من هذه الكفارة فجاز أن يعطى منها كاليوم الأول[١] .

وقد حكم من قبل الآخرين على هذا التأويل بالبعد ، وذلك للاعتبارات التالية :

أ ـ إن المنصوص عليه ستون ؛ فلا يجوز العدول عن هذا العدد ، وفي التأويل المذكور اعتبار لفظ لم يذكر في الكلام وهو (طعام) وإلغاء للمنصوص عليه وهو العدد (ستون)

ب ـ ثم إن في إطعام ستين مسكيناً إحياء لجماعة من المسلمين ، وكفايتهم يوماً واحداً ، فيتفرغون متعاونين في هذا اليوم لعبادة الله تبارك وتعالى ، ولدعائه لمن وجبت عليه الكفارة ، فيغفر الله له بسبب ذلك ويعم الانتفاع .

حـ ـ وأخيراً فإن القول باجزاء إطعام هذا العدد من المساكين لواحد منهم ، عمل بعلة تعود على ظاهر النص بالابطال ـ كما قال ابن الحاجب وابن دقيق العيد ـ[٢] . فالنص (إطعام ستين مسكيناً) والعمل في ظل التعليل بالحاجة جعل مآله (فإطعام طعام ستين مسكيناً) .

موقف الغزالي من هذا التأويل :

لقد حكى الغزالي الشافعي في « المستصفى » ما يشعر بعدم استنكاره بل وقبوله تقريباً للتأويل الذي جنح إليه الحنفية ؛ فالاحتمال في نظره واقع ، إذ يجوز أن يكون ذكر المساكين لبيان مقدار الواجب ،

---

(١) راجع « الهداية » مع « فتح القدير » و « العناية » (٣/٢٤٣) .

(٢) راجع « إحكام الأحكام » لابن دقيق العيد (٢/١٣) .

ويكون المعنى : فإطعام طعام ستين مسكيناً . ولقد قرّر الغزالي أن لسان العرب يتسع لهذا التأويل ، وإن كان دليل المؤولين تجريد النظر إلى مسألة سدّ الخلّة [1] .

موقف الكمال ابن الهمام :

أما الكمال بن الهمام من الحنفية : فقد اتجــه غير اتجاه الحنفية في الحكم ولم يرتض ما جنحوا إليه من التأويل .

وقد بنى مخالفته لهم ، وسلوكه سبيل الجمهور في المسألة ، على أن حكم إطعام ستين مسكيناً نصت عليه الآية الكريمة . ومن المتفق عليه أنه لا يجوز العمل بعلة تعود على ظاهر النص بالإبطال ـ كما سلف من قريب ـ والتعليل الذي بنى عليه الحنفية تأويلهم من هذا القبيل .

ولذلك نراه يقول في « فتح القدير » عند تعليقه على ما ذكر في الهداية وشرحها حول المسألة [2] : (إن الله تعالى نص على ستين مسكيناً ، وبتكرر الحاجة في مسكين واحد لا يصير هو ستين . فكان التعليل بأن المقصود سد خلة المحتاج ـ والحاجة تتجدد في كل يوم فالدفع إليه في اليوم الثاني كالدفع إلى غيره ـ مبطلاً لمقتضى النص فلا يجوز [3]) .

---

(١) قال رحمه : (وليس هذا ـ يعني التأويل المذكور ـ ممتنعاً في لسان العرب ، نعم دليله تجريد النظر إلى مسألة سد الخلة) . انظر « المستصفى » (٤٠١/١) .

(٢) انظر « فتح القدير » مــع « الهداية » (٢٤٣/٣) « التحرير » لابن الهمام وشرحه « التيسير » (١٤٦/١) .

(٣) وقد استشهد ابن الهمام على أن الحنفية أشد موافقة لعدم اعتبار تعليل يبطل مقتضى النص بمسألة ما إذا ملك مسكيناً واحداً وظيفة ستين بدفعة واحدة فإنه لا يجوز : ـــ

هذا : وقد أوضح ابن الهمام أن غاية ما يعطيه كلامهم - يعني المتأولين - أن بتكرر الحاجة يتكرر المسكين حكماً فكان تعدداً حكماً . وردٌ على ذلك بما فيه مقنع لمن أراد ، وأكد المعنى الذي أشرنا إليه من قبل وهو : أن الظاهر إنما هو عددٌ معدودُه ذوات المساكين ، مع عقلية أن العدد مما يقصد ؛ لما في تعميم الجميع من بركة الجماعة وشمول المنفعة . واجتماع القلوب على المحبة والدعاء(١) .

مانرجحه في المسألة :

والراجح فيما نرى هو ما ذهب إليه الجمهور ، ووافقهم فيه الكمال ابن الهمام من الحنفية في اعتبار العدد في الآية . نقرر هذا مخالفين الغزالي فيما ذهب إليه مؤيداً للحنفية في اعتبار احتمال ضعيف هو مراعاة سد حاجة الفقير ، مع أنه ليس من دليل قوي يرتفع بهذا الاحتمال ليرجح على الظاهر الذي ذهب إليه الجمهور .

أ - فالذي يطعم مسكيناً واحداً ستين يوماً ، لم يخرج من عهدة العمل بما وجب عليه في كتاب الله ، وسنة رسوله صلوات الله عليه ؛ لأنه لم يطعم ستين مسكيناً ، فلم يجزئه كما لو دفعها في يوم واحد .

ب - كما أن في النزوع إلى هذا الرأي اعتبارَ أن عدد الأيام يقوم

ـــ لأن التفريق واجب بالنص ، فيكون المدفوع كله عن وظيفة واحدة كما إذا رمى الجمرات السبع بمرة واحدة ، تحتسب عن رمية واحدة ، مع أن تفريق الدفع غير مصرح بـــه . وإنما هو مدلول التزامي لعدد المساكين الستين . فالنص على العدد أولى لأنه المستلزم . انظر « فتح القدير » (٣/٢٤٤) .

(١) راجع « فتح القدير » ، و « العناية » مع « الهداية » (٣/٢٤٣) .

مقام أعداد المساكين ، والله قد أمر بعدد المساكين لا بعدد الأيام . وعلى هذا : فالامتثال في هذه الكفارة ، انما يكون باطعام العدد الذي جاء الأمر به [1] .

هذا : وما أثير هنا من خلاف حول هذه المسألة ، يرد مثله في الكفارات الأخرى ، حين يكون موجب الأمر إطعام عدد معين من المساكين ، كما في كفارة الجماع في رمضان ، إذ أمر النبي ﷺ سلمة بن صخر البياضي [2] أن يطعم ستين مسكيناً [3] . وكما في كفارة اليمين

---

(١) انظر : « المغني » لابن قدامة (٣٦٩/٢) « تفسير القرطبي » (٢٧٨/٦) «الإحكام في أصول الأحكام » للآمدي (٨٠/٣) «الإحكام» لابن دقيق العيد (١٣/٢) .

(٢) اختلف العلماء حول اسم هذا الصحابي فقيل : سَلَمة ، وقيل : سلمان.والذي جزم به ابن عبد البر في « الاستيعاب » وابن حجر في « الإصابة » أنه سَلَمة ، قال البغوي : لا أعلم له حديثاً مسنداً إلا حديث الظهار . « الإصابة » مع « الاستيعاب » (٦٤/٢) وانظر « فتح الباري » (١١٩/٤) .

(٣) عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : بينا نحن جلوس عند النبي صلى الله عليه وسلم إذ جاءه رجل فقال : يارسول الله هلكت ، قال : ما أهلكك ؟ قال : وقعت على امرأتي وأنا صائم ، فقال رسول الله : هل تجد رقبة تعتقها ؟ قال : لا قال : فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين ؟ قال : لا قال : فهل تجد إطعام ستين مسكيناً ؟ قال : لا ، قال: فمكث عند النبي صلى الله عليه وسلم ، فبينا نحن على ذلك أُتِيَ النبي صلى الله عليه وسلم بعَرق فيه تمر ، والعرق المكتل . قال : أين السائل ؟ فقال : أنا قال : خذ هذا فتصدق به ، فقال الرجل : على أفقر مني يا رسول الله ، فوالله مابين لابتيها — يريد الحرمين — أهل بيت أفقر من أهل بيتي فضحك النبي صلى الله عليه وسلم حتى بدت نواجذه » رواه أحمد وأصحاب الكتب الستة واللفظ للبخاري وانظر : « معالم السنن » (١١٦/٢) « فتح الباري » (١١٩/٤) « منتقى الأخبار » مع « نيل الأوطار » (٢٢٧/٤) .

المنعقدة ، حين يكون الواجب إطعام عشرة مساكين[1] .

ثالثاً — دفع القيمة بدلا من العين

من المسائل الخلافية التي اعتبر فيها تأويل الحنفية بعيداً : جواز دفع القيمة بدلاً عن العين في الزكوات ، والكفارات ، وصدقة الفطر ، والنذر .

فالشافعية : يرون وجوب دفع العين المنصوص عليها ، ولا يجزىء في الواجب غيرها اتباعاً للنصوص ، كما في الهدي والأضحية[2] .

والحنفية : لا مانع عندهم من دفع القيمة ، استناداً إلى غرض الشارع في سد الخلة ودفع الحاجة[3] وذلك يتوفر في القيمة كما يتوفر في العين .

ولنأخذ مثالاً لذلك من الزكاة يكون أنموذجاً لما انتهجه كل من الفريقين في المسألة .

جاء في الكتاب الذي كتبه رسول الله ﷺ في الصدقة بما رواه الزهري عن سالم عن أبيه « وفي سائمة الغنم في أربعين شاة شاة »[4] .

---

(١) اليمين المنعقده هي : الحلف على فعل أمر مستقبل أو عـدم فعله . فإذا حنث الحالف لزمته الكفارة ، وقد ورد ذلك في قوله تعالى : (لايؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ، ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان ، فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم ، أو كسوتهم ، أو تحرير رقبة ، فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام ، ذلك كفارة أيمانكم إذا حلفتم ، واحفظوا ايمانكم ، كذلك يبين الله لكم آيته لعلكم تشكرون) سورة المائدة : ٨٩ .

(٢) راجع « المهذب » للشيرازي (١٤٤/١) « المنهاج » للنووي مع شرحه « مغني المحتاج » للخطيب (٣٦٩/١) فما بعدها .

(٣) راجع « الهداية » مع « فتح القدير » (٥٠٧/١ — ٥٠٨) .

(٤) أخرجه أبو داوود في «سننه» (١٣٢/٢) وانظر ماسبق (ص ٣٨٧—٣٨٨ الحاشية رقم ٣) .

فالشافعية أخذاً من هذا الحديث : يرون وجوب الشاة عيناً ، ولا يجيزون دفع قيمتها ، لأن ذلك هو المنصوص ؛ إذ الحديث ظاهر الدلالة في وجوب الشـــاة على التعيين ، ولا يكون الخروج من العهدة إلا بدفعها عيناً .

والحنفية : تأولوا هذا النص ، فحملوا الشاة على العين أو القيمة ، فكان موجَب الحديث في الأربعين شاة ، عين الشاة أو قيمتها ، يجزىء أي منها في امتثال الأمر على السواء ؛ إذ أن كلًا منها يحقق غرض الشارع في سد خلة الفقير ودفع حاجة المحتاج .

ولقد استبعد الشافعية وغيرهم هـذا التأويل ؛ ومن أهم ما استندوا إليه في ذلك ما يلي :

أ ـ فالحديث خصص الشاة بالذكر ، فكان قوي الظهور في وجوبها على التعيين ، وإذا كان قد خصها بالذكر ، فلا بد في ذلك من إضمار حكم وهو : إما الندب أو الوجوب ، وإضمار الندب ممتنع لعدم اختصاص الشاة الواحدة من النصاب به ، فلم يبق غير الواجب ، وهذا الواجب قد يكون مقصوداً للشارع من فرضية الزكاة ، لتحقيق معنى الأخوة ، بمشاركة الفقير الغني في جنس ماله .

ب ـ على أن جواز أخذ القيمة استناداً إلى تحقيق غرض الشارع بسد الخلة ودفع الحاجة ، عمل بعلة مستنبطة عادت على ظاهر النص بالإبطال ، وهذا متفق على عدم قبوله [1] .

---

(١) راجع « الإحكام » للآمدي (٣/٧٩) .

وممن استبعد هذا التأويل ابن الحاجب [1] والزيدية [2] ، والاكثرون من الاباضية - الذين قرروا كما ذكر السالمي الاباضي [3] - أن الحنفية بهذا التأويل ألغوا بعض لفظ الحديث ، وهو شاة - وقدروا فيه ما ليس منه ، وهو قيمة الشاة ، من غير سبب يقتضي هذا التقدير ، وبلا علة توجب ذلك الالغاء ، مع أنه يمكن أن يكون المقصود ذات الشاة لأجل البركة والنمو في المال [4] .

رأي بعض الاباضية :

وقد نزع إلى جواز إخراج قيمة الشاة عن الشاة نفسها في الزكاة ، بعض الاباضية ؛ ولكن يرى السالمي أن نزوعهم إلى هذا الرأي ، لم يكن بحمل الشاة على قيمتها كصنيع الحنفية ، بل لعله كان من باب القياس ، حيث قاسوا القيمة على الشاة ، بجامع أن كلًا منهما دفع لحاجة الفقير [5] .

وأنت ترى أن الفرق يسير بين هؤلاء وبين الحنفية ؛ فالمؤدى واحد وان اختلفت السبيل ، على أن طريق الحنفية أقوم ، فقد أولوا واستندوا

---

(١) راجع « مختصر المنتهى » بشرح العضد (١/٣٠٥) .

(٢) انظر « منهاج الوصول إلى شرح معيار العقول » (ق ٤٨ - ٤٩) .

(٣) هو عبد الله بن حميد بن سلوم السالمي أبو محمد فقيه مؤرخ من أعيان الإباضية : من تصانيفه « شرح طلعة الشمس على ألفيته المسماة شمس الأصول » في أصول الفقه . « تحفة الأعيان في تاريخ عمان » توفي في عمان سنة ١٣٣٢ هـ .

(٤) راجع « طلعة الشمس » للسالمي (١/١٧١ - ١٧٢) .

(٥) راجع المصدر السابق (١/٣٧٢) . « النيل وشفاء العليل » في فقه الإباضية لعبد العزيز بن إبراهيم مع شرحه لمحمد بن يوسف اطفيش (٢/٩٢ - ٩٣) .

إلى القوي من الدليل حين حكموا بأخذ القيمة ، ولم يحكّموا قياساً مع وجود النص .

ويبدو أن السالمي رحمه الله لم يرتض لذويه تأويل الحنفية فطرّق احتمال أن يكون صنيعهم في دائرة القياس .

رأينا في المسألة :

وفي رأينا أن الأمر في هذه المسألة من التأويل ، يختلف عن سابقتها في إطعام العدد من المساكين ، ولهذا فإنا نرجح ما ذهب إليه الحنفية من جواز أخذ القيمة ، مخالفين لمن استبعد تأويلهم للنص ، أو حكم عليه بما هو أكثر من البعد . وعمدتنا في هذا الترجيح ما يلي :

١ ـ إن الاحتمال في أن يكون المراد بالشاة ، وجوب القيمة إلى جانب التعيين ، واقع على الأقل من ناحية اللسان العربي ، والعبرةُ في الدليل الذي يقوى على دفع هذا الاحتمال إلى رتبة الرجحان على الظاهر . وقد وجد الدليل نصاً ومعقولاً .

أ ـ أما النص : فقد روي أن معاذاً رضي الله عنه قال لأهل اليمن : « ائتوني بخميس مكان الذرة والشعير أهون عليكم ، وخير لأصحاب رسول الله ﷺ بالمدينة »[1] .

فقد قبل معاذ بدليل العين الواجبة في الزكاة ، من ذرة ، وشعير

---

(١) رواه البخاري معلقاً . وقد وصله يحيى بن آدم القرشي في كتاب « الخراج» وانظر : « مقدمة فتح الباري » (ص ١٥) « التقرير والتحبير » شرح « التحرير » (١٥٧/١) والخميس من الثياب : ما طوله خمسة أذرع وفي رواية للبخاري (خميص) فيكون مذكرا الخميصة وهي كساء صغير فاستعارها للثوب «النهاية» واللبيس : الثوب يلبس كثيراً.

ثياباً يسهل وجودها في اليمن ، ويعزّ في الحجاز ، فهي أسهل دفعاً على المكلفين ، وأوفر مصلحة لأصحاب النبي ﷺ لحاجتهم إليها في المدينة .

ب — وروى البخاري أيضاً من حديث ثمامة « أن أنسا رضي الله عنه حدثه أن أبا بكر رضي الله عنه كتب له فريضة الصدقة التي أمر الله ورسوله ﷺ : من بلغت عنده من الإبل صدقة الجذعة - وليست عنده جذعة وعنده حقة - فإنها تقبل منه الحقة ويجعل معها شاتين إن استيسرتا له أو عشرين درهماً - ومن بلغت عنده صدقة الحقة وليست عنده الحقة وعنده الجذعة ، فإنها تقبل منه الجذعة ويعطيه المصّدّق عشرين درهماً أو شاتين .. »[1] - الحديث .

والانتقال من العين إلى القيمة في الحديث ، دليل على أن المقصود ليس خصوص عين السن المعيّنة ، وإلا لسقط إن تعذر أو وجب شراؤه ودفعه .

ح — وروى ابن أبي شيبة[2] في مصنفه « أن النبي ﷺ أبصر ناقة حسنة في إبل الصدقة فقال : ما هذه ؟ قال صاحب الصدقة : إني ارتجعتها ببعيرين من حواشي الإبل ، قال : نعم » قال الكمال ابن الهمام : (إذاً فعلمنا أن التنصيص على الأسنان المخصوصة والشاة ، لبيان قدر المالية . وتخصيصها في التعبير ، لأنها أسهل على أرباب المواشي)[3] .

---

(١) راجع « صحيح البخاري » (١١٧/٢) .

(٢) هو إبراهيم بن عثمان الواسطي مولاهم ، يقع مصنفه في مجلدين ضخمين جمع فيه الأحاديث وأقوال الصحابة وفتاوى التابعين مرتباً على أبواب الفقه . توفي ابن أبي شيبة سنة ٢٣٥ هـ . « الرسالة المستطرفة » (ص ٣١) .

(٣) انظر « فتح القدير » (٥٠٩/١) « شرح الهداية » .

وهكذا نرى في هذه الآثار ما يرجح جواز أخذ القيمة لأنها قوّت الاحتمال الذي يدل عليه لفظ الحديث .

٢ – وأما المعقول : فإن التعليل بغرض الشارع من الزكاة – وهو سد خلة الفقير ودفع حاجة ذوي الحاجة ، وهذا يتأدى بكل من العين والقيمة – هو تعليل مقبول ، وليس قضاء على الظاهر ، ولا إبطالاً لمدلوله ، بل هو توسعة لمحل الحكم ، فالشاة المنصوص عليها بعد التعليل محلّ للدفع ، كما أن قيمتها محل أيضاً ، وفي التعليل دائمـــاً توسعة لمحل الحكم ، فإذا دفعت القيم فقد استوفى المكلف مراد النص [1] . واليوم ونحن نبحث هذا الحكم نرى أنفسنا مع الاتجاه الذي يعطي القيمة ما يعطي العين خصوصاً إذا وضعنا في حسابنا إلى جانب الدليل الشرعي واقع تطور الثروة ، وواقع حاجات الناس .

ضابط المسألة عند أبي زيد الدبوسي :

وبعد : فإن أبا زيد الدبوسي قد ضبط هذه المسألة وسابقتهـــا [2] ومثيلاتها تحت أصل واحد قوامه استيفاء مراد النص في الصدقة ، وهو سد الخلة ودفع الحاجة . وقد اعتبر هذا الأصل مما اختلف فيه الحنفية مع الإمام الشافعي ، وردّ إليه كثيراً من مسائل الخلاف الفرعية في المذهبين .

قال رحمه الله : (الأصل عند علمائنا أن من وجبت عليه الصدقه إذا

---

(١) « تأسيس النظر » للدبوسي (ص ٥٤) ،«فتح القدير» لابن الهمام (١/٥٠٩) .

(٢) وهي التي قامت على تأويل (إطعام ستين مسكيناً) بإطعام طعـــام ستين مسكيناً . انظر ماسبق (ص ٤٠٤) .

تصدق على وجه يستوفى به مراد النص منه أجزأه عما وجب عليـــه . وعنده – يعني الشافعي – لايجزيه . وعلى هذا مسائل :

قال أصحابنا : إذا وجبت الزكاة في الدراهم فأدى بدلها حنطة أو غيرها جاز عندنا ؛ لأن مراد النص سد خلة الفقير ودفع حاجته ، وقد حصل . وكذلك في صدقة الفطر ، وكفارة اليمين ، وكل صدقة وجبت بإيجاب الله تعالى ، أو وجبت بإيجاب العبد على نفسه ، فإنه يجزيه أن يعطي القيمة عندنا . وعند الإمام أبي عبد الله الشافعي : لايجـــوز . ثم قال : وعلى هذا ماقال أصحابنا : إذا تصدق على مسكين واحد في كفارة يمينه عشرة أيام كل يوم بمنوّين أو مُدّين حنطة جاز . وعند أبي عبد الله لايجزيه . وعلى هذا قال أصحابنا : إن المظاهر إذا أطعم مسكيناً واحداً ستين يوماً كل يوم منوين حنطة أنه يجزيه عندنا . وعند الإمام أبي عبد الله الشافعي لايجزيه)[1] .

ثم أتى أبو زيد بعدد من المسائل الأخرى .

ونحن إذ لم نرتض تأويل الحنفية في مسألة الإطعام السابقة ، لانوافق الإمام الدبوسي على هذا التعميم في الأصل الذي وضعه ، وقد أسلفنا من قبل أن تأويل العدد (ستين) في المسألة الماضية (بطعام ستين) لم يقم عليه دليل يقوي العدول عن الظاهر إليه ، وهذا الرأي هو ما جنح إليه ابن الهمام من كبار الحنفية كما سبق[2] .

---

(١) راجع « تأسيس النظر » للدبوسي (ص ٥٤) .

(٢) انظر ماسبق (ص ٤٠٣) .

المطلب الثاني

من أحكام الصيام والذبائح

أولاً — تبييت النية في الصيام :

ومما يذكر من تأويلات الحنفية البعيدة : تأويلهم لقوله عليه الصلاة والسلام فيما رواه ابن عمر رضي الله عنهما : « من لم يبيت الصيام قبل الفجر فلا صيام له »[1] .

وبيان ذلك : أن الشافعية يشترطون لصحة الصيام فيما عدا النفل تبييت النية من الليل ؛ سواء في ذلك فرض رمضان ، والكفارة ، والنذر - مطلقاً كان أو معيناً - مستدلين بالحديث المذكور .

ومنزع الاستدلال عندهم — أن قوله عليه السلام : « لا صيام » نكرة في سياق النفي ، فتعمُّ كل صيام ، وعلى هذا : فلا يخرج عن ذلك إلا ما قام عليه الدليل ، والنفي في نظرهم متوجه إلى الصحة أو ذات الصوم الشرعي .

---

(١) أخرجه النسائي . وانظر : « سنن النسائي » (١٦٩/٤) « شرح معاني الآثار» للطحاوي (٣٢٥/١) .

وهكذا يكون الحديث ظاهر الدلالة على وجوب تبييت النية في جميع أنواع الصوم، دون تمييز بين فرض، أو نفل؛ وسواء أكان الفرض معيناً أم غير معين[1].

إلا أن صوم النفل خرج من عموم الحديث، لدليل دل على أن الحديث قاصر في وجوب تبييت النية على ما عدا التطوع، فكان مذهبهم أن صوم النافلة يجوز بنية في النهـــار، شريطة أن تكون قبل زوال الشمس على الراجح[2].

والدليل هو ما جاء في الحديث عن السيدة عائشة رضي الله عنها قالت: «دخل عليّ رسول الله ﷺ ذات يوم فقال: هل عندكم من شيء؟ فقلنا: لا، فقال: فإني إذن صائم، ثم أتانا يوماً آخر، فقلنا: يارسول الله أهدي لنا حَيْسٌ، فقال: أرينيه فلقد أصبحت صائماً فأكل»[3].

ويبدو أن هذا كان فيما بعد من عمل الصحابة رضوان الله عليهم. قال البخاري: (وقالت أم الدرداء: كان أبو الدرداء يقول: عندكم

(١) راجع «المنهاج» مع «مغني المحتاج» (٤٢٣/١) وهذا التبييت هو مذهب مالك وأحمد انظر: «بداية المجتهد» لابن رشد (٢٩٢/١) «المغني» لابن قدامـــة (٩١/٣ - ٩٢).

(٢) قال ابن حجر في «الفتح»: (وهذا هو الأصح عند الشافعية، والذي نقله ابن المنذر عن الشافعي من الجواز مطلقاً سواء أكان مثل الزوال أم بعده هو أحد القولين للشافعي) «فتح الباري» (١٠٠/٤).

(٣) رواه أحمد ومسلم وأصحاب السنن واللفظ لمسلم وفي لفظ للنسائي قال: «ياعائشة إنما منزلة من صام في غير رمضان أو في التطوع، بمنزلة رجل أخرج صدقة ماله، فجاد منها بما شاء فأمضاه، وبخل منها بما شاء فأمسكه» والحيس: تمر ينزع نواه ويدق مع أقط ويعجنان بالسمن حتى يبقى كالثريد.

طعام ؟ فإن قلنا : لا ، قال : فإني صائم يومي هـذا . قال : وفعله أبو طلحة وأبو هريرة ، وابن عباس ، وحذيفة رضي الله عنهم)[1] .

أما الحنفية : ففيما عدا صوم التطوع ، قسموا الصوم الواجب إلى قسمين :

أ ـ ما يتعلق بزمان بعينه ؛ كصوم رمضان ، والنذر المعين .

ب ـ ما يثبت في الذمـــة ؛ كقضاء رمضان ، والنـذر المطلق وصوم الكفارة .

فالقسم الأول ـ وهو صيام رمضان والنذر المعين ، وكـذلك صوم التطوع : لا يشترط فيه تبييت النية من الليل ، بل تصح النية نهاراً شريطة أن تقع قبل نصف النهار ، فلو لم يبيت المكلف الصوم بعد غروب الشمس ، وأصبح ممسكاً عن الطعام والشراب وكل مفطر ، فله أن ينوي ـ إلى ما قبل نصف النهار ـ صومَ ذلك النهار ويقع صومه صحيحاً .

أما القسم الثـاني ـ وهو قضاء رمضان ، والنـذر المطلق ، وصوم الكفارة : فقد شرطوا في صحته تبييت النية من الليل ؛ لأنه غير متعين فلا بد من التعيين من الابتداء[2] .

وبيان ذلك : أنهم أوّلوا تبييت النية ، فأخرجوا كل صوم النفل بحديث عائشة المتقدم ، كما هو صنيع الشافعية ومن معهم .

وفي تأويلهم للحديث أيضاً أخرجوا صوم رمضان ، والنذر المعيّن ،

---

(١) انظر « فتح الباري » (٤/٩٩) النووي على مسلم (٨/٣٤) « نيل الأوطار » مع « منتقى الأخبار » (٤/٢١٨) .

(٢) راجع « الهداية » مع « فتح القدير » و « العناية » (٢/٤٥ ـ ٥١) .

مستندين في هذا التأويل إلى ما روى البخاري ومسلم في صحيحيهما عن سلمة بن الأكوع رضي الله عنه « أن النبي ﷺ بعث رجلاً في الناس يوم عاشوراء أن من أكل فليتم ، أو فليصم ، ومن لم يأكل فلا يأكل »[1].

قالوا : دل هذا الحديث على أن من تعين عليه صوم يوم ، ولم ينوه ليلاً أنه يجزئه أن ينوي صيامه نهاراً — وهذا بناء على أن صوم عاشوراء كان واجباً — وأنه لا فرق بين هذا المعيّن وبين النفل ، ورأوا في ذلك جمعاً بين الأدلة ، الذي هو أولى من العمل ببعضها ، وإهمال البعض الآخر .

وفي رأينا أن تأويل الحنفية بحمل حديث التبييت على الصيام الواجب غير المعين ، قد يكون بعيداً لعدة أمور .

١ — فظاهر الحديث العموم في كل صوم . والمتبادر إلى الفهم من لفظ الصوم إنما هو الصوم الأصلي المتخاطب به في اللغات ، وهو يشمل الفرض المعيّن وغير المعيّن كما يشمل النفل . وتخصيصُ هذا العام بإخراج الأكثر الغالب ، وإبقاء الأقل النادر الذي لا يتبادر إلى الذهن لوحده ، جنوح إلى ترجيح الاحتمال البعيد على الظاهر القوي . وإذا كان الشارع لم يقصد بنفي الصوم إلا الواجب غير المعين ، فالخطاب به - كما يقول ابن الحاجب - يكون كاللغز[2] ما لم تكن هناك قرينة تصرف الخطاب عن ظاهر عمومه .

---

(١) « فتح الباري » (٤/١٠٠) « صحيح مسلم » بشرح النووي (٨/١٣) .

(٢) راجع « مختصر ابن الحاجب » مع « شرح العضد » (١/٣٠٤) «الإحكام» للآمدي (٣/٨٣) . هذا وقد أورد احمد المرتضى من الزيدية رأي ابن الحاجب في أن الشارع —

٢ ــ ثم إن الحديث الذي استندوا إليه في تأويلهم هذا لم يرد في صوم رمضان ، وإنما ورد في صوم عاشوراء ، وصوم عاشوراء نسخت فرضيته ، وانتظم في سلك المندوبات حيث لا يشترط لصحته تبييت النية من الليل ، شأنَ كل نافلة من الصوم [١] . فقد روى مسلم في صحيحه عن عائشة رضي الله عنها قالت : كانت قريش تصوم عاشوراء في الجاهلية ، وكان رسول الله ﷺ يصومه ؛ فلما هاجر إلى المدينة ، صامه وأمر بصيامه ، فلما فرض شهر رمضان قال : من شاء صامه ، ومن شاء تركه [٢] .

٣ ــ وهذا على فرض التسليم بأن صوم عاشوراء كان واجباً قبل أن يفترض صيام شهر رمضان . ولكن هنالك من يقول : لم يكن واجباً قبل فرض رمضان بل كان مستحباً ، فصحّ بنية من النهار ، وهو أشهر الوجهين عند الشافعية كما قال النووي [٣] .

ــ اذا لم يقصد الا هذه ــ يعني الواجب غير لمعين ــ فالخطاب به كاللغو وقال : (ولعمري إنه كما ذكر ان لم يكن ثم قرينة تصرف الخطاب عن ظاهر عمومــه) . انظر : « منهاج الوصول الى شرح معيار العقول » (ق ٤٨-٤٩) مخطوط دار الكتب المصرية .

(١) على ان المندوب في صوم يوم عاشوراء ان يصام معه التاسع بعداً عن التشبه باليهود كما ورد في السنة . انظر : « شرح معاني الآثار » للطحاوي (١/٣٣٧-٣٣٩) « المغني » لابن قدامة (٣/١٧٤-١٧٥) .

(٢) انظر « صحيح مسلم » وشرحه للنووي (٨/٤) .

(٣) يستدل هؤلاء بما ورد في الصحيح عن حميد بن عبد الرحمن انه سمع معاوية بن أبي سفيان خطيباً بالمدينة ــ يعني في قدمة قدمها ــ خطبهم يوم عاشوراء فقال : (أين علماؤكم يا أهل المدينة سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لهذا اليوم يوم عاشوراء ولم يكتب الله عليكم صيامه ، وأنا صائم فمن أحب منكم أن يصوم فليصم ، ومن أحب أن يفطر فليفطر) . صحيح مسلم بشرح النووي (٨/٨)

ونود بعد ذلك كله أن نذكر أن ابن الحاجب وشارحه العضد قد قررا أنه (إن صح المانع من الحمل على الظاهر في الحديث - وهو صوم الفرض مطلقاً بما أوّله الحنفية - دليلًا على صحة الصيام بنية من النهار في الواجب المعين ، فينبغي أن يطلب له أقرب تأويل ؛ مثل أن يحمل النفي في قوله عليه السلام : « لا صيام » على نفي الفضيلة) ولعل ذلك كان من ابن الحاجب والعضد متابعة لامام الحرمين الذي ذكر في « البرهان » أن من تأويلاتهم - يعني الحنفية - حمل النفي على الكمال ، ورغم رده على هذا التأويل، اعتبره بالنظر إلى مسالك التأويلات أقرب قليلًا من التأويل السابق [1].

مع أبي جعفر الطحاوي :

وبعد : فلا نستطيع أن نترك الكلام في هذه المسألة قبل بيان رأي أبي جعفر الطحاوي ؛ فلقد أبعد النجعة رحمه الله ، إذ كان من تأويله للحديث ، أنه فرّق بين صوم الفرض إذا كان في يوم بعينه كعاشوراء ، فتجزىء النية في النهار ، اولا في يوم بعينه كرمضان ، فلا يجزيء إلا بنية من الليل ، وبين صوم التطوع فيجزيء في الليل والنهار .

ولقد رأى في ذلك جمعاً بين الأدلة وبعـداً عن تضادّها . قال في « شرح معاني الآثار » بعد أن أورد الآثار في الموضوع مبيناً أن حكم النية التي يدخل بها في الصوم على ثلاثة أوجه :

(فما كان منه فرضاً في يوم بعينه كانت تلك النية مجزية قبل دخول ذلك اليوم في الليل ، وفي ذلك اليوم أيضاً :

(١) « البرهان » لإمام الحرمين (لوحة ١٤٥) « مختصر المنتهى » بشرح العضد (٣٠٦/١) .

وما كان منه فرضاً لا في يوم بعينه ، كانت النية التي يدخل بها فيه في الليلة التي قبله ، ولم تجز بعد دخول اليوم .

وما كان منه تطوعاً ، كانت النية التي يدخل بها فيه في الليل الذي قبله ، وفي النهار الذي بعد ذلك) .

ثم أبان ما يفترق به رأيه عن رأي أبي حنيفة وصاحبيه فقال :

(فهذا هو الوجه الذي تخرّج عليه الآثار التي ذكرنا ، ولا تتضاد ، فهو أولى ما حملت عليه ، وإلى ذلك كان يذهب أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد بن الحسن إلا انهم يقولون : ما كان منه يجزىء النية فيه بعد طلوع الفجر مما ذكرنا ، فإنها تجزىء في صدر النهار الأول ، ولا تجزىء فيما بعد ذلك)[1] .

رأي إمام الحرمين في تأويل الطحاوي :

ولقد ردّ إمام الحرمين تأويل الطحاوي من وجهين :

الأول — أن العربي الناشيء في منبت اللغة لايفهم النهي عن إيقاع نية صوم الغد في يوم قبله .

الثاني — أن هذا النفي إنما يذكر نهياً عن الذهول ، وتحذيراً من الغفلة ، واستحثاثاً على تقديم التبييت .

واعتبر الجويني أن ماذكره في الوجه الثاني يجري مجرى النصوص التي لاينكرها محصّل . ومع هذا الرد قال إمام الحرمين في شأن تأويل الطحاوي : (وهذا كلام غث ، لا أصل له يحط من مرتبة الطحاوي إن

---

(١) « شرح معاني الآثار » (١/٣٢٧) .

صح النقل عنه)[1] ويبدو أن الطحاوي قد قال هذا الكلام ؛ كما أثبتناه من « شرح معاني الآثار » . ونقل ابن حجر في « الفتـح »[2] كلام إمام الحرمين في « البرهان » ولم يعلق عليه بشيء .

ونحن إذا كنا نوافق صاحب البرهان على رد التأويل بما يظهر بعده أو شذوذه ، إنا لانوافق على ما كان من الحكم على كلام أبي جعفر الطحاوي في هذه النقطة بالغثاثة ، وأنه لا أصل له ، مع اعتقادنا أن الطحاوي رحمه الله أبعد في تأويله أكثر مما أبعد من قبله .

والذي يدعونا إلى وقوف هذا الموقف ، أن الاحتمال – وإن كان ضعيفاً – موجود ، وما دام الأمر كذلك فلا داعي لهـذا الاغراق في الحط من قدر ما ذهب إليه أبو جعفر . وقد ذكرنا سابقاً ما للذوق الفقهي من أثر في المرتبـــة التي يعطاها التأويل المقبول ، ورحم الله الإمامين كليهما وأجزل لهما المثوبة .

ثانياً ــ زكاة الجنين

اختلف العلمـاء في حكم الجنين يخرج من بطن أمه المذكاة ميتاً : هل تعتبر ذكاة أمه ذكاة له ؛ فيحل أكله دون حاجة إلى تذكية جديدة أم يعتبر حراماً لا يحل أكله ، لأن ذبح أمه ليس ذبحاً له ؟

ذهب الثوري ، والشافعي ، وأبو يوسف ومحمد بن الحسن ، إلى أن ذكاة الجنين ذكاة أمه ، فيحل أكله ولا يحتاج إلى ذبح جديد[3] .

---

(١) « البرهان » (١ لوحة ١٤٤ ، ١٤٥) .
(٢) انظر « فتح الباري » (١٠١/٤) .
(٣) راجع « المنهـاج » للنووي مع شرحه « مغني المحتاج » للشربيني الخطيب (٣٠٧/٣) « المقنع » لابن قدامة مع الحاشية (٥٤١/٣ – ٥٤٢) « بدائع الصنائع » للكاساني (٤٢/٥) .

وقال مالك : يحل إذا خرج وقد أشعر - أي نبت عليه الشعر - لرواية عن ابن عمر في هذا [1] .

وذهب أبو حنيفة وزفر ، والحسن بن زياد [2] إلى أنه لا يحل أكله ، وقد قال بهذا القول ابن حزم الذي ادعى فيه أيضاً قولاً لمالك [3] .

احتج الأولون بما صحّ عن النبي ﷺ أنه قال في الجنين : « ذكاته ذكاة أمه » [4] .

فالحديث ظاهر الدلالة في حلّ أكل الجنين الميت ، لأن ذكاة أمه اعتبرت ذكاة له ببيان رسول الله ﷺ . قال الخطابي بعد أن أورد الحديث : (فيه بيان جواز أكل الجنين إذا ذكيت أمه ، وان لم يحدث للجنين ذكاة . وواضح أن المسؤول عنه هو الجنين الميت ؛ إذ لا يظن

---

(١) وروى معمر عن الزهري عن عبدالله بن كعب بن مالك : كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يقولون : « إذا اشعر الجنين فذكاته ذكاة أمه » وانظر : « بداية المجتهد» لابن رشد (١/٤٤٢-٤٤٣) « المقنع » لابن قدامة مع الحاشية (٣/٥٤١-٥٤٢).

(٢) نسب هـذا القول إلى الحسن بن زياد الكاساني في « البدائع » (٥/٤٢) أما الشوكاني في « نيل الاوطار » (٨/١٥١) :فقد نسب إليه ما يقوله الشافعي .

(٣) روى ابن حزم بالسند الى عبدالله بن حيان . قلت لمالك بن انس : يا أبا عبدالله الناقة تذبح - في بطنها جنين يرتكض - فيشق بطنها فيخرج جنينها ، أيؤكل ؟ قال : نعم. قلت : وان الاوزاعي قال : لا يؤكل . قال : أصاب الاوزاعي . قال ابن حزم : (فهذا قول لمالك أيضاً) « المحلى » : (٧/٤٢٠)

(٤) أخرجه أحمد والترمذي وابن ماجه . وفي رواية لأحمد وأبي داوود « قلنا يارسول الله ، ننحر الناقة ، ونذبح البقرة والشاة فنجد في بطنها الجنين ، أنلقيه أم نأكله ؟ قال : كلوه إن شئتم فإن ذكاته ذكاة أمه » .

بالسائلين الجهل عما خرج حياً أنه لا بد من ذكاته [١] .

وقد احتج أبو حنيفة بقوله تعالى : (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ ...) [٢] الآية ، وبأن ذكاة نفسٍ لا تكون ذكاة نفسين ، فالجنين الميت لا تسري عليه ذكاة أمه .

وأوّل الحديث « ذكاته ذكاة أمه » بحمله على التشبيه ، على معنى أن الجنين يذكى كما تذكى أمه . فكأنه قال : أي فذكوه .

وعلى هذا : فالمراد من الحديث عند أبي حنيفة بيان حكم الجنين الذي يخرج من بطن أمه المذكاة حياً . وبهذا أخرج الحديث عن موطن الاستدلال للمذهب الأول .

وقد يقال في شأن الاحتجاج بالآية الكريمة (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ...) بأنه احتجاج بالعام المخصوص في مقابل الخاص ؛ فالحديث قد أخرج هذا الجنين من حكم الميتة الوارد في الآية ، لأنه اعتبره مذكّىً بذكاة أمه ..

واعتبار ابن رشد له من « المنخنقة » [٣] مدفوع أيضاً بأن الحديث أخرجه من حدود المنخنقة ، لأنه طاب وحلّ أكله بما طابت به أمه من الذكاة .

أما أن ذكاة نفس لا تكون ذكاة نفسين : فقد نقل القرطبي في

---

(١) انظر « معالم السنن » : (٢٨٢/٤) « نصب الراية » : (١٨٩/٤) « نيل الاوطار » : (١٥٠/٨) .

(٢) سورة المائدة : ٣ .

(٣) « بداية المجتهد » : (٤٤٢/١) .

تفسيره عن ابن المنذر[1] أنه قال : (وفي قول النبي ﷺ : « ذكاة الجنين ذكاة أمه » دليل على أن الجنين غير الأم وهو – أي أبو حنيفة – يقول : لو اعتقت أمه وهي حامل : أن عتق الحمل عتق أمه ، وهذا ما يلزم أن ذكاته ذكاة أمه ، ولأنه إذا جاز أن يكون عتق واحد عتق اثنين – جاز أن يكون ذكاة واحد ذكاة اثنين)[2] .

وهكذا اعتبر ابن المنذر الجنين تابعاً لأمه حقيقة[3] .

هذا وإن صاحب « المصنف » ابن أبي شيبة المتوفى سنة ٢٣٥ هـ والذي روى عنه البخاري ومسلم وغيرهما ، اعتبر أبا حنيفة مخالفاً للأثر في هذه المسألة[4] .

الشافعية وتأويل الحديث :

ولقد اعتبر الشافعية تأويل أبي حنيفة للحديث من التأويلات البعيدة ؛ وذلك لأن في هذا التأويل تقديراً لكلمة التشبيه ، وهي الكاف أو مثل

---

(١) هو أبو بكر محمد بن ابراهيم بن المنذر النيسابوري نزيل مكة اشتهر بالتفسير . له عدد من المصنفات منها : « الاشراف » و « المبسوط » و « الاجماع » توفي رحمه الله سنة ٣١٩ هـ .

(٢) انظر : « تفسير القرطبي » (٦/٥١) .

(٣) انظر : « بدائع الصنائع » (٥/٤٢) .

(٤) وذلك في الباب الخامس من مصنفه ، الذي عقده تحت عنوان (هذا ما خالف فيه أبو حنيفة الأثر الذي جاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم) ورد فيه على إمام أهل العراق في خمس وعشرين ومائة مسألة . وانظر : « النكت الطريفة في التحدث عن ردود ابن أبي شيبة على أبي حنيفة » الذي ألفه المرحوم الشيخ زاهد الكوثري لهذا الغرض وأعطى رأيه في كل مسألة على حدة . وراجع لمسألتنا (ص ٦٢) من الكتاب .

فكأنه قال : « كذكاة أو مثل ذكاة أمه » والأصل عدم التقدير ، وارتكاب خلاف الأصل يحتاج إلى دليل .

واعتبر الخطابي لفظ « ذكاة أمه » تعليلاً ولم يرض الجنوح إلى أنه من التشبيه ؛ فحين ادعى بعض المتأولين أن التشبيه هنا على معنى قول الشاعر :

فعيناكِ عيناها وجيدُكِ جيدُها

أي كأن عينيك عيناها في الشبه ، وجيدك جيدها ، رد ابو سليمان ذلك بأن هذه القصة تبطل التأويل وتدحضه : لأن قوله : « فإن ذكاته ذكاة أمه » تعليل لإباحته من غير إحداث ذكاة ثانية . فثبت انه على معنى النيابة عنها[1] .

رواية النصب وموقف المنذري[2]

على أن البعض يؤيد التأويل بحمل الحديث على التشبيه ، وذلك بما ورد من النصب في بعض الروايات .

فقد جاء في « النهاية » لابن الأثير (أن الحديث يروى بالرفع والنصب فمن رفعه جعله خبر المبتدأ الذي هو ذكاة الجنين ، فتكون ذكاة الأم هي ذكاة الجنين ، فلايحتاج إلى ذبح مستأنف . ومن نصب كان التقدير ذكاة الجنين كذكاة أمه ، فلما حذف الجارْ نصب . أو على تقدير : يذكى تذكية مثل ذكاة أمه . فحذف المصدر وصفته وأقام المضاف إليه مقامه .

---

(١) « معالم السنن » : (٢٨٢/٤) .

(٢) هو الحافظ زكي الدين عبد العظيم المنذري صاحب « الترغيب والترهيب » و « المختصر » وغيرهما توفي . سنة ٦٥٦ هـ .

فلا بد عنده من ذبح الجنين إذا خرج حياً . ومنهم من يرويه بنصب الذكاتين أي ذكوا الجنين ذكاة أمه)[1] .

والروايات التي أخرجها المحدثون هي بالرفع ، ولم يذكر لنا ابن الأثير عن أي منهم كانت رواية النصب . وقد رأينا موقف ابن أبي شيبة في « المصنف » وموقف الخطابي في « المعالم » .

ولهذا وجدنا الحافظ المنذري يتهم بالغرض من روى الحديث بالنصب ، ويقرر أنه غير المحفوظ عند الأئمة المعتبرين .

قال في « المختصر » : (وقد روى هذا الحديث بعضهم – لغرض له – : « ذكاة الجنين ذكاةَ أمه » بنصب « ذكاة » الثانية لتوجب ابتداء الذكاة فيه إذا خرج ، ولايكتفى بذكاة أمه . وليس بشيء ، وإنما هو بالرفع ، كما هو المحفوظ عن أئمة هذا الشأن ، وأبطلها بعضهم بقوله : « فإن ذكاته ذكاة أمه » بأنه تعليل لإباحته من غير إحداث ذكاة)[2].

هذا : وعلى فرض التسليم برواية النصب التي رفضها الحافظ المنذري بشدة : فإنه – كما قدمنا – لايُظن بالسائلين الجهل بوجوب ذكاة ماخرج حياً ، أما الشك : فدائرة احتماله فيما خرج ميتاً ، ولقد رأينا في رواية أحمد وأبي داوود قول السائلين لرسول الله ﷺ : « أنلقيه أم نأكله » ؟ وما نحسبهم يريدون إلقاء جنين خرج حياً من بطن أُمه ، فالمعروف لديهم أن مثله يحل بالتذكية . وكل السؤال – كما توحي كلمة الإلقاء – إنما هو عن الجنين الميت .

---

(١) « النهاية » (٢/٤٨) .

(٢) انظر « نصب الراية » للزيلعي (٤/١٩١ – ١٩٢) .

ولايسعنا بعدما تقدم إلا ترجيح ما ذهب إليه الجمهور .

فحديث أبي سعيد سليم من ناحية صلاحيته للاحتجاج ، ولايتعارض مع آية المائدة : « حُرِّمَتْ عليكم المَيْتَةُ ... » .

كما أن ما ذهب إليه الجمهور هو مذهب الصحابة ، والتابعين . ومن بعدهم من علماء الأمصار [1] .

قال ابن المنذر : (لم يرو عن أحد من الصحابة ، والتابعين أو علماء الأمصار ، أن الجنين لايؤكل إلا باستئناف الذكاة فيه ، غير ما روي عن أبي حنيفة . قال : ولا أحسب أصحابه وافقوه عليه) [2] .

وقد أخرج ابن حزم في « المحلّى » عن ابن عباس (أنه أشار إلى جنين ناقة وأخذ بذنبه وقال : هذا من بهيمة الأنعام) .

كما أخرج عن أبي الزبير عن جابر : (نحر جنين الناقة نحر أمه). وعن إبراهيم عن ابن مسعود : (ذكاة الجنين ذكاة أمه) .

قال ابن حزم : (وهو قول إبراهيم والشعبي ، والقاسم بن محمد ، وطاووس ، وأبي ظبيان ، وأبي إسحاق السبيعي ، والحسن ، وسعيد بن المسيب ، ونافع وعكرمة ، ومجاهد وعطاء ، ويحيى بن سعيد الأنصاري ، وابن أبي ليلى والزهري) [3] .

---

(١) هذا وقد نقل ذلك الزيلعي في « نصب الراية » (١٩١/٤ — ١٩٢) ولم يعلق عليه بشيء .

(٢) « معالم السنن » للخطابي (٢٨٢/٤) .

(٣) « المحلى » : (٤١٩/٧ — ٤٢٠) .

هذا : وإذا ثبت ما ذكره صاحب « نيل الأوطار » من أن الحديث روي بلفظ « ذكاة الجنين في ذكاة أمه » أي كائنة أو حاصلة في ذكاة أمه . وأنه روي بلفظ « ذكاة الجنين بذكاة أمه » ، والباء للسببية فيكون المعنى أن الجنين حكم عليه بالحل تذكيةً بسبب ذكاة أمه [1] .

نقول : إذا ثبت ذلك ، كان الحديث من النصوص الصريحة المفسرة التي لاتحتاج إلى تأويل ، ولايدخل لفظها في دائرة الاحتمال لمعنىً ، لابد من دليل عليه كي يترجح على الظاهر .

وهكذا تكون روايات الحديث ، التي تحتمل التأويل ، لم يظفر لها القائلون بحرمة الجنين – يخرج من بطن أُمه المذكاة ميتاً – بدليل قوي يصرف الظاهر من الحديث – وهو حل هذا الجنين – إلى غير الظاهر ، من جَعْلِ المراد من الجنين في الحديث : الجنين الحي . وإذا لم يستوف التأويل شروطه – ومنها قوة الدليل التي تتناسب مع ضعف الاحتمال – يكون تأويلًا بعيداً ، والجنوح إليه جنوح إلى الضعيف في مقابلة القوي .

وقد أوردنا من الأدلة ما كشف عن أن مذهب الجمهور الذي رجحناه في هذه المسألة هو السبيل التي سلكها الصحابة والتابعون وعلماء الأمصار ، والتي لم تنأ بنا عن مدلولات الشريعة ومفهومات اللغة والله أعلم .

* * *

(١) انظر « نيل الأوطار » للشوكاني (٨/١٥١) .

المبحث الرّابع

طريق الجادة في التأويل وموقف الظاهرية

المطلب الأوّل

طريق الجادة في التأويل

أما بعد : فإن التأويل باب من أبواب الاستنباط العقلي القويم وطريق من طرق الاجتهاد في بيان النصوص .

وهو في حدود الشروط التي حددها علماؤنا مقبول ومرضي ؛ ذلك أن هذه الشروط قد استوحيت من روح هذه الشريعة ولغتها وعرفها في ظل هدي الكتاب والسنة .

والطريق التي رسمها الأئمة هي طريق الجادة . فإذا حاد عنها المتأول ، فقد سلك بنفسه سبيل الانحراف ، وحاد إلى حيث لاتؤمن العاقبة ، ولايضمن المصير .

وفي الأمثلة التي مررنا بها قريباً ، كشفٌ لبعض الملامح عن صورة

كريمة للجادة االوسطى التي سلكها رواد الفقه الأمناء على هذه الشريعة . فقد يكون التأويل قريباً في نظر فريق ، وبعيداً في نظر فريق آخر . ولكن المحور لايخرج عن دائرة اللغة ولو باحتمال . كما لايبتعد عن حدود الشريعة في مبادئها ومقاصدها ، ولو كان في ذلك الكلفة في بعض الأحيان ، وللذوق الفقهي وملكة الاستنباط الأثر الواضح فيما كان اولئك الأئمة يسلكون .

أما أن يفتح باب التأويل على مصراعيه بعيداً عن مفهومات الشريعة ومدلولات لغة الخطاب فيها ، التي هي لغة القرآن ، ولسان المبين عن ربه محمد صلوات الله وسلامه عليه : فذلك هو النزول على حكم الهوى والسير وراء الشهوة ، والانقياد للنزعات التي قد تشقي صاحبها ، أو تودي به إلى مهاوي الضلال .

واقد جنحت بعض الفرق إلى تأويل النصوص حسب العقيدة التي ارتضاها أصحابها لأنفسهم . حيث أصبحت عندهم أفكار ثابتة ، وباتت عملية التأويل عملية شد وجذب لهذه النصوص إلى الفكر الذي يريدون والطريق التي يسلكون .

والأمثلة على ذلك موفورة لمن أراد ، ولكنا نجتزىء هنا باليسير من تلك التأويلات .

أ ـ « فالمرجئة » مثلًا : عندما قرروا أن الله تعالى لايعاقب أحداً من المسلمين ؛ إذ العمل مؤخر عن النية والقصد ، كما أنه لاتضر مع الإيمان معصية ولا تنفع مع الكفر طاعة [1] ، عمدوا إلى تأويل الآيات والأخبار

---

(١) انظر لتفصيل القول في «المرجئة» : «الملل والنحل» للشهرستاني المطبوع على هامش «الفصل» لابن حزم (١٨٦/١) « فجر الإسلام » لأحمد أمين (ص٢٩٢-٢٩٣).

الدالة على العقاب ، سواء في ذلك المتعلق منها بالعقائد ، أو المرتبط بالأحكام التكليفية ، فقالوا : (كل الآيات والأخبار الدالة على العقاب ليس المراد منها ظاهرها بل المراد التخويف ، وفائدته الاحجام عن المعاصي) .

والخطورة التي تكمن وراء هذا الاتجاه واضحة لكل ذي عينين . وأبسط ما في الأمر تعطيل نصوص الكتاب والسنة ، بإهمال مدلولاتها ، لذلك قال البيضاوي : (إن فتح هذا الباب يرفع الوثوق عن أقوال الله تعالى وأقوال رسوله ؛ إذ ما من خطاب إلا ويحتمل أن يراد به غير ظاهره . وأيضاً فالإحجام إنما يكون عند العقاب ولا عقاب)[1] .

ب - أما « الباطنية » : فلهم تأويلات يطول مجال استقصائها . وحسبك أنهم - في سبيل ما يهدفون إليه من هدم الإسلام - قد ألقوا ستاراً على ظاهر الكتاب والسنة ، وأعطوا لأنفسهم الحق في مخالفة أي عرف لغوي أو شرعي ، ما دام الفهم الذي أرادوه متوافقاً مع ما زيّن لهم الهوى وسوّل لهم الشيطان وأصبح أفكاراً ثابتة تعتبر هي الأصل ، وتقوم المحاولات لشد النصوص إليها ؛ فأفكارهم متبوعة ، والنصوص تابعة . ووظيفة هذه النصوص ملء القوالب التي يريدون والعياذ بالله تعالى[2] .

فلقد أولوا ثعبان موسى من قوله تعالى : (فإذا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى) بـ « حجته »[3] .

---

(١) « منهاج البيضاوي » بشرح الإسنوي تعليق الشيخ بخيت (٢/١٩٤) .

(٢) انظر للباطنية بشعبها وفرقها التي وصل بعضها إلى حدود الوثنية من سوء التأويل : « الملل والنحل » للشهرستاني : (١/١٩٥ - ٢٢٤ ، ٢/١) فما بعدها .

(٣) في الكلام عن عصا موسى جاء قول الله تعالى : (قال ألقها يا موسى فألقاها فإذا هي حية تسعى) سورة طه : ٣٠ .

كما أوّلوا نبع الماء من بين الأصابيع بكثرة العلم [1] .

وفرضت عليهم الإباحية والتحلل من ربقة الدين أن يؤولوا الأمهات في قوله تعالى : (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهاتُكم ...) الآية ، بالعلماء . وأن يؤولوا التحريم بالمخالفة ، وانتهاك الحرمة ، واستحلوا بذلك ما حرّم الله ؛ فحلالٌ نكاح البنات والأخوات وجميع المحارم ، بحجة أن الأخ أحق بأخته ، والأب أولى بابنته .. الخ . ولاغرابة في هذا ما داموا قد حوّلوا الآية عما أُنزلت من أجله في بيان المحرّمات من النساء ، بما أوّلوها ذلك التأويل الباطل الذي لايمت إلى مفهومات الشريعة أو قواعد العربية بصلة ؛ فأين « الأمهات » من « العلماء » وأين « التحريم » من « مخالفة الأئمة وانتهاك حرماتهم » ؟!! .

ولقد قرر ابن حزم : أن الروافض إنما ضلت بتركها الظاهر ، والقول بالهوى بغير علم ، ولا هدى من الله عز وجل ، ولا سلطان ، ولابرهان .

وقد نقل لنا عنهم عدداً من التأويلات يأخذك الهول الموعب عندما تقع عيناك على شيء منها ؛ ففي قوله تعالى : (إنَّ اللهَ يَأْمُرُكم أن تَذْبحوا بَقَرة) [2] يقول ابن حزم : (قالوا : ليس هذا على ظاهره ولم يرد الله تعالى بقرة قط . إنما هي عائشة . رضي الله عنها ولعن من عقّها) .

---

(١) روى حديث نبع الماء من بين أصابعه عليه الصلاة والسلام جماعة من الصحابة منهم أنس وجابر وابن مسعود . وانظر « الشفا بتعريف حقوق المصطفى » (١/٢٨٥-٢٨٧) للقاضي عياض اليحصي المتوفى سنة ٥٤٤ هـ .

(٢) سورة البقرة : ٦٧ .

وقالوا : (الجبت والطاغوت)[1] . ليسا على ظاهرهما ، إنما هما أبو بكر وعمر . رضوان الله عليهما ، ولعنَ من سبهما) .

وقالوا : (يَوْمَ تَمُورُ السَّماءُ مَوْراً وتسيرُ الجِبَالُ سَيْراً)[2] ليس هذا على ظاهره إنما السماء محمد ، والجبال أصحابه .

وقالوا : (وَأَوْحَى رَبُّكَ إلى النَّحْلِ)[3] ليس هذا على ظاهره . إنما النحل بنو هاشم . والذي يخرج من بطونها هو العلم .

ويذكر أبو محمد أن بعض من سلكوا طريقهم قالوا في قوله تعالى : (وثِيابَكَ فَطَهِّرْ)[4] ليس الثياب على ظاهر الكلام ، إنما هو القلب . وقالوا : (إن امرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لهُ وَلَدٌ وله أُخْتٌ)[5] ليس على ظاهره إنما هو ابنٌ ذكر ، وأما الأنثى : فلا .

وفي قوله تعالى : (يا أَيُّها الذينَ آمَنُوا شَهادةُ بَيْنِكم إذا حضَرَ أحَدَكُمُ المَوْتُ حِينَ الوَصِيَّةِ اثْنانِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكم أو آخرانِ مِنْ غَيْرِكم »[6] ليس الكلام على ظاهره ، إنما أراد من غير قبيلتكم[7].

---

(١) من قوله تعالى : (ألم تر إلى الذين أوتوا نصيباً من الكتاب يؤمنون بالجبت والطاغوت) سورة النساء : ٥١ . والجبت : الأصنام وكل ما عبد من دون الله . والطاغوت : الشيطان .

(٢) سورة الطور : ١٠ .

(٣) سورة النحل : ٦٨ .

(٤) سورة المدثر : ٤ .

(٥) سورة النساء : ٧٦ .

(٦) سورة المائدة : ١٠٦ .

(٧) انظر « الإحكام في أصول الأحكام » لابن حزم : (٣/٤٠-٤١) .

هذا : ومن أراد الاستقصاء : فمظانُّ ذلك موفورة في كتب التفسير ، وأصول الدين والفقه ، والفرق ، وما شابه ذلك ؛ مما كتب عن الملل والنحل ومعتقداتها وتأويلاتها .

والمذهبية أيضاً :

ونحن نرى بكل حيطة ، أن من غير الجائز أن تكون المذهبية رائد الباحثين في الفقه وأصوله . فلا يصح أن تكون مسألة ما قد أُعطيت حكماً من الأحكام ، ثم يكون حظ النصوص من التأويل ، أن تُردّ لتوافق – ولو عنوة – ذلك الحكم الذي أعطي للمسألة ، كما اجتهد فيه بعض الأئمة والفقهاء في مذهب من المذاهب .

ومن هنا : فنحن لانرتضي ما قرره في هذا المضمار الإمام أبو الحسن الكرخي في رسالته « الأصول التي عليها مدار فروع الحنفية »[1] حين وضـع الآية والحديث موضعاً ، لايتسق مع البحث الحر البعيد عن المذهبية الضيقة .

انظر إليه رحمه الله يقول : (الأصل أن كل آية تخالف قول أصحابنا فإنها تحمل على النسخ أو على الترجيح ، والأولى أن تحمل على التأويل من جهة التوفيق) .

ويقول : (الأصل أن كل خبر يجيء بخلاف قول أصحابنا ، فإنه يحمل على النسخ أو على أنه معارض بمثله ، ثم يصار إلى دليل آخر ، أو ترجيح فيه بما يحتج به أصحابنا من وجوه الترجيح ، أو يحمل على

---

(١) انظر (ص ٤٨) .

التوفيق ، وإنما يفعل ذلك على حسب قيام الدليل : فإن قامت دلالة النسخ يحمل عليه وإن قامت الدلالة على غيره صرنا إليه) [١] .

وكان حرياً أن تكون المذاهب وأقوال أصحابها تبعاً لما نزل به الكتاب ، وما بينته السنة ، فكما أن فتح مجال الاجتهاد والتصرف بالنصوص - دون حدود من الكفاءة ديناً وعلماً ومعرفة بلغة الشريعة وأصولها - ينذر بالخطر والتشتيت . كذلك جعل المذهب هو المحور ، وتطويع النصوص له ولآراء أصحابه ، فيه المضرة ، والبعد عن جادة الحق في كثير من الأحيان .

والناظر في تاريخ أي إمام من أئمة المذاهب الجماعية أو الفردية [٢] يرى أنهم كانوا على أعز جانب وأغلاه ، من الحيطة والحذر والحرص على أن يكون سيرهم ومسالكهم في الاستنباط ، وراء الآيات ، والأحاديث الثابتة ، وما فهمه سلف هذه الأمة من الصحابة والتابعين ، دون إغماض أعينهم عن واقع الحياة - على تفاوت بينهم في هذه النظرة أو تلك - ولقد أدى هؤلاء العلماء الأمانة خير مايكون الأداء ، وعلى الذين يلونهم التزام الطريق ، دون نكران للأصول التي كانت معالم الطريق .

---

(١) إذا كنا لانرتضى ذلك من الكرخي رحمه الله، فهذا لا يمنع الظن بأنه انما أراد أن الأصحاب لم يخالفوا آية ولاحديثاً، وان وجدت المخالفة الظاهرية فانما ذلك لنسخ أوتأويل.

(٢) يراد بالمذاهب الجماعية: تلك المذاهب التي نسبت إلى إمام معين بعد أن تكونت من آراء الفقهاء واستاذهم الذي ينتسبون إليه؛ كالمذهب المالكي والحنفي والشافعي والحنبلي، أما المذاهب الفردية : فهي تلك الآراء التي تنقل باسماء اصحابها بشكل فردي : وذلك كما في مذاهب الصحابة ومن يليهم ، كما في مذاهب سعيد بن المسيب. والحسن البصري والثوري ، وابن أبي ليلى ، وابن شبرمة والأوزاعي وغيرهم .

ولنتابع السير لنرى كم فعل الهوى وجب الظهور من الأفاعيل في عصرنا هـــذا ؛ فأنت تسمع كل يوم صوتاً حول مسألة من مسائل هذه الشريعة ؛ فيوماً تأويل لبعض مسائل الطلاق وتعدد الزوجات . ويوماً كلام حول إباحة الفطر في رمضان . وفي يوم آخر كلام منمق حول الربا لتحليل ما حرم الله . يجري كل هذا في بحر من التأويلات التي تضم – إلى بُعدها عن اللغة – أنها لاترضي الله ولاترضي رسوله صلوات الله عليه ، وإن كانت ترضي شهوة ، وتجلب لقائليها بعض الخير في الدنيا .

وما درى هؤلاء أنهم قد يخدمون بذلك – راضين أو كارهين – من لايريدون لهذه الأمة الخير ويترقبون بشريعتها كل سوء ، وودوا لو أن كل مايربطها بكتاب الله وسنة نبيه مزق كلّ ممزق . وشرّد أيما تشريد .

المطلب الثاني

موقف الظاهرية من التأويل

من المعروف أن عماد المذهب الظاهري - الذي بدأه داود بن علي ، وأيقظه ابن حزم فيما بعد - الأخذ بظواهر النصوص من الكتاب والسنة ؛ فإن لم يكن : فالإجماع ، وهم لايرتضون إلا إجماع الصحابة باعتباره مستنداً إلى دليل عن الرسول ، دون الالتفات إلى تأويل أو تعليل [1] بل إن القياس مرفوض رفضاً باتاً . فالنصوص كلها في حكم النص المفسر الذي لايحتاج إلى تأويل أو تعليل .

وقد وضح هذا الاتجاه منذ تحول داوود الظاهري المتوفي سنة ٢٧٠ هـ عن تبعيته للشافعي واتخذ لنفسه طريقاً جديدة ، قوامها ما ذكرنا من الأخذ بالظاهر ، وعدم التحول عنه إلا بدليل - من الكتاب والسنة أو الإجماع - يدل على أنه يراد به غير الظاهر .

ومما يؤثر عن داود قوله : (إن في عمومات الكتاب والسنة ما يفي بكل جواب) ، وازداد الاتجاه وضوحاً حين جاء ابن حزم من رجال المائة الخامسة للهجرة ، ليبتعث المذهب الظاهري بعد ركود طويل .

---

(١) راجع « الإحكام في أصول الأحكام » (٤١/٣) .

ولم يكتف ابن حزم بالتأصيل أو التفريع – على لغته وأسلوبه وطريقته – بل ربما كانت له أمور في هذه الظاهرية ، زادت على ماجاء به داود ، وأصبح رحمه الله إماماً ظاهرياً مجتهداً ، لامن اتباع ومقلدي داود الظاهري .

ماهية التأويل عند ابن حزم :

عرّف ابن حزم التأويل بقوله : (هو نقل اللفظ عما اقتضاه ظاهره وعما وضع له في اللغة إلى معنى آخر . فإن كان نقلُه قد صح ببرهان وكان ناقله واجبَ الطاعةِ فهو حق . وإن كان نقله بخلاف ذلك اطُّرح ولم يلتفت إليه ، وحُكم على ذلك النقل بأنه باطل) [1] .

فالأصل عند الظاهرية – وكما قرر ابن حزم – الأخذ بظاهر اللفظ من ناحية اللغة . فاللغات إنما رتبها الله عز وجل ليقع بها البيان ، واللغات ليست شيئاً غير الألفاظ المركبة على المعاني المبينة عن مسمياتها .

فلا يجوز أن يصرف اللفظ عن ظاهره ومعناه اللغوي ، إلا بنص آخر ، أو إجماع . قال ابن حزم في ذلك : (فإن قالوا : بأي شيء تعرفون ما صرف الكلام عن ظاهره ؟ قيل لهم وبالله تعالى التوفيق : نعرف ذلك بظاهر آخر مخبر بذلك . أو بإجماع متيقن منقول عن النبي ﷺ على أنه مصروف عن ظاهره) [2] .

---

(١) انظر « تاريخ التشريع الاسلامي » للخضري (ص ٢٦٧–٢٦٨) « تاريخ التشريع الاسلامي ومصادره » لأستاذنا محمد سلام مدكور (ص ١٩٤–١٩٥) « ابن حزم » لأستاذنا أبي زهره (ص ٤١١) فما بعدها .

(٢) راجع « الإحكام » لابن حزم : (٤٢/١) .

وأخذاً من قوله تعالى : (وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا) (١) ذاماً لقوم يحرفون الكلم عن مواضعه ، قرر ابن حزم أنه لابيان أجلى من هذه الآية في أنه لايحل صرف النصوص عن موضعها في اللغة ، ولا تحريفها عن موضعها في اللسان . وفي قوله تعالى : (يا أيُّها الذينَ آمَنُوا لا تَقُولُوا رَاعِنَا وقُولُوا انْظُرْنَا ، واسْمَعُوا) (٢) دليل على أن اتبـــاع الظاهر فرض ، وأنه لايحل تعديه أصلاً .

وقد أخذ ابن حزم ذلك ، لأن الآية نهت المؤمنين أن يقولوا الكلمة التي يتأولها اليهود إيذاءً لرسول الله عليه الصلاة والسلام ، إذ جعلوا « راعنا » من الرعونة ، أو نوعاً من الشتم بلغتهم فأمر الصحابة أن يقولوا كلمة تؤدي معنى « راعنا » من المراعاة كما يريدونه هم وهي كلمة « انظرنا » .

ومما استشهد به ابن حزم لإثبات ما يقوله من وجوب الأخذ بالظاهر وعدم التحول عنه إلا بنص أو إجماع ، ما ورد في شأن صلاة النبي عليه السلام على رأس المنافقين ابن سلول عند وفاته من حديث ابن عمر : « لما توفي عبد الله بن أبي بن سلول فقام النبي ﷺ ليصلي عليه فقام عمر فقال : يارسول الله أتصلي عليه وقد نهاك الله أن تصلي عليه ! فقال رسول الله ﷺ : إنما خيرني الله تعالى فقال : (اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لا تَسْتَغْفِرْ لَهُم إنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللهُ لَهُمْ) (٣) وسأزيد على السبعين مرة . قال :

---

(١) سورة البقرة : ٩٣ .

(٢) سورة البقرة : ١٠٤ .

(٣) سورة التوبة : ٨٠ .

إنه منـــافق – فصلى عليه رسول الله ﷺ . فأنزل الله عز وجل : (ولا تُصَلِّ على أحدٍ منهم ماتَ أبداً ولا تَقُمْ على قبرِهِ)[1] .

ففي هذا الحديث بيـان كاف في حمل كل شيء على ظاهره ، إذ حمل رسول الله ﷺ اللفظ الوارد (بأو) على التخيير . فلما جاء النهي المجرد حمله على الوجوب .

وإذا كان صرف الكلام عن ظاهره ، والجنوح إلى التأويل عنـــد الظاهرية لايكون إلا ببيان من نص القرآن ، أو نص كلام رسول الله ﷺ ، أو إجماع متيقن ؛ فإن تجاوز هذه الحدود الموسومة يعتبر في نظر ابن حزم افتراءً على الله وتعدياً لحدوده ، كما ثبت ذلك في الكتاب والسنة .

أ – فالله تعالى يقول : (ونزّلنا عليكَ الكتابَ تبياناً لكلِّ شيءٍ)[2] ويقول : (وأنزلنا عليكَ الذِّكرَ لتُبيِّنَ للنّـــاسِ ما نُزِّلَ إليهم) .

واتباع غير هذا السبيل حرام وفسق ومعصية لله تعالى ، فمن ترك ظاهر اللفظ ، وطلب معاني لايدل عليها لفظ الوحي ، فقد افترى على الله عز وجل .

ب – وقد روى ابن حزم أن عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها قالت : « ما كان رسول الله ﷺ يتأول شيئاً من القرآن ، إلا آياً بعدد أخبره بهن

---

(١) سورة التوبة : ٨٤ والحديث أخرجه البخـــاري ومسلم . وانظر « تفسير ابن كثير » في سورة التوبة : (٢/٧٨) « الكشاف » للزمخشري : (٢/٢٣٣) .

(٢) سورة النحل : ٨٩ .

جبريل عليه السلام » . ويستنبط أبو محمد من هذا الخبر أنه إذا كان محمد بن عبد الله الموحى إليه لايؤول القرآن إلا بوحي ، فأولى ألا يؤوله أحد من بعده إلا لظاهر آخر وذلك قوله : (فإذا كان النبي ﷺ لايتأول شيئاً من القرآن إلا بوحي فيخرجه عن ظاهره إلى التأويل ؛ فمن فعل خلاف ذلك فقد خالف الله تعالى ورسوله ﷺ . وقد نهى تعالى وحرم أن يقال عليه ما لم يعلمه القائل .

وإذا كنا لانعلم إلا ما علمنا . فترك الظاهر الذي علمناه وتعديه ـ إلى تأويل لم يأت به ظاهر آخر ـ حرام وفسق ومعصية لله تعالى .

وقد أنذر الله تعالى وأعذر ، فمن أبصر فلنفسه ومن عمي فعليها .

ثم أخرج ابن حزم عن جعفر بن ترقان أنه قال : قال أبو هريرة : يا ابن أخي إذا حدثت بالحديث عن رسول الله ﷺ فلا تضرب له الأمثال . قال أبو محمد :

(وصدق أبو هريرة رضي الله عنه ونصح وبالله تعالى التوفيق) [1] .

أثر منهج ابن حزم في العموم والخصوص والأمر والنهي :

علمنا في صدر مبحث التأويل ، أن العموم والخصوص والأمر والنهي ، من المجالات المتسعة للتأويل . فتخصيص العام ، وصرف الأمر عن الوجوب إلى الندب ، وصرف النهي عن التحريم إلى كراهة التنزيه : كل ذلك من باب التأويل . ولا بد لهذا الصرف من استيفاء الشروط التي وضعها العلماء .

ونحن الآن لسنا في صدد بحث العموم والخصوص والأمر والنهي

---

(١) راجع « الإحكام في أصول الأحكام » لابن حزم : (٣/ ٤٤) .

فسيأتي ذلك في موطنه إن شاء الله . ولكنها لمحة عابرة لإظهار الأثر الناجم عن موقف الظاهرية من التأويل .

وذلك في نظرة ابن حزم إلى العموم والخصوص ومدلول كلٍ من الأمر والنهي .

أ - فالألفاظ عند ابن حزم على العموم ، إلا ما أخرجه عن العموم دليل حق .

فقوله سبحانه : (إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينَ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللهِ وَابْنِ السَّبِيلِ ..) [1] الآية . عام في كل مسكين وكل فقير ، وكل عامل عليها ، وكل مؤلف قلبه . وكل ما سمي رقبة إلا أن يخص شيئاً من ذلك نص أو إجماع .

ب - وتساوقا مع أخذه بالظاهر وعدم الالتفات إلى التأويل كان كل أمر عنده على الوجوب ، وكل نهي على الوجوب إلا إذا جاء نص أو إجماع مبني على نص يدل على غيره .

وعلى أساس من هذه النظرة : قد خالف الفقهاء في كثير من المسائل .

١ - فمن ذلك أخذه من قوله تعالى : (وَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْراً) [2] أنّ مكاتبة العبد فرض لازم [3] على السيد إذا طلب العبد المكاتبة وكان قادراً على القيام بها .

---

(١) سورة التوبة : ٦٠ .

(٢) سورة النور : ٣٣ .

(٣) أخرج البخاري عن موسى بن أنس أن سيرين سأل أنس بن مالك المكاتبة - وكان كثير المال - فأبى ، فضربه عمر بالدرة وتلا عمر : «فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً» وانظر : « الموطأ » بشرح الزرقاني (١٠٢/٤) « منتقى الأخبار » مع «نيل الأوطار» (١٠١ - ١٠٢) .

٢ – اعتبر الزواج فرضاً على كل قادر على الوطء يجد من أين يتزوج ولو لم يخش الزنى أو يترقبه[١] - كما يقول الآخرون - أخذاً من قوله ﷺ : « يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءَة فليتزوج ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجـــاء »[٢] فالأمر للوجوب ولا دليل يخرجه عن هذا الظاهر .

ولقد أطال ابن حزم في الدفاع عن هذا الاتجـاه الظاهري ورد على المخالفين بطريقته الخاصة في الرد . ولقد بلغه قول بكر البشري : إنما ضلت الخوارج بحملها القرآن على ظاهره فندد بهذا القول ورد أيضـــاً فأحسن الرد .

قال رحمه الله في « الإحكام » : (وأما قول بكر : إن الخوارج إنما ضلت باتباعها الظاهر فقد كذب وأفك ، وافترى وأثم . ما ضلت إلا بما ضل هو ، من تعلقهم بآيات ما وتركوا غيرها وتركوا بيان الذي أمره الله عز وجل أن يبين للناس ما نزل إليهم كما تركه بكر أيضاً – وهو رسول الله ﷺ . ولو أنهم جمعوا آي القرآن كلها وكلام النبي ﷺ وجعلوه كله لازماً وحكماً واحداً ومتبعاً كله لاهتدوا . على أن الخوارج أعـذر منه وأقل ضلالاً ؛ لأنهم لم يلتزموا قبول خبر الواحد . وأما هو : فالتزم وجوبه ثم أقدم على استحلال عصيانه .

---

(١) راجع « المحلى » (٩/٤٤٠) .

(٢) رواه أحمد وأصحاب الكتب الستة وانظر في حكم الزواج للقادر عليه ، عند العلماء . « نيل الأوطار » (٦/١١٠ – ١١١) « الميزان » للشعراني (٢/١٢٣ – ١٢٤) والوجاء شبيه بالخصاء .

والقول الصحيح : هو أن الروافض إنما ضلت بتركها الظاهر واتباعها ما اتبع بكر ونظراؤه من التقليد ، والقول بالهوى بغير علم ولا هدى من الله عز وجل ولا سلطان ولا برهان [1] .

ورأينا في هذه النقطة :

ونحن مع تسليمنا بأن الأخذ بالظاهر هو الأصل ، وأن طريق الظاهرية أقرب إلى السلامة ... نرى أن ما يقوله الظاهرية وابن حزم فيمن يخالف الأخذ بالظاهر ، إنما ينطبق على المغالين بالتأويل أمثال بعض الفرق كالمرجئة والباطنية . وقد رأينا نماذج من كلامهم فيما سبق ، ونقل هو إلينا شيئاً من كلام بكر البشري .

أما الأئمة المعتبرون الذين أخذوا بالتأويل : فقد وضعوا له الشروط التي أسلفنا الحديث عنها ، وهي شروط إذا التزمها المؤول كان في مأمن عن الزيغ والانحراف واتباع غير ما أنزل الله ، وما إلى ذلك من المزالق والدركات التي يرمي بها ابن حزم من يؤولون الكلام ويأخذونه على غير ظاهره .

ولقد ذكرنا من قبل إلى جانب الشروط التي وضعها العلماء في هدى الكتاب والسنة ، أن الأصل عندهم هو الأخذ بالظاهر ، ونقلنا في هذا كلاماً عن الشافعي والطبري والخطابي يعطي أن الأصل أخذ الكلام على ظاهره [2] .

وإذا توفرت بواعث التأويل : كان الجنوح إليه إنما يقع ضمن إطار

---

(١) « الإحكام في أصول الأحكام » : (٣/٤٠) .

(٢) انظر ماسبق (ص ٣٧٢ - ٣٧٦) .

محدد وشروط مرسومة ، وذلك في نظرنا السبيل الواضحة المأمونة .

ولقد أبنا من قبل أن الأئمة الأولين ، لاتدل سيرتهم العلمية على رضاهم أن تكون المذهبية حاكمة التأويل ، وإنما التأويل من وراء الكتاب والسنة ومفهومات الشريعة ومدلولات اللغة .

ولقد كانت الجادة التي سلكها الجمهور في نزوعهم إلى التأويل ـ عندما تتوفر بواعثه ـ سبيلاً واضحة المعالم ضمن حدود وقيود وضوابط متسقة كل الاتساق مع مقاصد الشريعة السمحة ، ورحابة لغة القرآن الكريم .

أما الجمود عند الظاهر : فقد كان سبباً لوقوع الظاهرية في كثير من الغرائب والأحكام التي تبدو نابية عن لغة وروح شريعة الإسلام [١] . وسنكتفي بتقديم بعض النماذج دليلاً لما نقول .



(١) نقرر ذلك ، مع اعتقادنا الجازم أن ما نقوله من وجود غرائب ومتناقضات ، لايغض ـ على الخصوص ـ من قدر الإمام ابن حزم ، الذي كان ـ بحق ـ علماً من أعلام تاريخنا العظيم . وفي معرض استنباط الأحكام نذكر بحق ـ أيضاً ـ أن كتابيه «الإحكام في أصول الأحكام» في أصول الفقه و « المحلى » في الفقه ، من مفاخر ثروتنا التشريعية المباركة علي مدي العصور .

المطلب الثالث

من ثمرات الاختلاف بين الظاهرية والجمهور

١ — مسألة الطهارة من ولوغ الكلب :

قال ابن حزم : (فإن ولغ في الإناء كلب ـ أي إناء كان وأي كلب كان . كلب صيد أو غيره كبيراً أو صغيراً ـ فالغرض إهراق ما في الإناء كائناً ما كان ثم يغسل سبع مرات ولا بد . أولاهن بالتراب مع الماء ، وذلك الماء الذي يطهر به الإناء طاهر حلال .

فإن أكل الكلب في الإناء ، ولم يلغ فيه ، أو أدخل رجله أو ذنبه أو وقع بكله فيه لم يلزم غسل الإناء ، ولا إهراق ما فيه البتة ، وهو حلال طاهر كله كما كان .

وكذلك : لو ولغ الكلب في بقعة في الأرض ، أو في يد إنسان أو في ما لا يسمى إناء : فلا يلزم غسل شيء من ذلك ولا إهراق ما فيه ، والولوغ هو الشرب فقط ؛ فلو مسّ لعابُ الكلب أو عرقُه الجسدَ أو الثوبَ أو الإناءَ ، أو متاعاً ما ، أو الصيدَ — : ففرضٌ إزالة ذلك بما أزاله ؛ ماءً كان أو غيره ، ولابد من كل ماذكرنا ، إلا من الثوب

فلا يزال إلا بالماء)[١] .

ودليل ابن حزم لهذه المسألة بشعبها المتعددة ، ما حدث به أبو هريرة قال : قال رسول الله ﷺ : « إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليرقه ثم ليغسله سبع مرات »[٢] وفي رواية « طهور إناء أحدكم إذا ولغ فيه الكلب أن يغسله سبع مرات أولاهن بالتراب »[٣] .

وإذا تركنا الشعبة الأولى من المسألة ، وهي إهراق الماء وغسل الإناء بالماء سبع مرات أولاهن بالتراب ، نرى العجب فيما بقي .

إن ابن حزم يريد النص !! ولم يأت نص باجتناب الماء الذي يغسل به الإناء الذي ولغ فيه الكلب ، ولاشريعة – كما يقول – إلا بما أخبر به رسول الله ﷺ ، وما عدا ذلك فهو مما لم يأذن به رسول الله تعالى . والماء حلال شربه ، طاهر ، فلايحرم إلا بأمر منه عليه السلام .

ولكنا لانوافق أبا محمد على ما ذهب إليه ، ونرى أن في الحديث دليلا على أن الماء المولوغ فيه نجس ؛ ذلك لأن الذي قد مسه الكلب هو الماء دون الإناء فلولا أن الماء نجس لم يجب تطهير الإناء منه[٤] . ودلالة الحديث على مانقول هي الدلالة الصريحة الواضحة التي لاتحتاج إلى تأويل[٥] .

---

(١) « المحلى » (١/١٠٩ – ١١٢) .

(٢) رواه مسلم والنسائي ، وانظر « منتقى الأخبار » مع « نيل الأوطـــار » : (١/٤٤) .

(٣) رواه أحمد ومسلم وأبو داوود والنسائي وابن ماجه .

(٤) انظر « معالم السنن » للخطابي : (١/٤٠) .

(٥) قال الشيخ أحمد شاكر في تعليقه على كلام ابن حزم :(معاذ الله أن يكون هذا الماء طاهراً وهو مما دل قوله صلى الله عليه وسلم : « طهور إناء أحدكم » على نجاسته بمعناه الظاهر الذي لايحتاج إلى تأويل ، وهو ماء قذر مستكره)« المحلى » (١/١١١) الحاشية .

وهكذا كانت شدة التمسك بالظاهر عند ابن حزم على هذا النحو مدعاة لترك مدلول الظاهر نفسه .

وإن تعجب فعجب وقوفه عند الظاهر من الولوغ في الإناء ، فالرسول عليه السلام – كما يرى هو – أمر بهرق مافي الإناء إذا ولغ فيه الكلب ، ولم يخص شيئاً من شيء ، ولم يأمر عليه السلام باجتناب ما ولغ فيه في غير الإناء بل نهى عن إضاعة المال .

فالمنجِّس هو الوُلوغ والمتنجِّس هو الإناء ، بهذا أتى النص . فما ولغ فيه في غير الإناء : في بقعة أرض ، أو يد إنسان أو فيما لا يسمى إناء فلا مدعاة لغسله ، ولاهرق مافيه .

وإذا كان المنصوص عليه هو الولوغ : فالحفاظ على الوقوف عند الذي أذن الله به من الشريعة أن يفرق بين الولوغ وغيره . فما عدا الولوغ ؛ كأن يأكل الكلب في الإناء ، أو يقع فيه ، أو يدخل فيه بعض أعضائه من ذنب أو يد أو رجل ، فهو طاهر لايحرم ولا ينجس إلا بدليل . ولا دليل .

وقد اعتمد ابن حزم في ذلك على الاستصحاب [1] ، إذ الأصل في المباحات الطهارة فما كان من مطاعم ومشارب ، وسائر المباحات فهو حلال بيقين فلا ينتقل من حال الإباحة والطهارة ، إلى حالة الحرمة والنجاسة إلا بنص والنصُّ قد اقتصر على الولوغ في الإناء ، وهذه خارجة عن النص ، فيبقى ما ذهب إليه الجمهور في الحكم بالتنجيس والحرمة دعوى بلا دليل .

---

(١) الاستصحاب هو : الحكم على الشيء بما كان ثابتاً له أو منفياً عنه في الماضي لعدم قيام الدليل على تغييره .

أليس عجيباً أن يغمض الإمـــام الظاهري أبو محمد عينيه عن معاني الشريعة التي تلتقي مع الطباع السليمة ، ولاتتعدى حدود المعقول فيفرق بين أكل الكلب من الإناء وبين شربه . بل يفرق بين الشرب وبين وقوع الكلب فيه أوبعضه في الإناء . والكلب قذر في كل حال ؟؟ إنه خوف التأويل - كما يرى - والحفاظ على شريعة الله أن ينالها التغيير والتبديل .

أما وجوب إزالة لعاب الكلب وعرقه في أي شيء كان : فليس دليله عند ابن حزم حديث الولوغ ، وإنما هو تحريم الله كل ذي ناب من السباع ، والكلب ذو ناب من السباع فهو حرام بلا شك . ولعابه وعرقه حرام لأن بعض الحرام حرام ، والحرام فرضٌ إزالته واجتنابه .

والإزالة هنا تصح عنده بكل ما يؤدي الغرض ، ما عدا الثوب فلاتصح إزالة لعاب الكلب وعرقه عنه إلا بالماء لقوله تعالى : (وثيابك فطهِّر)[1] .

وفي أعقاب هذا الحكم نريد أن نقول ما قاله الشيخ أحمد شاكر في هذا المقام :

(أفليس ما أكل منه الكلب من طعام . أو وقع فيه من شراب أو دخل فيه بعض أعضائه بقي فيه شيء من لعابه ، أو عرقه أو نتنه . ويحرم تناوله وتجنب إراقته لذلك ؟ اللهم غفرا)[2] .

هذا ومما يتعلق بمسألة الطهارة من ولوغ الكلب ما ذهب إليه الشافعي من وجوب الغسل من ولوغ الخنزير في الإناء سبعاً كما يغسل من الكلب[3] .

---

(١) سورة المدثر : ٤ .

(٢) « المحلى » (١١٢/١) حاشية وانظر : « معالم السنن » (٣٩/١) « فتح الباري » (١٩٤/١) .

(٣) انظر « الأم » للشافعي (٤/١) « المهذب » للشيرازي (٤٨/١ - ٤٩) .

وابن حزم لم يرتض هذا الحكم من الشافعي ؛ فقياس الخنزير على الكلب خطأ ظاهر – لو كان القياس حقاً – وكما لم يجز أن يقاس الخنزير على الكلب في اتخاذه وأكل صيده ، فكذلك لايجوز أن يقاس الخنزير على الكلب في عدد غسل الإناء من ولوغه . فكيف والقياس كله – في نظره – باطل.

٢ – مدلول النهي عن البول في الماء الراكد ..

أخرج ابن حزم عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال : « لايبولن أحدكم في الماء الدائم الذي لايجري ثم يغتسل منه »[١] .

استدل ابن حزم بالحديث على أن البول مخصوص بالبول في الماء ، حتى لو بال خارجَ الماء ، فجرى البول إلى الماء ، أو لو بال في أناء وصبه في الماء لم يضرّ عنده .

فالبائل في الماء الراكد الذي لايجري : حرام عليه الوضوء بذلك الماء والاغتسال به لفرض أو لغيره . وحكمه التيمم إن لم يجد غيره ، وذلك الماء طاهر حلال شربُه له ولغيره ، إن لم يغير البول شيئاً من أوصافه . وحلالٌ الوضوء به والغسل لغيره .

فلو أحدث في الماء ، أو بال خارجاً منه ثم جرى البول فيه ، فهو طاهر ويجوز الوضوء منه والغسل له ولغيره ، إلا أن يغير ذلك البول أو الحدث شيئاً من أوصاف الماء ، فلايجزىء حينئذ استعماله أصلاً ، لا له ولا لغيره[٢] .

---

(١) رواه البخاري ومسلم وأبو داوود والترمذي وصححه النسائي وابن ماجه وانظر « معالم السنن » : (١/٣٨) « فتح الباري » : (١/٢٤٢) .

(٢) « المحلى » : (١/١٣٥ – ١٣٦) .

رأي النووي وابن دقيق العيد في المسألة :

لقد حكى النووي هذا القول عن داود بن علي ، وقرر أن الذي ذهب إليه خلاف إجماع العلماء وهو أقبح ما نقل عنه في الجمود على الظاهر .

وحين جاء ابن دقيق العيد على ذكر هذا الحكم ، قرر فيه أن مما يعلم بطلانه قطعاً ، ما ذهبت إليه الظاهرية الجامدة ، من أن الحكم مخصوص بالبول في الماء .

والعلم القطعي حاصل ببطلان قولهم : لاستواء الأمرين في الحصول في الماء ، وأن المقصود اجتناب ما وقعت فيه النجاسة من الماء . وليس هذا من مجال الظنون ، بل هو مقطوع به [1] .

فابن دقيق العيد – وهو ذاهب مذهب الجمهور – يرى أن مدلول الحديث عام في اجتناب ما وقعت فيه النجاسة ، لا أنه مخصوص بالبول في الماء . ومن إسناد الحكم إلى الظاهرية الجامدة – على حد تعبيره – يفهم أن الرأي ليس رأي ابن حزم فقط إنما هو رأي المذهب . يؤيد ذلك أن النووي نسب ذلك إلى داود [2] – .

٣ – مدلول قوله تعالى : (إنما المشركون نجس) [3]

ذهب ابن حزم مستدلاً بهذه الآية إلى الحكم بنجاسة الكفار نجاسة عين : وقد صرح بأن لعاب الكفار من الرجال والنساء – الكتابيين

---

(١) « إحكام الأحكام » : (١/٦٥) وانظر : «سبل السلام» للصنعاني : (١/٢٧).

(٢) « شرح مسلم » للنووي : (٣/١٨٨) .

(٣) سورة التوبة : ٣٨ .

وغيرهم - نجس كله - وكذلك العرَق منهم والدَّمْعُ ، وكل ما كان منهم ، لأن البعض من النجس نجس .

وقد أيد ما فهم من ظاهر الآية بما روي عن حذيفة بن اليمان « أن رسول الله ﷺ لقيه وهو جنب ، فحاد عنه ، فاغتسل ثم جاء فقال : كنت جنباً فقال : إن المسلم لاينجس »[1] .

ولقد عجب ممن يقول بطهارة المشركين مع وجود الآية الكريمة ونص هذا الحديث . وذلك قوله في « المحلّى » : (وما فهم قط من قوله تعالى : (إنَّما المُشْرِكونَ نَجَسٌ) مع قول نبيه ﷺ : « إن المؤمن لاينجس » أن المشركين طاهرون . ولاعجب في الدنيا أعجب ممن يقول فيمن نص الله تعالى أنهم نَجَس - : إنهم طاهرون)[2] .

وهكذا نرى ابن حزم يقف عند ظاهر اللفظ من الآية والحديث ويعتبر ذلك نصاً فيما ذهب إليه .

أما الجمهور : فقد ذهبوا إلى طهارة لعاب الكفار ، وعرقهم ، ودمعهم وما إلى ذلك .

وتأولوا الآية المذكورة بحمل النجاسة على ما يتعلق بالاعتقاد والاستقذار .

كما تأولوا الحديث : « إن المسلم لاينجس » على معنى أن المسلم طاهر الأعضاء لاعتياده مجانبة النجاسة ، بخلاف المشرك لعدم تحفظه عن النجاسة .

وقد استندوا في تأويلهم إلى حل زواج الكتابيات ، مع أن الزواج

---

(١) رواه أحمد وأبو داوود والنسائي وابن ماجه ، وروى أحمد وأصحاب الكتب الستة نحوه من حديث أبي هريرة وفيه : « إن المؤمن لاينجس » .

(٢) « المحلى » (١٣٠/١) .

يدعو إلى أتم المخالطة ، ولايمكن مع هذه المخالطة الاحتراز عن آثارهن : من عرق وريق في بدن المؤمن وثوبه وفراشه . ومع ذلك فلايجب من غسل الكتابية إلا مايجب من غسل المسلمة (١) .

ولم يرتض ابن حزم الاحتجاج بحل زواج الكتابيات ، فذلك لايؤدي في نظره إلى حل اللعاب والعرق والدمع ، وكأنه يرى أن كلًا من المسألتين يجري في طريق .

وكان من الطوائف جوابه عن مسألة عدم استطاعة الاحتراز مع الزواج والمضاجعة حيث قال : (فإن قيل : إنه لايقدر على التحفظ من ذلك . قلنا : هذا خطأ بل يفعل فيما مسّه من لعابها وعرقها مثل الذي يفعل إذا مسه بولها أو دمها أو مائية فرجها ولا فرق . ولاحرج في ذلك) . وينتقل أبو محمد إلى القول : (ثم هبك أنه لو صح ذلك في نساء أهل الكتاب ، من أين لهم طهارة رجالهم أو طهارة النساء والرجال من غير أهل الكتاب . فإن أجابوا بالقياس رد عليهم ببطلان القياس) (٢) ولا بدع أن يطلب ابن حزم نصاً لكل مسألة على حدة .

الذي نرجحه :

والمقبول عندنا أن تأويل الآية والحديث سليم لاغبار عليه لما استند إليه من الأدلة وذلك مايجعلنا نرجح مذهب الجمهور .

---

(١) « نيل الأوطار » : (١/ ٣١) « سبل السلام » : (١/ ٤٢) « بداية المجتهد » : (١/ ٢٨) .

(٢) « المحلى » : (١/ ١٣٠) .

فقد أباح الله للمؤمنين طعام أهل الكتاب ، ومؤاكلتهم ، ولن يخلو هذا من آثارهم . وفي إباحته للزواج بالكتابيات [1] من الآثار ما لا يمكن التحرز عنه في مخالطتهن - كما تقدم - .

وإن في هدي رسول الله ﷺ مايؤيد هذا المذهب ؛ فلقد توضأ رسول الله ﷺ من مزادة مشركة . وربط ثمامة ابن أثال - وهو مشرك - بسارية من سواري المسجد . وأكل من الشاة التي أهدتها إليه يهودية من خيبر . وأكل الجبن المجلوب من بلاد النصارى [2] وأكل من خبز الشعير والاهالة لما دعاه يهودي إلى ذلك [3] . وحين استشاره المسلمون في الاستمتاع بآنية الكفار ، أقرهم عليه مع كونها مظنة لملابستهم ومحلاً للمنفصل من رطوبتهم ولعابهم [4] .

---

(١) قال تعالى : (اليوم أحل لكم الطيبات وطعام الذين أوتو الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم إذا آتيتموهن أجورهن محصنين غير مسافحين ولامتخذي أخدان ومن يكفر بالإيمان فقد حبط عمله وهو في الآخرة من الخاسرين) سورة المائدة : ٥ .

(٢) أخرج ذلك أحمد وأبو داوود من حديث ابن عمر . انظر :«تفسير القرطبي» (١٠٣/٨) « نيل الأوطار » (٣١/١ - ٨٤) .

(٣) روى أحمد عن أنس (أن يهودياً دعا النبي صلى الله عليه وآله إلى خبز شعير واهالة سنخة فأجابه) الاهالة: مايؤتدم به من الأدهان ، السنخة : المتغيرة الريح«النهاية» (٥٣/١) .

(٤) روى الترمذي : « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عن قدور المجوس فقال : أنقوها غسلاً واطبخوا فيها » وانظر : « نيل الأوطار » : (٨٤/١) وفي الباب عدد من الأحاديث الصحيحة وهي في مدلولاتها ترد اعتراض المعترضين وتؤيد مذهب الجمهور .

فهذا وغيره من الأدلة والقرائن ، يعطي ما ذهب إليه جماهير السلف والخلف ، من أن الكافر حكمه في الطهارة والنجاسة حكم المسلم . وأن المراد من نجس المشركين في الآية نجاستهم المعنوية ؛ لاعتقاد الباطل وعدم الحرص على الطهارات ، وأنهم لايتحرزون من النجاسات ؛ فيما يستحلونه كأكل لحم الخنزير وشرب الخمر . وقس على ذلك .

الآدمية في المسلم والكافر :

فإذا أضفنا إلى كل ما مر ، أن آدمية الإنسان سبب في تكريمه تصديقاً لقوله تعالى : (ولَقَدْ كَرَّمنَا بني آدَمَ وحملناهم في البرِّ والبَحْرِ ورَزَقْناهم مِنَ الطَّيِّباتِ وفضَّلْناهم على كثيرٍ مِمَّن خلَقْنا تفْضيلًا) [1] . وأن من أغراض هذه الشريعة تحقيق المعنى الإنساني كما ينبغي في هذه الأرض ، رأينا أن العدول عن رأي الجمهور عدول إلى ما لايلتفت إليه وسعي وراء ما لايتفق مع روح شريعة إنسانية حققت كرامة الإنسان .

وليس بدعا بعد هذا أن نرى الإمام النووي لايعبأ بمخالفة الاتجاه الظاهري في المسألة ، ويعتبر الإجماع منعقداً على ما ذكرناه .

قال في شرحه لصحيح مسلم : (وأما الكافر : فحكمه في الطهارة والنجاسة حكم المسلم . هذا مذهبنا ومذهب الجماهير من السلف والخلف . وأما قول الله عز وجل : (إنما المشركون نجس) فالمراد نجاسة الاعتقاد والاستقذار ، وليس المراد أن أعضاءهم نجسة كنجاسة البول والغائط ونحوهما .

فإذا ثبتت طهارة الآدمي مسلماً كان أو كافراً ، فعرقه ولعابه ودمعه

---

(١) سورة الإسراء : ٧٠ .

طاهرات سواء كان محدثاً أو جنباً أو حائضاً أو نفساء وهذا كله بإجماع المسلمين) [1] .

والآن : وبعد الذي عرضنا من موقف الظاهرية من التأويل نود أن نقرر مرة أخرى أن طريق الجادة في التأويل هو طريق الجمهور ، فهو يتسم بالاعتدال والانسجام مع روح الشريعة ولغتها . فلا جمود عند الظاهر الذي قد يؤدي إلى البعد عن مدلول الخطاب في اللغة ، ولا انحراف مع الهوى بتأويلات فاسدة ظالمة تنأى بالمسلم عن كتاب الله وبيانه ، واللغة التي كانت لسان الوحي وسبيل البيان .

من التأويل في القانون :

١ - قضت المادة / ٧٥ / من المرسوم التشريعي رقم / ٢٠٤ / تاريخ ١١/١٢/ ٩٦١ المتعلق بتنظيم وزارة الأوقاف في الجمهورية العربية السورية بإعفاء أماكن العبادة والعقارات الوقفية والخيرية من بعض الرسوم .

وقد أولت بعض الجهات هذا النص بما يجعل كلمة (أماكن العبادة ...) تشمل الأماكن التي تخص غير المسلمين ، وطالبت تلك الجهات وزارة الشؤون البلدية والقروية بإعفائها من الرسوم التي نصت عليها المادة /٧٥/ الآنفة الذكر .

واستفتت الوزارة المذكورة مجلس الدولة الذي أصدر رأياً يحكم فيه بعدم صحة ذلك التأويل ، وأن الإعفاء من بعض الرسوم المقررة في المادة /٧٥/ من المرسوم التشريعي /٢٠٤/ ينصرف إلى الأماكن التي تخص المسلمين دون غيرهم .

---

(١) « شرح النووي على صحيح مسلم » (٤/٦٦) .

وقد قام رأي مجلس الدوله – الذي يعتبر التأويل الصحيح المقبول لنص المادة /٧٥/ – على عدة حيثيات كان من أهمها .

أ – أن المادتين الأولى والثانية وجميع مواد القانون تنظم وزارة الأوقاف الإسلامية فقط دون غيرها . لاسيا وأن الوزارة قد سميت باسم وزارة الأوقاف الإسلامية .

ب – ثم إن الاحتمال الذي يرى في عبارة (أماكن العبادة) ينفيه نفياً قاطعاً : أن النص قد ورد في القانون المنظم للأوقاف الإسلامية فقط دون أن يتعرض لأي نوع من أنواع الأوقاف وأماكن العبادة لغير المسلمين .

لهذا ، ولحيثيات أخرى قد تنطوي تحت ما ذكرناه : أجمعت آراء اللجنة المختصة على أن الإعفاء المقرر بموجب المادة /٧٥/ من المرسوم التشريعي رقم /٢٠٤/ تاريخ ١٩٦١/١٢/١١ المتعلق بتنظيم الأوقاف ينحصر بأماكن العبادة ، والمقابر والعقارات الوقفية الخيرية للمسلمين فقط دون غيرهم[1] .

وهكذا كان التأويل الأول غير مقبول ، لأن ذلك الاحتمال الضعيف لم يسعفه أي دليل يمكن أن يرقى به إلى رتبة ما دل عليه ظاهر النص وقد قدم مجلس الدولة – من القانون نفسه – المؤيدات التي دلت بوضوح على أن مدلول المادة / ٧٥ / من الإعفاء لا يشمل – بحال – أياً من أوقاف غير المسلمين .

٢ – جاء في المادة ٢١٣/١٥١ من القانون المدني المصري الملغى : أن كل عمل يحدث ضرراً بالغير تترتب عليه مسؤولية فاعله .

---

(١) مجلس الدولة رقم ١٦١/ق ٤/ف .

ولكن يبدو أن المشرع حين وضع القاعدة العامة في هذه المادة، لم ينظر إلى الأحوال الخاصة المختلفة ؛ إذ قد يكون العمل مضراً في بعض الحالات ، ومع ذلك لايلزم فاعله بدفع تعويض إذا كان عمله بناءً على حق ، ولذلك كان من الممكن التأويل في المادة المذكورة لتنسجم مع تلك الحالات التي لم يراعها المشرع .

ولكن لم يرتض رجال القانون أن يؤدي التأويل إلى تغيير هذا النص ؛ فرأينا المرحوم الدكتور محمد كامل مرسي في شرحه للقانون المدني يوجب عدم التوسع في هذا الأمر – يعني التأويل – ؛ لأن الأصل - كما يقول - هو أنه ما دام القانون صريحاً ، فلايجوز - بدعوى تأويله - تغيير نصوصه بناء على أن روح القانون تدعو لذلك التغيير - حتى لو كان من رأي القاضي الشخصي أن النص غير عادل - لأن مرجع ذلك إلى المشرع ، ومهمة القاضي في الأصل : مقصورة على الحكم بمقتضى القانون ، لا الحكم على القانون [1] .

---

(١) انظر : « شرح القانون المدني الجديد » الباب التمهيدي .. : (ص ٨٩–٩٢) للدكتور محمد كامل مرسي وانظر : الدكتور منصور (١/٢٠ – ٢٥٨) .

الباب الثاني

طرق دلالة الألفاظ على الأحكام

منهج الحنفية في طرق الدلالات

منهج المتكلمين في طرق الدلالات

الفصل الأول

تمهيد :

لابد لتفسير النص الشرعي في كتاب أو سنة تفسيراً صحيحاً عند الاستنباط من إدراك سليم لدلالات الألفاظ على المعاني المرادة من الكلام .

وعلماؤنا الذين أقاموا أصول الفقه على خير الدعائم وأفضلها ـ في ظل العربية ومنطق الاستدلال الشرعي ـ قد تباينت أنظارهم في طرق دلالة الألفاظ على الأحكام ، وضوابط تلك الطرق ، مما وطّأ لتنوّع مصطلحاتهم في هذا المضمار ، فسلك كل فريق مسلكاً خاصاً له سماته ومميزاته . واختلاف المسالك في الأصول ، كان له أثره الواضح في الفروع .

هذا : ومما لاشك فيه أن دلالة الألفاظ على الأحكام لها طرق متعددة : فالنص الشرعي أو القانوني : ليست دلالته على الحكم قاصرة على مايفهم من عبارته ؛ بل كثيراً ماتكون الدلالة على الحكم من طريق الإشارة أو المفهوم أو الاقتضاء .

ولكل واحد من طرق الدلالة اعتباره في إعطاء الحكم وإلزام المكلف العمل بهذا الحكم ليخرج من العهدة ، على تفاوت في المراتب يقتضي تقديم الأقوى من تلك الدلالات على الأضعف عند التقابل .

ومن هنا قال علماء الأصول : يجب العمل بما تدل عليه عبارة النص وما تدل عليه روحه ومعقوله [1] .

وهكذا كان خروج المكلف من العهدة ، منوطاً بالعمل بما يدل عليه النص ـ على اختلاف طرق الدلالة ـ . وكان عدم العمل بأي واحد يتعين العمل به من هذه الدلالات ـ على اختلاف قوتها ـ تعطيلًا للنص .

ونحن موردون هنا اصطلاح كل من الحنفية والمتكلمين في طرق دلالة ألفاظ النصوص من الكتاب والسنة على الأحكام : حيث نبدأ بطريقة الحنفية جرياً على ما سلكناه فيما مضى ، ثم نثني بطريقة المتكلمين ، غير ناسين أن نقف في أثناء ذلك عند معالم الاختلاف بين الفريقين ؛ لنرى أيّ طاقات أصولية وفقهية ، تكشفت عنها أمثال هذه المباحث وما كان لذلك من أثر في مناهج تفسير النصوص ، وما انبنى عليه من ثمرات في الفروع والأحكام .

المراد بالنص هنا :

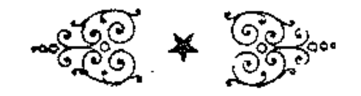
ونحب أن نقدم بين يدي مصطلح الفريقين أنهم يطلقون النص في هذا

---

(١) ولقد جاء النص في القانون المدني المصري ، والقانون المدني السوري على العمل بما يدل عليه لفظ النص التشريعي أو فحواه . ففي المادة الأولى من القانون المدني المصري جاء ما يلي : « تسري النصوص التشريعية على جميع المسائل التي تتناولها هذه النصوص في لفظها أو في فحواها » ومثله نص المادة الأولى من القانون المدني السوري . وانظر : « المدخل للعلوم القانونية » للدكتور البدراوي (ص ٢١٣ — ٢١٤) « المدخل للعلوم القانونية » للدكتور سليمان مرقص (١/٢٠٣ ـ ٢٠٤) الطبعة الثالثة .

المجال على غير ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة سواء أكان ظاهراً أم نصاً أم مفسراً . حقيقة أم مجازاً . خاصاً أم عاماً ... وليس المراد « النص » بالمعنى الاصطلاحي الذي مر في مباحث « واضح الدلالة من الألفاظ » وعلى هذا كان التمسك في إثبات الحكم بظاهر أو مفسر أو خاص أو عام ـ استدلالاً بعبارة النص لا غير ـ هو العمل بظاهر ما سيق الكلام له .

قال صاحب « كشف الأسرار » البخاري : (والمراد من العمل عمل المجتهد ، وهو إثبات الحكم ، لا العمل بالجوارح ، كما إذا قيل : الصلاة فريضة لقوله تعالى : (أَقِيمُوا الصَّلَاةَ) والزنا حرام لقوله جل ذكره : (وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا) فهذا وأمثاله هو العمل بظاهر النص والاستدلال بعبارته) [1] .



(١) « كشف الأسرار » مع « أصول البزدوي » (١/٦٧ ـ ٦٨) .

منهج الحنفيّة في طرق الدّلالات

يرى المتتبع لما كتبه علماء الأصول من الحنفية ؛ كالدبوسي والبزدوي والسرخسي ، ومن جاء بعدهم وسلك نهجهم ، أنهم يقسمون طرق دلالة الألفاظ على الأحكام إلى أربعة أقسام هي :

دلالة العبارة . ودلالة الإشارة . ودلالة النص . ودلالة الاقتضاء . ويعتبرون ما عداها ، كأخذ الحكم من مفهوم المخالفة ، أو أخذه من حمل المطلق على المقيد في بعض الحالات — كما سيأتي بحث كل في موطنه — من التمسكات الفاسدة [1] .

ووجه الضبط في هذه الطرق الأربعة : أن دلالة النص على الحكم :
إما أن تكون ثابتة باللفظ نفسه .

أو لا تكون كذلك .

آ — والدلالة التي تثبت باللفظ نفسه :
إما أن تكون مقصودة منه فهو مسوق لها .

أو غير مقصودة .

فإن كانت مقصودة : فهي العبارة ويدعونها في أبحاثهم (عبارة النص)

---

(١) راجع « أصول السرخسي » (١/٢٥٥) .

وإن كانت غير مقصودة : فهي الإشارة وهي تلك التي يدعونها (إشارة النص) .

ب - والدلالة التي لاتثبت باللفظ نفسه :

إما أن تكون مفهومة من اللفظ لغة .

أو تكون مفهومة منه شرعاً .

ففي حال فهمها منه لغة تسمى (دلالة النص) .

وفي حال فهمها منه شرعاً تسمى (دلالة الاقتضاء)[1] وما وراء هذه الطرق هو التمسكات الفاسدة .

وقد جاء التفتازاني في « التلويح » على وجه ضبط طرق الدلالة كما ذكرناها فقال : (ووجه ضبطه - على ما ذكره القوم - أن الحكم المستفاد من النظم : إما أن يكون ثابتاً بنفس النظم أولا ، والأول إن كان النظم مسوقاً له فهو العبارة ، وإلا فهو الإشارة ، والثاني إن كان الحكم مفهوماً منه لغة فهي الدلالة ، أو شرعاً فهو الاقتضاء ، وإلا فهو التمسكات الفاسدة)[2] .

وينبغي أن يعلم أن الأحكام الثابتة بأي طريق من هذه الطرق الأربعة للدلالة ، تكون ثابتة بظاهر النص ، دون القياس والرأي .

لذا رأينا القاضي أبا زيد الدبوسي في « تقويم الأدلة » يبحث الدلالات من خلال الأحكام الثابتة بها ويقدم لنا الموضوع تحت عنوان (القول في

---

(١) راجع « أصول البزدوي » مع « الكشف » : (١/٢٨ - ٦٨) « كشف الأسرار على المنار » (١/٢٦٧) .

(٢) « التلويح على التوضيح » (١/٥٣٠) .

أقسام الأحكام الثابتة بالظاهر دون القيـــاس بالرأي) ثم يقول : هذه الأحكام الأربعة (الثابت بعبارة النص ، والثابت بإشارة النص ، والثابت بدلالة النص ، والثابت بمقتضى النص ...) ثم يتابع البحث في كل واحد منها على حدة [1] .

وجاء شمس الأئمة السرخسي ، ليسلك السبيل نفسها ، ففي كتابه « الأصول » يطالع القارىء باباً بعنوان (بيان الأحكام الثابتة بظاهر النص دون القيـــاس والرأي) . وجرياً على الطريقة نفسهـا قال رحمه الله : (هذه الأحكام تنقسم أربعة أقسام : الثابت بعبارة النص ، والثابت بإشارته ، والثابت بدلالته ، والثابت بمقتضاه) .

ثم جاء على كل واحد من الأقسام بالتعريف والإيضاح وبالأمثلة والشواهد من نصوص الكتاب والسنة [2] .

وكان في ذلك قدر كبير مشترك بينه وبين من سبقه ، ثم جاء من بعده فصنع صنيعه في سلوك سبيل سلفه من العلماء [3] .

---

(١) راجع « التقويم » : (ص ٢٣١) مخطوط دار الكتب المصرية .

(٢) راجع « أصول السرخسي » : (٢٣٦/١) .

(٣) انظر على سبيل المثـال : « أصول البزدوي » مع « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري : (٦٨/١) « التوضيح » مع « التلويح » : (١٣٠/١) « المنار» مع شرحه « كشف الأسرار » للنسفي : (٢٦٧/١) .

المبحث الأول

عبارة النص

ماهية العبارة :

تأتي العبارة في اللغة في معرض التفسير والبيان .

يقال : عبرَ الرؤيا يعبرها عبراً وعبارة ، وعبّرها : فسّرها . وعبّر عما في نفسه : أعرب وبيّن ، والاسم : العِبرة والعِبارة : ويقال : حسَن العبارة : أي حسن البيان .

أما في الاصطلاح : فدلالة العبارة عند الحنفية هي : (دلالة اللفظ على الحكم المسوق له الكلام أصالة أو تبعاً ، بلا تأمل) .

فهي دلالة صريحة بلا نظر ولا بحث ، وهي دلالة على ماسيق لأجله الكلام ، سواء سيق له أصالة أو تبعاً .

لهذا قال السرخسي عن الحكم الثابت بالعبارة : (فأما الثابت بالعبارة فهو ما كان السياق لأجله ، ويعلم قبل التأمل أن ظاهر النص متناول له)[1].

---

(١) راجع « أصول السرخسي » : (٢٣٦/١) .

وقال البزدوي في معرض الاستدلال بالعبارة : (والاستدلال بعبارة النص هو العمل بظاهر ماسيق الكلام له) [1] .

وقد عبرنا بالسَّوْق أصالة أو تبعاً ، لما رأينا من الأمثلة التي أوردوها لعبارة النص التي نحن بصددها — وسنرى شيئاً من تلك الأمثلة — ولما شُرح به كلام البزدوي وغيره بأن المراد بالسَّوْق مايشمل السَّوْق أصالة والسَّوْق تبعاً [2] .

فحين يدل اللفظ على حكم سيق له الكلام أصالة أو تبعاً وكان ذلك على سبيل التبادر بلا تأمل — كما قال السرخسي — فهي دلالة العبارة .

والذي نراه هنا في أمر السوق أصالة وتبعاً ، هو غير مارأيناه في

---

(١) راجع « أصول البزدوي » مع « كشف الأسرار » : (١/٦٨) .

(٢) قال الشيخ عبد العزيز البخاري في شرحه لأصول البزدوي : (١/٦٨) (واعلم أن دلالة الكلام على المعنى باعتبار النظم على ثلاث مراتب :

إحداها — أن يدل على المعنى ويكون ذلك المعنى هو المقصود الأصلي منه كالعدد في قوله تعالى : (فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع) .

والثانية — أن يدل على معنى ولايكون مقصوداً أصلياً فيه كإباحة النكاح من هذه الآية .

والثالثة — أن يدل على معنى هو من لوازم مدلول اللفظ وموضوعه كانعقاد بيع الكلب من قوله عليه السلام : «ان من السحت ثمن الكلب.. الحديث». ثم قال في آخر كلامه : وإذا عرفت هذا فاعلم أن المراد ههنا من كون الكلام مسوقاً لمعنى أن يدل على مفهومه مطلقاً سواء كان مقصوداً أصلياً أو لم يكن) .

النص من أقسام واضح الدلالة فقد اشترط له المتأخرون - كما سبق - أن يكون السوق مقصوداً له أصالة لا تبعاً [1] .

أمثلة عبارة النص :

وفي نصوص الأحكام العديدُ من الأمثلة على دلالة العبارة ؛ بل إن الأمثلة في الفقه والقانون أكثر من أن تحصى [2] لأن النص هو الثوب الذي يلبسه الشارع للحكم الخاص المقصود من التشريع ، حيث تصاغ الألفاظ والعبارات لتدل عليه . فكل نص شرعي له معنى تدل عليه عباراته وظواهر ألفاظه .

ولقد عني علماؤنا بعرض الأمثلة لعبارة النص ، وقرروا عدم التفريق بين المقصود من السياق أصالة والمقصود منه تبعاً ، وبينوا كيف أن النص إذا ورد ودل باللفظ نفسه على حكم - كان هو المقصود أصالة من ورود النص - ثم دل معه على حكم لم يكن مقصوداً أصالة من الورود وإنما جاء تبعاً ، كانت الدلالة على الحكم الأول وعلى الحكم الثاني ، دلالة عبارة .

١ - فمن أمثلة العبارة قوله تعالى : (فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا

---

(١) انظر ماسبق : (ص ١٤٧ - ١٥٣) .

(٢) قال الدكتور عبد المنعم البدراوي في معرض عبارة النص : (والأمثلة على ذلك لا تحصى ؛ لأن كل نص قانوني إنما ساقه الشارع لحكم خاص قصد تشريعه به ، وصاغ ألفاظه وعباراته بحيث تدل دلالة واضحة عليه) « المدخل للعلوم القانونية »(ص ٢١٧) وانظر : « المدخل للعلوم القانونية » للدكتور سليمان مرقص : (١/٢٠٥) « المدخل للعلوم القانونية » للدكتور منصور مصطفى منصور : (١/١٥٧) .

في اليَتامَى فانكِحُوا مَا طابَ لَكُمْ مِنَ النِّساءِ مَثْنَى وَثُلاثَ وَرُباعَ، فإنْ خِفتُم ألاَّ تَعْدِلوا فواحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَت أيمانُكم) .

فإن هذا النص يدل على عدد من الأحكام هي :

أ ــ إباحة الزواج .

ب ــ وإباحته بأكثر من واحدة ممن حلَّ من النساء ــ في حدود الأربع ــ مع الإطمئنان إلى إمكان العدل وعدم الخوف من الجور ، وظلم الزوجات .

جـ ــ وأخيراً وجوب الاقتصار على زوجة واحدة ، إذا خيف عدم العدل عند التعدد .

وكل هذه الأحكام : معانٍ دل عليها هذا النص القرآني ، وهي مستفادة من الألفاظ نفسها والعبارات بشكل واضح .

فقوله تعالى : (فانكحوا ما طاب لكم من النساء) دل على إباحة الزواج .

وقوله : (مثنى وثلاث ورباع) دل على إباحة التعدد في حدود أربع زوجات .

أما وجوب الاقتصار على زوجة واحدة عند خوف الجور : فدل عليه قوله سبحانه : (فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم) .

غير أن هذه الأحكام المذكورة ليست كلُّها على صعيد السوق أصالة ؛ بل إن الحكمين : إباحة الأربع ، ووجوب الاقتصار على الواحدة عند خوف الجور ، هما المقصودان أصالة من السوق .

أما الحكم الأول – وهو إباحة الزواج – فمقصود تبعاً ، كما علم ذلك من أسباب النزول : فقد ورد في ذلك – كما ذكر الطبري – (أن القوم كانوا يتحوّبون[1] في أموال اليتامى أن لايعدلوا فيها ، ولايتحوّبون في النساء ، أن لايعدلوا فيهن ، فقيل لهم : كما خفتم أن لاتعدلوا في اليتامى ، فكذلك فخافوا في النساء أن لاتعدلوا فيهن ، ولاتنكحوا منهن إلا من واحدة إلى الأربع ، ولاتزيدوا على ذلك ، وإن خفتم ألا تعدلوا أيضاً في الزيادة عن الواحدة فلاتنكحوا إلا ما لاتخافون أن تجوروا فيهن ؛ من واحدة أو ما ملكت أيمانكم) .

وعن السُّدي : كانوا يتشددون في اليتامى ولايتشددون في النساء ينكح أحدهم النسوة فلايعدل بينهن ، فنزلت [2] . وروي مثل ذلك عن سعيد بن جبير وقتادة وغيرهما [3] .

وإذن فحكم إباحة التعدد مع عدم الزيادة على أربع ، ووجوب الاقتصار على الواحدة عند خوف الجور – كما جاء في الآية – مقصودان أصالة وقد استتبعا بيان إباحة الزواج .

فحكم الإباحة مقصود تبعاً لا أصالة ، وقد ذُكر ليُتوصل به إلى المقصود أصالة ، وهما الحكمان : الثاني والثالث .

ودلالة الآية على هذه الأحكام الثلاثة : دلالة بعبارة النص ، مع أنها – أي الأحكام – ليست كلها على درجة واحدة من القصد في السَّوق .

---

(١) يجدون حرجاً .

(٢) يعني قوله تعالى : (فإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ...) الآية .

(٣) راجع « تفسير الطبري » : (٥٣٦/٧) القرطبي : (١٥,٥) وغيرهما .

هذا : وقد بلغت أحكام هذه الآية من الوضوح حداً جعل القول بإباحة الجمع بين أكثر من أربع زوجات حرائر ، مرة واحدة ضرباً من الإنحراف والفساد في التأويل ، والخروج على مفهوم اللغة وروح الشريعة . فلقد نسب إلى الرافضة القول بإباحة تسع نسوة للرجل أخذاً من قوله تعالى : (مثنى وثلاث ورباع) . وردّ عليهم ابن العربي مقالتهم هذه وحكم عليها بالجهالة ، لأن مقصود الكلام ونظام المعنى - كما قال - : فلكم نكاح أربع ، فإن لم تعدلوا فثلاث ، فإن لم تعدلوا فاثنتين ، فإن لم تعدلوا فواحدة ، فنقل العاجز عن هذه الرتب إلى منتهى قدرته - وهي الواحدة من ابتداء الحل - وهي الأربع .

قال ابن العربي : (ولو كان المراد تسع نسوة لكان تقدير الكلام : فانكحوا تسع نسوة ، فإن لم تعدلوا فواحدة . وهذا من ركيك البيان الذي لايليق بالقرآن ، لاسيما وقد ثبت من رواية أبي داود والدارقطني وغيرهما أن النبي ﷺ قال لغيلان الثقفي حين أسلم وتحته عشر نسوة : «اختر منهن أربعاً وفارق سائرهن»)[1] .

وأخذاً من عبارة النص في الآية وحديث غيلان قال الإمام ابن حزم : بعد أن قرر أنه لايحل لأحد أن يتزوج أكثر من أربع نسوة : (وأيضاً فلم يختلف في أنه لايحل لأحد زواج أكثر من أربع نسوة أحد من أهل الإسلام وخالف في ذلك قوم من الروافض لايصح لهم عقد الإسلام)[2] .

---

(١) راجع « أحكام القرآن » لابن العربي : (١/٣١٢ - ٣١٣) ونسب القرطبي (٥/١٧) إلى بعض أهل الظاهر القول بإباحة الجمع بين ثمان عشرة تمسكاً منه بأن العدد في تلك الصيغ يفيد التكرار والواو للجمع . وهذا - كما قال القرطبي - جهل باللسان والسُّنة وإجماع الأمة .

(٢) انظر « المحلى » : (٩/٤٤١) .

٣ – ومن دلالة العبارة أيضاً قوله تعالى : (وأَحَلَّ اللهُ البَيْعَ وحَرَّمَ الرِّبا) فإن مدلول الآية ظاهر في حكمين : كل منهما مقصود من سياق النص :

أما الأول – فهو حل البيع وحرمة الربا .

وأما الثاني – فهو التفرقة بين البيع والربا ونفي المماثلة بينهما ، فالأول حلال ، والثاني حرام .

غير أن الحكم الثاني – وهو نفي التماثل – مقصود أصالة من السياق ؛ لان الآية سيقت للرد على الذين قالوا : إنما البيع مثل الربا .

أما الحكم الأول – وهو حل البيع وحرمة الربا – فمقصود من السياق تبعاً [١] لأن نفي المماثلة استتبع بيان حكم كلٍّ من منهما ، حتى يتوصل من اختلاف الحكمين إلى عدم التماثل بينهما .

لهذا : فإن كون هذا الحكم غير مقصود أصالة من السياق ، لايمنع أن الدلالة عليه دلالة بعبارة النص ، فالدلالة على الحكمين المذكورين في الآية الكريمة دلالة عبارة .

وفي هذا نقل عبد العزيز البخاري في « كشف الأسرار » عن صدر الإسلام في أصوله قوله : (الحكم الثابت بعين النص أي بعبارته : ما أثبته النص بنفسه وسياقه كقوله تعالى : « وأحل الله البيع وحرم الربا » . فعين النص توجب إباحة البيع ، وحرمة الربا ، والتفرقة) .

قال عبدالعزيز البخاري : (فسوّى بين ماهو مقصود أصلي وهو الفرق ، وبين

(١) راجع ماسبق : (ص ١٤٩) .

ما ليس كذلك وهو حل البيع وحرمة الربا ، وجعلها ثابتين بعبارة النص لا بإشارته) [1] .

والأمثلة لهذه الطريق من طرق الدلالة ، تعز على الحصر ، فالأصل - كما أسلفنا - أن الشارع يكسو ما أراده في خطابه للمكلفين بهذه الألفاظ التي تدل على المراد بـ « عبارة النص » .

من عبارات النص في القانون :

ومن أمثلة عبارة النص في القانون مايلي :

١ - جاء في المادة /٩٠/ من القانون المدني السوري مايلي :

١ - « تعتبر أموالاً عامة العقارات والمنقولات التي للدولة ، أو الأشخاص الاعتبارية العامة والتي تكون مخصصة لمنفعة عامة بالفعل ، أو بمقتضى قانون أو مرسوم » .

٢ - « وهذه الأموال لا يجوز التصرف فيها أو الحجز عليها أو تملكها بالتقادم » .

فدلالة الفقرة الأولى على معنى قصد من سياق الكلام - وهو ما يعتبره القانون من الأموال العامة - دلالة بعبارة النص .

وكذلك دلالة الفقرة الثانية على المعنى الذي قصد من السياق - وهو عدم جواز التصرف بتلك الأموال أو حجزها أو تملكها بالتقادم - هو دلالة بعبارة النص أيضاً .

٢ - جاء في المادة الرابعة من القانون المدني المصري أن « من

(١) انظر : « كشف الأسرار » مع « أصول البزدوي » : (١/٦٨) .

يستعمل حقه استعمالاً مشروعاً لا يكون مسؤولاً عما ينشأ عن ذلك من ضرر » .

فنص هذه المادة يدل على عدم مسؤولية صاحب الحق الذي يستعمله استعمالاً مشروعاً ، عن الأضرار التي قد تصيب غيره من هذا الاستعمال فدلالة المادة على هذا الحكم المقصود من سياق الكلام دلالة بعبارة النص .

٣ ـ نصت المادة /٢٧٤/ من قانون العقوبات المصري على ما يلي :
« المرأة المتزوجة التي ثبت زناها يحكم عليها بالحبس مدة لا تزيد على سنتين ، ولكن لزوجها حق إيقاف تنفيذ الحكم برضائها ومعاشرتها » .

فهذه المادة دلت على ما يأتي :

١ ـ العقوبة التي تستحقها الزوجة بسبب الزنا :

٢ ـ حبس الزوجة مدة لا تزيد على سنتين .

٣ ـ إعطاء الحق للزوج بإيقاف تنفيذ تلك العقوبة برضائه معاشرة الزوجة .

فدلالة المادة على هذه المعاني المذكورة ـ وهي معان سيق لأجلها الكلام ـ دلالة بعبارة النص[1] .



---

(١) وانظر « أصول الفقه » لأستاذنا البرديسي (ص ٣٦٦) « المدخل للعلوم القانونية » للدكتور البدراوي (ص ٢١٧) .

المبحث الثاني

إشارة النص

المطلب الأول

ماهية الإشارة

وأما دلالة الإشارة : فهي (دلالة اللفظ على حكم غير مقصود ولا سيق له النص ، ولكنه لازم للحكم الذي سيق لافادته الكلام وليس بظاهر من كل وجه[1]) . فهي دلالة باللازم ، إذ يرى مثلاً أنه يلزم من كون التعبير كذا .. كذا .

قال أبو زيد الدبوسي في التقويم : (الثابت بالاشارة : ما يوجبه سياق الكلام ولا يتناوله ولكن يوجبه الظاهر نفسه بمعناه من غير زيادة عليه أو نقصان عنه ، وبمثله يظهر حد البلاغة ويبلغ حد الاعجاز)[2] .

وفي الكلام عن الاستدلال بالاشارة قال فخر الاسلام البزدوي : (هو العمل بما ثبت بنظمه لغة ، لكنه غير مقصود ولا سيق له النص

---

(١) انظر « أصول البزدوي » مع « الكشف » : (٦٨/١) .

(٢) راجع (ص ٢٣٢) من مخطوطة دار الكتب المصرية .

وليس بظاهر من كل وجه)[١] . وقد نظّر له الشارح عبد العزيز البخاري من المحسوس : برجل ينظر ببصره إلى شيء ، ويدرك مع ذلك غيره بإشارته .

وهكذا يكون مدلول كل من العبارة والإشارة ثابتاً بالنص ، وانما يظهر التفاوت عند التعارض ، لأن الأول سيق الكلام من أجله ، والثاني لم يُسَق من أجله – كما سيأتي – وذلك ما كشف عنه شمس الأئمة السرخسي ، حين قرر أن الثابت بالإشارة والعبارة ، كل واحد منهما يكون ثابتاً بالنص ، وان كان عند التعارض قد يظهر تفاوت بين الحكمين[٢] .

١ – ومن أمثلة الدلالة بالإشارة قوله تعالى : (ما أَفاءَ اللهُ على رَسُولِه مِنْ أَهلِ القُرَى فللّه ولِلرَّسُولِ ، ولِذي القُرْبى واليَتامى ، والمَساكينِ وابْنِ السَّبيلِ ، كَيْ لا يَكُونَ دُولةً بَيْنَ الأَغنياءِ مِنكُم ، وَما آتاكُم الرَّسُولُ فخُذوهُ ، وَما نَهاكُمْ عَنْهُ فانْتَهوا ، واتَّقُوا اللهَ إنَّ اللهَ شَديدُ العِقاب . لِلفُقَراءِ المُهاجِرِينَ الَّذينَ أُخرِجُوا مِنْ دِيارِهِمْ وأَمْوالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضلاً مِنَ اللهِ وَرِضْواناً وَيَنْصُرُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ ، أُولئِكَ هُمُ الصّادِقُونَ)[٣] .

فإن قوله تعالى : « للفقراء ... » الآية . يدل بعبارته على استحقاق نصيب من الفيء – وهو ما يأخذه المسلمون من العدو بلا قتال – للفقراء

---

(١) « أصول البزدوي » مع « كشف الأسرار » : (١/٦٨ – ٦٩) .
(٢) انظر « أصول السرخسي » : (١/٢٣٦) .
(٣) سورة الحشر : ٧ ، ٨ .

المهاجرين ، لأن الآية سيقت لبيان هذا الحكم كما ورد في قوله جل وعلا : (ما أفاء الله على رسوله) .

ودل هذا النص بالاشارة على زوال ملكيتهم عما خلّفوا بمكة لاستيلاء الكفار عليها ، فإن الله تعالى سماهم فقراء مع إضافة الديار والأموال إليهم ، قال شمس الأئمة : (والفقير حقيقة من لا يملك المال لا من بعدت يده عن المال ... وهذا حكم ثابت لصيغة الكلام من غير زيادة ولا نقصان ، فعرفنا أنه ثابت باشارة النص)[1] .

وهكذا كانت دلالة هذا النص (للفقراء المهاجرين ..) على زوال ملكية المهاجرين لأموالهم وعقاراتهم التي خلّفوها بمكة ـ لأنه لا سلطان لهم عليها ـ دلالة باشارة النص ، إذ يلزم من إضافة الديار والأموال اليهم ، أن ذلك كان لهم بمكة بلدهم الذي هاجروا منه ، ولكن لا سلطان لهم عليه الآن ، فهم فقراء ، وإذن : فالملكية الحقيقية إنما تكون بالسلطان على ما يملك ، لا بنسبة المال فحسب دون سلطان لصاحبه عليه . أما الكمال ابن الهمام : فيخالف الآخرين في التطبيق ، ويرى أن الدلالة على زوال الملك هي دلالة اقتضاء لا دلالة اشارة . ولا نرى موافقته في هذا الرأي : لأن دلالة الاقتضاء ـ كما سيأتي ـ هي الدلالة على ما يتوقف عليه صحة الكلام شرعاً أو لغة . وهنا ليس الأمر كذلك ، بل الدلالة واقعة

---

(١) راجع « تقويم الأدلة » : (ص ٢٣٢) « أصول البزدوي » مع « كشف الأسرار » : (١/٦٩ ـ ٧٠) « أصول السرخسي » : (١/٢٣٦) « كشف الأسرار شرح المصنف على المنار » : (١/٢٤٩) .

باللازم ، إذ يلزم من تسميتهم فقراء - مع إضافة الديار والأموال إليهم - زوال الملكية كما تقدم[1] .

٢ - ومن أمثلة ذلك ما نجد في قول الله جل وعلا : (أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ ، هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ ، عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ ، وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ، ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ ، وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ ، تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا ، كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ)[2] .

فهذا النص القرآني يدل بالعبارة ، على إباحة الأكل والشرب والاستمتاع بالزوجات ، في جميع الليل من أيام رمضان ، إلى طلوع الفجر الصادق[3] .

ويدل بالاشارة على أن من أصبح جنباً فصومه في ذلك اليوم تام ، لأن الله قال : (ثم أتموا الصيام إلى الليل) وإذا كان الاتصال مباحاً في أي وقت من الليل ، فقد يطلع الفجر عليه وهو جنب ، لأن الاغتسال

---

(١) انظر : « التحرير » مع « التيسير » : (١/٨٩) .

(٢) سورة البقرة : ١٨٧ .

(٣) رجح ابن العربي أن الآية نزلت في شأن عمر لما روى أبو داود في (أبواب الأذان) قال : « جاء عمر رضي الله عنه فأراد أهله فقالت : إني قد نمت فظن أنها تعتل فأتاها . فلما أصبح نزلت هذه الآية . انظر « أحكام القرآن » : (١/٩٠) .

يكون بعد طلوع الفجر لا محالة ، فيلزم من ذلك أن يحكم على الصيام بأنه تام في مثل هذه الحال . وهذا الحكم فهمه ابن عباس بما أعطي من فقه في الدين [1] .

٣ ـ ومن أمثلة الدلالة بالإشارة أيضاً ما يدل عليه باللازم قول الله تعالى : (وَالوالِدَاتُ يُرضِعْنَ أوْلادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كامِلَيْنِ لِمَنْ أرَادَ أنْ يُتِمَّ الرَّضاعَةَ ، وَعلى المَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بالمَعْرُوفِ) [2] .

فالآية تدل بالعبارة على أن نفقة الوالدات ، من رزق وكسوة : واجبة على الآباء ، لأن هذا هو المتبادر من ظاهر اللفظ ، وكان سياق الكلام لأجله [3] .

وتدل بالاشارة على أن نسب الولد إلى أبيه دون أمه ؛ لأن النص في قوله تعالى : (وعلى المولود له) أضاف الولد إليه بحرف اللام التي هي للاختصاص . ومن أنواع هذا الاختصاص : الاختصاص بالنسب فيكون قوله تعالى : (وعلى المولود له) دالاً بالاشارة على أن الأب هو المختص بنسبة الولد إليه ، لأن الولد لايختص بالوالد من حيث الملك : بالإجماع ، فيكون مختصاً به من حيث النسب .

---

(١) روى نافع قال : « سألت أم سلمة عن الرجل يصبح وهو جنب يريد الصوم . قالت : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصبح جنباً من الوقاع لامن الاحتلام ثم يغتسل ويتم صومه » . أخرجه ابن ماجه وانظر : « بداية المجتهد » : (١/٢٩٤) .

(٢) سورة البقرة ٢٣٣ .

(٣) انظر « تفسير الطبري » : (٥/٤٣) .

وهكذا لزم من إضافة الولد إلى أبيه بلام الاختصاص في قوله تعالى : (وعلى المولود له) - والاختصاص لايكون بالملك - أن يكون النسب للأب .

الاختصاص بين العبارة والاشارة :

والذي ذكرناه من أن حكم النسب مدلول عليه بالإشارة : هو ماجرى عليه الدبوسي والبزدوي والسرخسي ومن تابعهم من المتأخرين . قال أبو زيد : (وفيها - يعني الآية - إشارة بالإضافة إلى الوالد بلام التمليك إلى أن الأنساب للآباء)[١] .

وقال فخر الإسلام : (وأشار بقوله تعالى : (وعلى المولود له) إلى أن النسب إلى الآباء) . ومثل ذلك ما قاله السرخسي في « الأصول »[٢] .

وجاء عبد العزيز البخاري ، ليقول في شرحه لكلام البزدوي : (وفي ذِكْرِ المولود له ، دون ذِكْرِ الوالد إشارةٌ إلى أن النب إلى الأب ، لأنه تعالى أضاف الولد إليه بحرف الاختصاص ، فيدل على أنه هو المختص بالنسبة إليه)[٣] .

غير أن بعض الفضلاء رأى أن التوجيه إلى دلالة الإشارة غير صحيح واعتبر أن المسألة من دلالة العبارة .

---

(١) راجع « تقويم الأدلة » : (ص ٢٣٢) فما بعدها .

(٢) انظر « أصول البزدوي » مع «الكشف» : (٦٩/١) « أصول السرخسي» (٢٣٦/١) .

(٣) راجع « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري مع « أصول البزدوي » (٦٩/١) « المنار » و«شرحه لابن ملك وحواشيه » (٥٢٢/٢) .

وحجته في ذلك : أن لفظ اللام باتفاق الجميع موضوع للاختصاص، والاختصاص له أنواع كثيرة . ومن أنواعه اختصاص الوالد بنسب الولد إليه فتكون دلالته عليه من قبيل الدلالة على المعنى الموضوع له وليس من قبيل الدلالة على اللازم ، ودلالة اللفظ على المعنى الموضوع له أو على جزئه من قبيل العبارة لا الإشارة [1] .

رأينا في المسألة :

والراجح في نظرنا : ما ذهب إليه الجمهور من اعتبار الدلالة على اختصاص الوالد بالنسب : دلالة إشارة :

أ - فمن غير المسلّم بـه أن حكم النسب جزء داخل في المعنى الموضوع له . وقد أدعى ذلك صاحب « التنقيح » ، ورد صاحب « المرآة » هذه الدعوى - التي سماها زعماً - بأن النسب لازم للمعنى الموضوع له - يعني الولادة للأب - فيدل عليه النظم بإشارته بالالتزام ، فيكون لازماً ذاتياً بالمعنى المذكور ، لا جزءاً داخلاً في المعنى الموضوع له [2] .

ب - ثم إن مرد الأمر بعد ذلك إلى ماهية إشارة النص . فالإشارة عند الأصوليين ، تقوم على أن الكلام لم يسق للحكم أصالة ولا تبعاً . وهم لم يدّعوا أن الإشارة مرتبطة بانفصال المعنى عن الكلمة . ولذلك يعتبرون

---

(١) راجع « دلالة الكتاب والسنة على الأحكام الشرعية » للأستاذ الشيخ زكي الدين شعبان (ص ٣٢) .

(٢) راجع « المرآة » مع « المرقاة » : (٢/ ٧٥) ، « التنقيح » مع « التوضيح والتلويح » : (١/ ١٣٠) . وانظر « أصول الفقه » للأستاذ البرديسي (ص ٣٦٧).

أن الثابت بالعبارة والثابت بالإشارة : كلاهما ثابت بالنص ، وإنما يظهر التفاوت بينها - كما نقلنا عن السرخسي وغيره - عند المقابلة ؛ لأن الحكم الذي دلت عليه العبارة سيق لأجله الكلام ؛ والحكم الذي دلت عليه الإشارة لم يسق لأجله الكلام .

والنص القرآني الذي يدور حوله البحث ، لم يسق لا أصالة ولا تبعاً من أجل بيان اختصاص نسب الولد بأبيه دون أمه ، وإنما هي إشارة باللازم - قد تكون بعيدة بعض الشيء - فهمها العلماء من ذكر المولود له ، والإضافة بلام الاختصاص .

وعليه : فإن الأصوليين منسجمون مع تعريفهم لإشارة النص ، ولا غبار على المثال ؛ إذ السياق لهذا الحكم غير موجود أصالة ولا تبعاً ، وإنما أخذ الحكم إشارةً باللازم الذاتي للمعنى .

أحكام أُخرى :

هذا : وهناك أحكام أُخرى ترتبت على حكم اختصاص النسب وكانت لازمة له ، واعتبرت الدلالة عليها دلالة إشارة أيضاً . ومنها :

١ - أن الولد يكون قرشياً إذا كان أبوه من قريش ، ولو كانت أمه غير قرشية أو أعجمية ، وهذا الاعتبار يظهر في الكفاءة والإمامة الكبرى ، والعكس بالعكس [١] .

٢ - أن نفقة الولد واجبة على أبيه لايشاركه فيها أحد ، لأنه هو

---

(١) انظر « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري (١/٧٠) «المنار» وشروحه وحواشيه معه (١/٥٢٣) « مرقاة الوصول » مع « مرآة الأصول » : (٢/٧٥) .

المختص بالإضافة إليه ، والغُرم بالغُنم ؛ إذ النفقة تبنى على هذه الإضافة [1] .

٣ – وبناء على اختصاص النسب أيضاً ، كان للوالد وحده حق تملك مال ولده عند الحاجة ؛ لأن نسب الولد إلى أبيه ، فأعطي الأب هذا الحق عند الحاجة إليه من غير إلزامه بأي عوض .

وهذا الحكم المأخوذ من إشارة النص في الآية ، جاء صريحاً فيما رواه جابر « أن رجلاً قال : يارسول الله إن لي مالاً وولداً وإن أبي يريد يريد أن يجتاح مالي فقال عليه الصلاة والسلام : أنت ومالك لأبيك » [2] .

ولذلك قال فخر الإسلام البزدوي : (وأشار بقوله تعالى : « وعلى المولود له » إلى أن النسب إلى الآباء وإلى قوله عليه السلام : « أنت ومالك لأبيك ») [3] فجعل حكم الوالد في تملك مال ولده عند الحاجة إشارة تقوي أخذ الحكم نفسه من الحديث .

وإنما قالوا : حق التملك ولم يقولوا : حق الملك لأن الحديث مؤول – كما قال ابن الهمام – بما ورد عن عائشة فيما رواه الحاكم وصححه البيهقي مرفوعاً عن النبي ﷺ : « إن أولادكم هبة لكم ، يهب لمن يشاء إناثاً ويهب لمن يشاء الذكور وأموالهم لكم إذا احتجتم إليها » أو يقال : إن اختصاص مال الولد بالأب من حيث الملك بالقوة لا بالفعل ، فيكون له

---

(١) انظر « أصول السرخسي » : (٢٣٧/١) « المرآة » : (٧٥/٢) .

(٢) أخرجه ابن ماجه وراجع « كشف الخفاء » للعجلوني : (٣٠٧/١) فقد ذكر عدة روايات للحديث . وانظر « كشف الاسرار » مع « البزدوي » : (٧١/١) .

(٣) انظر « أصول البزدوي » مع « كشف الأسرار » (٧٠/١) فما بعد .

حق التملك فيه ، لا حق الملك فيه الذي هو بالفعل . ثم إن الأب يرث السدس من ولده مع وجود ولد الولد ، فلو كان الكل ملكه لم يكن لغيره شيء [1] .

٤ — ومن ذلك أن الأب لايستوجب العقوبة بسبب ولده ، فلا يقتل به إذا قتله ، ولا يقام عليه حد القذف إذا اتهمه بالزنا [2] . وكذلك لايستوجب الحبس بما لابنه عليه من دين ، إلا ما كان من أمر النفقة ، فإن الدين المترتب عنها مستثنى ، فيحبس به الوالد لما في قطعها من إتلاف نفس الولد [3] .

وكل هذه الأحكام ترتبت على حكم اختصاص النسب كما قدمنا فهي أحكام لم تسق الآية لبيانها ، وإنما كانت لازمة لاختصاص الوالد بنسبة الولد إليه دون الأم .

ولقد جاء أبو بكر الجصاص على حكم عدم قتل الوالد لولده ، واستدل له بقول الرسول ﷺ فيما رواه عمر : « لايقتل والد بولده » وبحديث ابن عباس « لايُقَادُ الوالد بولده » ثم قال : (وروي عن النبي عليه السلام

---

(١) انظر « فتح القدير » على «الهداية» (٣٤٩/٣) «أنوار الحلك » شرح المنار (٢٥٤/١) « حاشية ابن عابدين » (٣٤٩/٣) .

(٢) قال السرخسي في « الأصول » (٢٣٧/١) : (ولثبوت التأويل في نفسه وماله قلنا : لايستوجب العقوبة بإتلاف نفسه ولابوطء جاريته وإن علم حرمتها عليه) .

(٣) جاء في « فتح القدير » : (٣٤٤/٣) : ولايحبس والد — وإن علا — في دين ولده — وإن سفل — إلا في النفقة ؛ لأن في الامتناع إتلاف النفس ولايحل للأب ذلك .

أنه قال لرجل : « أنت ومالك لأبيك » فأضاف نفسه إليه بلفظ يقتضي الملك في الظاهر ، والأب وإن كان غير مالك لابنه في الحقيقة ؛ فإن ذلك لا يسقط الاستدلال لنا بإطلاق الإضافة لأن القود تسقطه الشبهة ، وصحة هذه الإضافة شبهة في سقوطه) [1] .

٤ - ومن أمثلة الدلالة بالإشارة ما دل عليه قوله تعالى : (وَوَصَّيْنَا الإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلاثُونَ شَهْرًا حَتَّى إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً قَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَى وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَصْلِحْ لِي فِي ذُرِّيَّتِي إِنِّي تُبْتُ إِلَيْكَ وَإِنِّي مِنَ الْمُسْلِمِينَ) [2] .

فالثابت بالعبارة : ظهور المنة للوالد على الولد ؛ لأن السياق يدل على ذلك ، فقد أمر الله تعالى بالإحسان للوالدين ، ثم بين السبب في جانب الأم ، بأنها حملت الولد كرهاً على كره ، ثم ذكر الحمل والفصال إيذاناً بأن مشقة الحمل لم تقتصر على زمن قليل ، بل هي مع مشقات الرضاع ممتدة هذه المدة .

وفي الآية أيضاً : إشارة إلى أن أقل مدة الحمل ستة أشهر ؛ فقد ثبت في آية أخرى أن مدة الفصال حولان كما قال تعالى : (وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ) [3] وبذلك يبقى للحمل ستة أشهر ، وقد خفي ذلك على

---

(١) راجع « أحكام القرآن » للجصاص : (١٦٨/١ - ١٦٩) .
(٢) سورة الأحقاف : ١٥ .
(٣) سورة لقمان : ١٤ .

كثير من الصحابة رضي الله عنهم وأدرك غامضه ابن عباس أو علي رضي الله عنهما ، وقبل ذلك الصحابة واستحسنوه .

جاء في تفسير القرطبي عند هذا الموضوع : (قال ابن عباس : إذا حملت تسعة أشهر ارضعت واحداً وعشرين شهراً ، وإن حملت ستة أشهر ارضعت أربعة وعشرين شهراً . وروي أن عثمان قد أتي بامرأة قد ولدت في ستة أشهر فأراد أن يقضي عليها بالحد ، فقال له علي رضي الله عنه : ليس ذلك عليها قال الله تعـــالى : « وَحَمْلُهُ وفِصالُه ثلاثونَ شَهْراً » « والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين » فالرضاع أربعة وعشرون شهراً والحمل ستة أشهر ، فرجع عثمان عن قوله ولم يحدّها) [1] .

السرخسي وحديث الصدقة :

هذا وقد أفاض شمس الأئمة السرخسي في استنباط الأحكام عن طريق دلالة الإشارة ، من بعض نصوص السنة وذلك حين أورد في كتابه «الأصول» الحديث الوارد بشأن مستحقي هذه الصدقة وهو قوله عليه الصلاة والسلام : « أغنوهم عن المسألة في هذا اليوم » [2] .

---

(١) انظر « تفسير القرطبي » : (١٦/١٩٣) وانظر « أصول السرخسي » : (١/٢٣٧) « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري : (١/٧٢) .

(٢) روى أحمد وأصحاب الكتب الستة ـ إلا ابن ماجه ـ عن ابن عمر « ان رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر بزكاة الفطر أن تؤدى قبل خروج الناس إلى الصلاة » قال الشوكاني : وقد رواه أبو معشر عن نافع عن ابن عمر بلفظ «كان يأمرنا أن نخرجها قبل أن نصلي، فإذا انصرف قسمه بينهم وقال : اغنوهم عن الطلب » أخرجه سعيد بن منصور، ولكن أبو معشر ضعيف ، ووهم ابن العربي في عزو هذه الزيادة لمسلم . راجـع « منتقى الأخبار » مع «نيل الأوطار» (٤/١٩٥) «أحكام القرآن» لابن العربي : (٤/١٩٠٩) « أحكام القرآن » للجصاص : (٣/٥٨١) .

فقد قرر رحمه الله :

أ - أن الثابت بالعبارة وجوب زكاة الفطر ، ولزوم أدائها إلى الفقراء يوم العيد وذلك ما كان لأجله السياق .

ب - وأنه ثبت بالإشارة عدة أحكام :

منها - أن هذه الزكاة إنما تجب على الأغنياء لأن الإغناء لايتحقق إلا من الغني ، وإلا ففاقد الشيء لايعطيه .

ومنها - أن زكاة الفطر لاتُعطَى إلا لذوي الحاجة ؛ لأنهم هم الذين يتصور إغناؤهم بامتثال الأمر .

ومنها - أن إخراجها ينبغي أن يكون قبل الخروج إلى المصلى لصلاة العيد ؛ وذلك ليستغني الفقير عن المسألة ، فيحضر إلى الصلاة خالي القلب من شواغل القوت للعيال فلا يحتاج إلى السؤال .

ومنها - أن وجوب الأداء يتعلق بطلوع الفجر ، لأن اليوم اسم للوقت من طلوع الفجر إلى غروب الشمس ، وأن ما يغني المحتاج عن المسألة في ذلك اليوم أداء فيه .

ومنها - أن الخروج من عهدة الوجوب في زكاة الفطر ، يكون بإخراجها من أي مال ، لأنه ما دام المعتبر هو الاغناء فذلك يحصل بالمال بالمال المطلق ، وربما كان حصوله بالنقد أتم من حصوله بالحنطة والتمر والشعير .

ومنها - أن الأَوْلى أن يَصْرف الشخص صدقته إلى مسكين واحد ؛ فذلك أجدر أن يُحقق الإغناء المطلوب في ذلك اليوم . قال شمس الأئمة : (وإذا فرقها على المساكين كان هذا في الإغناء دون الأول ، وما كان

أكمل فيما هو المنصوص عليه فهو أفضل)[1] .

الاشارة بين الظهور والخفاء :

بعد الذي رأينا من مجموعة الأحكام التي أخذت من نصوص الكتاب والسنة بطريق دلالة الإشارة ، نلاحظ أن الإشارات تتفاوت ظهوراً وخفاء .

أ ـ فمنها ما يمكن إدراكه بأدنى تأمل .

ب ـ ومنها ما يحتاج إلى الأكثر والأوفر منه ؛ ذلك لأنها معانٍ التزامية للنصوص المترتبة على مدلولاتها ، ولا بد لإدراك هذه الإشارات من مزيد من التمرّس بألفاظ الشريعة ومدلولات اللغة وإن شئت قلت : لابد من الملكة التي تضيء السبيل في هذا المضمار .

ولذلك تفاوتت العقول والأفهام في إدراكها . واختلف العلماء في ذلك لاختلافهم في التأمل ، ومن هنا قيل ـ كما جاء في « أصول السرخسي » ـ (الإشارة من العبارة بمنزلة « الكناية والتعريض » من « التصريح » ، أو بمنزلة « المشكل » من « الواضح »)[2] .

ولقد مرت بنا عن الصدر الأول حوادث تدل على هذا التفاوت حيث يفطن البعض إلى الحكم ، ولا يفطن له آخرون ؛ كالذي رأينا حول قوله تعالى : (وحمله وفصاله ثلاثون شهراً) مع قوله جل وعلا :

---

(١) راجع « أصول السرخسي » (١/٢٤٠ ـ ٢٤١) وقد قال السرخسي بعد ذكر تلك الأحكام: (فهذه أحكام عرفناها بإشارة النص وهو معنى جوامع الكلم الذي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « أوتيت جوامع الكلم واختصر لي اختصارا ») .

(٢) انظر : (١/٢٣٦) .

(وفصاله في عامين) فما فطن له علي أو ابن عباس أو كلاهما - حسب الروايات - لم يفطن له أكثر الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين ، وإنما كان عندهم ذلك التهيؤ بحيث استحسنوا جميعاً ، وارتضوا ما ذهب إليه واحد أو اثنان منهم في فهم كتاب الله ؛ من درأ الحد عن امرأة ولدت لستة أشهر ، وكان ذلك سبيلاً يحتذى فيما بعد .

ولكنا نرى في مقابل ذلك أنه مهما يكن من أمر القيمة التي يمكن أن تعطى للحكم بالاشارة أو للذين أدركوه ، فإنه من غير المرضي ولا المناسب بحال ، أن تتخذ الاشارة سبيلاً للتمحّل في الفهم ، والإيغال في الكلفة ، لتطويع النص باسم الالتزام ، وربطه بفروع قد لايبدو لها نسب أصيل إليه ، كما لاتبدو لها علاقة منضبطة تشعر بأن الحكم من لوازم هذا النص ، ومما يترتب على مدلوله بالعبارة [1] .

ولقد يكون في كثير من المراجع التي نشير إليها في أثناء كتابة هذا البحث نماذج من هذه الطريقة المحفوفة بالكلفة ، ومحاولة تطويع الألفاظ قسراً ، لإحداث العلاقة بين النص وبين بعض الأحكام [2] .

---

(١) راجع « علم أصول الفقه » للشيخ عبد الوهاب خلاف (ص١٧١) «أصول الفقه » لأستاذنا أبي زهرة (ص ١٣٥) «دلالات ألفاظ الكتاب والسنة على الأحكام» للأستاذ زكي شعبان (ص ٣٢) .

(٢) راجع على سبيل المثال «تقويم الأدلة» للدبوسي (ص ٢٣٥-٢٣٧) «أصول السرخسي» (١/٢٣٧ - ٢٣٨) « التوضيح » لصدر الشريعة (١/١٣٠-١٣١) « كشف الأسرار شرح المنار » للمصنف (١/٢٤٩ - ٢٥١) .

وذلك كالذي رأينا من حديث صدقة الفطر آنفاً وكالذي يرى الباحث حول قوله تعالى : (ثم أتموا الصيام إلى الليل) من آية الصيام في سورة البقرة ، وقوله : (وَعلى الوارثِ مِثْلُ ذلكَ) من آية الرضاع في سورة البقرة أيضاً [1] . ومثل ذلك كثير [2] .

---

(١) من الآية : ٢٣٣ .

(٢) فمن الأحكام التي أخذت من قوله تعالى : (ثم أتموا الصيـــام إلى الليل) بدلالة الاشارة : صحة نية الصوم بعد طلوع الفجر ؛ بحجة أن ثم للتعقيب مع التراخي ؛فحين أمر بأداء الصوم بعد طلوع الفجر ـ وذلك يكون بالنية والامساك ـ عرفنا صحة الصوم بعـد طلوع الفجر ، وأن جواز التقديم للتخفيف ؛ إذ لامعنى لاشتراط نية الأداء ـ كما يقول السرخسي ـ في غير وقت الأداء حقيقة . ومما أخذ من قوله تعــالى : (وعلى الوارثِ مثل ذلك) أن وجوب النفقة منصرف إلى سائر القرابات ؛ فإن الوراثة في الأصل باعتبار القرابة. كما أخذ أيضاً أن نفقة الوالدين على الأولاد لاتكون باعتبار ميراثها بدليل أن الآية اعتبرت صفة الوراثة في سائر القرابات . قال السرخسي : (فعرفنا أن فيما بين الأولاد والآباء إنما يعتبر نفس الولاد ، ولهذا قلنا في أصح الروايتين : إن المعسر إذا كان له ابن وبنت ـ وهما موسران ـ فنفقته عليهما نصفــان) وانظر : « أصول السرخسي » (١/٢٣٧ ـ ٢٣٨) فما بعدها ، « التوضيح » لصدر الشريعة مع « التلويح » للتفتازاني (١/١٣١ /١٣٣) « كشف الأسرار شرح المصنف للمنـــار » (١/٢٤٩ ـ ٢٥١) « المرقاة » مع « المرآة » (٢/٧٦) فما بعدها .

المطلب الثاني

بين العبارة والإشارة

مدلول العبارة والاشارة :

ماذا يفيد الحكم الذي يؤخذ من طريق كل من العبارة والاشارة ؟ هل يفيد القطع ؟ أم يفيد الظن ؟

الواقع أن الذي يمكن الوصول إليه من كلام القوم أنه في كلا الطريقين العبارة والاشارة يثبت الحكم قطعاً بالمعنى الأخص وهو إذا لم يكن هناك احتمال ناشىء عن دليل ، كما يمكن أن يكون ثبوت الحكم في الاشارة ظنياً .

وعلى رأي البعض يمكن أن يكون الثابت بالعبارة والاشارة ظنيين .

أما الذي عليه الدبوسي والسرخسي : فهو أن الثابت بالعبارة قطعي ، وأن الثابت بالاشارة يتردد بين القطعية والظنية ؛ فمنه ما يكون قطعياً ، ومنه ما يكون ظنياً حسب اختلاف الأحوال ومواقع الكلام ، وذلك قول السرخسي في « الأصول » : (الاشارة من العبارة بمنزلة الكناية والتعريض من التصريح ، أو بمنزلة المشكل من الواضح ؛ فمنه ما يكون موجباً للعلم قطعاً ، بمنزلة الثابت بالعبارة ، ومنه ما لا يكون موجباً للعلم ، وذلك عند اشتراك الحقيقة والمجاز في الاحتمال مراداً بالكلام)[1] .

---

(١) (١/٢٣٦ — ٢٣٧) وراجع « تقويم الأدلة » للدبوسي (ص ٢٣٧-٢٣٨)

فنرى من كلام شمس الأئمة أن قطعية الثابت بالعبـــارة أمر مقرر مفروغ منه .

أما الثابت بالاشارة : فهو الذي تعرض له حالتا القطعية والظنية ، وتبدو الظنية عندما يكون المعنى محتملًا للحقيقة والمجاز .

فالحقيقة للثابت بالعبارة ، وعندها يتسم الحكم بالقطعية .

والمجاز للثابت بالاشارة ، وعندها يتسم الحكم بالظنية .

وقد سلك هذه السبيل الشيخ عبد العزيز البخاري ، وحمل كلام فخر الاسلام البزدوي عليه [1] .

وذهب كثير من المتأخرين إلى أن الاشارة ـ من حيث هي إشارة ـ كالعبارة ، لأن دلالة كل منهما لفظية وهي تفيد القطع ، وأما ما ذُكر في بعض الصور ، فإنما كان بسبب العوارض فلا يقدح في قطعية الاشارة من حيث هي [2] .

وذلك ما قرره ابن ملك في « شرحه لمنار النسفي » . فعنـد قول صاحب « المنار » : (وهما ـ أي العبارة والاشارة ـ سواء في إيجاب الحكم ...) قال : (أشار به إلى أنه يجوز أن يقع بينهما تفاوت في القطعية لأن العبارة قطعية ، والاشارة قطعية وقد تكون غير قطعية) [3] .

---

(١) انظر « كشف الأسرار » (١/٧٠) .

(٢) راجع « مرقاة الوصول » لمنلا خسرو (١/٧٧) .

(٣) انظر « المنار » و « شرحه » لابن ملك مع « الحواشي » (١/٥٢٤) .

موقف الرهاوي :

أما الرهاوي في حاشيته على « شرح ابن ملك » : فلم يرتض حتمية القطع بالنسبة لعبارة النص ، بل رأى أن كلاً من العبارة والاشارة يمكن أن تجرى عليه القطعية والظنية ؛ فبعد أن أتى على كلام ابن ملك قال : (والحق أنها قد يكونان قطعيين وظنيين)[1] .

رأينا في المسألة :

والذي نميل إليه هو ما ذهب إليه السرخسي ومن تابعه .

فمدلول عبارة النص قطعي الدلالة ، لما أنه ليس فيه احتمال ناشيء عن دليل .

أما مدلول الاشارة : فيمكن أن يكون قطعياً ، كما يمكن أن يكون ظنياً ، لما قد يكون من احتمال ناشيء عن دليل .

وهذا المدلول بالاشاره لا خلاف فيه من حيث إنه معنى لازم مترتب على ما دلت عليه عبارة النص ، ولكن طريق الظنية إليه - من ناحية المجاز على الأقل - مفتحة الأبواب .

على أن ما ذهب إليه الرهاوي من إمكان الظنية في عبارة النص ، يمكن حمله على الحالة التي تكون فيها العبارة من العام المخصوص ، لأن العام - عند الحنفية - إذا دخله الخصوص أصبح ظنياً ، ولكن القوم عندما يحكمون بالقطعية على عبارة النص ، فإنهم يريدون العبارة من حيث هي .

أما بعد أن تعرض لها - وهي من قبيل العام - حالة الخصوص فذاك

---

(١) راجع « حاشية الرهاوي » على « شرح ابن ملك » (١/٥٢٤) .

أمر آخر ؛ لأن الظنية في هذه الحال لم تعرض لها من حيث هي عبارة نص ، وإنما عرضت لها من كونها عاماً دخله الخصوص [1] .

وعلى أية حال : فما أحسب هذا الاختلاف ، من النوع الذي يمكن أن تختلف الأحكام بوجـــوده ، خصوصاً وأن الاتفاق حاصل على أن القطعية كثيراً مايراد بها معناها الأعم ، وهو عدم وجود احتمال ناشىء عن دليل ، وأن العام إذا دخله الخصوص يصبح ظني الدلالة [2] .

التعارض بين العبارة والاشارة :

في حديثنا عن الحكم الثابت بالعبارة والحكم الثابت بالاشارة رأينـا الخلاف الواقع في القطعية والظنية ، وأن الأكثر على أن العبارة والاشارة يفيدان القطعية ، وأن الاشارة قد تفيد الظنية .

ونريد أن نبين هنا : أنه حتى في الحال التي يكون موجَبُ كل من العبارة والاشارة قطعياً ، فإن التفاوت بينهما حاصل عند المعارضة من ناحية القصد بالسياق أو عدمه .

فالحكم الثابت بالعبارة يكون هو المقصود أولاً وبالذات ، والكلام قد سيق لأجله أصالة أو تبعاً ، بينما لانرى ذلك في الحكم الثابت بالاشارة ؛ إذ أن الكلام لم يسق من أجله لا أصالة ولا تبعاً . ولا شك أن مايكون مقصوداً من السياق ، أقوى مما لايكون مقصوداً منه .

---

(١) انظر «المنار» مع « شرحه » لابن ملك و « حاشيةالرهاوي» عليه(١/٥٥) .

(٢) راجع « التوضيح» مع « التنقيـح » (١/٣٥ ، ١٢٩) وانظر « مختصر المنار » لابن حبيب الحلبي مع «شرحه» لقاسم بن قطلوبغا . مخطوط دار الكتب المصرية .

ومن الطبيعي أن يظهر أثر ذلك عند التعارض - كما أشرنا من قبل - فيقدم الحكم الثابت بالعبارة، على الحكم الثابت بالاشارة، مع أن كلاً منهما يعتبر ثابتاً بالنص.

١ - ومن النصوص التي أوردوها لذلك قول الله تعالى: (يا أيُّها الَّذينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُم القِصَاصُ في القَتْلَى، الحُرُّ بالحُرِّ وَالعَبْدُ بِالعَبْدِ وَالأُنثَى بِالأُنثَى)[1]. مع قوله جلّ وعز: (وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا، وَغَضِبَ اللهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذاباً عَظِيماً)[2].

فمدلول العبارة في النص الأول ظاهر في وجوب القصاص من القاتل المعتدي، إذ معنى قوله تعالى: (كتب عليكم): فرض عليكم. قال أبو جعفر الطبري: (كتب عليكم القصاص في القتلى) فرض عليكم[3].

وإذا تأملنا النص الثاني من سورة النساء وجدناه يدل بالاشارة على أن لا قصاص على القاتل المعتدي؛ لأن الله تعالى جعل جزاءه الخلود في جهنم وغضب عليه وأعد له العذاب العظيم. وقد اقتصر على ذلك في مقام البيان، والاقتصار في مقام البيان - كما قالوا - يفيد الحصر.

وعليه فالقاتل المعتدي ليس له جزاء في الدنيا، وإنما جزاؤه أخروي

---

(١) سورة البقرة: ١٧٨.

(٢) سورة النساء: ٩٣.

(٣) راجع الطبري في « التفسير » (٣/١٧٨) وانظر هناك حدود هذا الفرض في معنى: « كتب عليكم ».

وهو الخلود في جهنم ، إذ أن الاقتصار على الجزاء الأخروي في مقـــام البيان ، استلزم أنه لا جزاء عليه في الدنيا .

فيقدم الحكم الثابت بالعبارة على ما ثبت بالاشارة ويكون القصـاص واجباً على القاتل المعتدي ، وهو ذلك القاتل عمداً بغير حق[١] .

رأينا في هذا المثال :

على أن لنا أن نعفي أنفسنا من هذا المثال ، فنقرر في هذه المسألة أن الله تبارك وتعالى بعد أن ذكر حكم من قتل المسلم خطأً في قوله جل ذكره : (وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إلى أهلِهِ إلا أنْ يَصَّدَّقوا ..)[٢] ذكر في الآية التي تليها حكم من قتله عامداً واقتصر على ذكر عقوبته في الدار الآخرة ؛ لأنه ذكر عقوبته في الدنيا - وهي القصاص - في قوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى ، الحر بالحر ، والعبد بالعبد ، والأنثى بالأنثى) .

وهكذا يتحصّل لدينا : أن الله أوجب القصاص في القتل العمد في آية البقرة (كُتِبَ عَلَيْكُم القِصَاصُ في القَتْلَى) وأوجب الدية والكفـارة في القتل الخطأ في قوله : (ومن قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً ...) الآية .

فعُلم أن الذي وجب فيه القصاص هو القتل العمد ، وكان من شدة

---

(١) راجع «دلالات الكتاب والسنة على الأحكام الشرعية» لزكي شعبان (ص ٣٤) ؛ « أصول الفقه » لأستاذنا أبي زهرة (ص ١٣٩) .

(٢) سورة النساء : ٩٢ .

هول الجريمة . أن أضاف الله إلى العقوبة الدنيوية ـ وهي قتل القاتل قصاصاً ـ عقوبة أخروية ، هي الغضب الإلهي ، والخلود في جهنم والعذاب العظيم .

وإني لأخشى أن نتجنى على مقصد الشارع في حفظ الأنفس ، حين نحوّل آية الجزاء الأخروي بما فيها من التهديد والايعاد ، والابراق والارعاد ـ كما قال الزمخشري ـ إلى أنها تعطي بـ (إشارة النص) عدم عقوبة القاتل في الدنيا .

فهي ـ كما يدرك بملاحظة النصوص مجتمعة ـ لم تسق للعقوبة الدنيوية ، ولكن سيقت لبيان فداحة الأمر في قتل المؤمن ، وجاءت بعقوبة أخروية تضاف إلى ما جاءت به سورة البقرة من العقوبة الدنيوية (كتب عليكم القصاص في القتلى) تلك العقوبـــة التي تنظم أمور المجتمع ، وتحفظ على الأفراد والجماعات حياتهم مصداقاً لقوله تعالى : (وَلَكُم في القِصاصِ حَيَاةٌ يا أولي الألْبَابِ لَعَلَّكُم تَتَّقُون)[1] .

ولقد جاءت السنة بالتهويل من أمر تلك الجريمة في أحاديث كثيرة : من ذلك ما رواه ابن عمر : أن رسول الله ﷺ قال : « لَزوالُ الدنيا أهون على الله من قتل امرىء مسلم »[2] .

ومهما يكن من أمر ، فإن الآية تعد قتل المؤمن من الكبائر ، بل

---

(١) راجع « الكشاف » للزمخشري (١/٤٢٧) « تفسير آيات الأحكام » للسايس وإخوانه (٢/١٢١ – ١٢٥) .

(٢) أخرجه الترمذي والنسائي . وروى الزمخشري في « الكشاف » أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «إن هذا الإنسان بنيان الله ، ملعون من هدم بنيانه» (١/٤٢٧).

لقد حصل الخلاف في قبول توبة القاتل . والمروي عن ابن عباس أنه لاتوبة له ؛ فقد أخرج ابن جرير الطبري عن سالم بن أبي الجعد قال : « كنا عند ابن عباس بعد ما كُفَّ بصره ، فأتاه رجل فناداه : يا عبد الله بن عباس ، ما ترى في رجل قتل مؤمناً متعمداً ؟ فقال : جزاؤه جهنم خالداً فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعد له عذاباً عظيما . قال : أفرأيت إن تاب ، وآمن وعمل صالحاً ، ثم اهتدى ؟ قال ابن عباس : ثكلته أمه ، وأنّى له التوبة والهدى ؟ فوالذي نفسي بيده لقد سمعت نبيكم ﷺ يقول : ثكلته أُمه : رجل قتل رجلًا متعمداً جاء يوم القيامة آخذاً بيمينه أو بشماله ، تشخب أوداجه دماً في قَبَل عرش الرحمن يلزم قاتله بيده الأخرى يقول : سل هذا فيم قتلني ؟ والذي نفس عبد الله بيده لقد أنزلت هذه الآية فما نسختها من آية حتى قبض نبيكم ﷺ ، وما نزل بعدها من برهان »[1] .

٣ — ومن الأمثلة التي يوردونها للتعارض بين العبارة والاشارة قوله تعالى في آية الرضاعة من سورة البقرة : (وَعَلى المَوْلودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بالمَعْروفِ) .

فهذا النص يدل بالاشارة ـ فيما يدل عليه من أحكام مر بعضها آنفاً ـ أن الأب مقدم في حق الإنفاق من مال الابن ، على من سواه ممن لهم حق النفقة من الأقرباء بما في ذلك الأم ، فإذا كان الولد لايستطيع النفقة

---

(١) راجع « تفسير الطبري » (٩/٦٣) « تفسير ابن كثير » (١/٥٣٦-٥٣٧) « تفسير آيات الأحكام » بإشراف السايس (٢/١٢٦) .

عليها ، بل على واحد منها ، قُدم الأب على الأم ، لأن الأب عندما وجبت عليه وحده النفقة على الابن ، كان ذلك الأب مقدماً على غيره عند الحاجة إلى النفقة .

ولكن هذا الحكم الثابت بالاشارة معارض بما روى أبو هريرة « أن رجلاً جاء إلى النبي ﷺ فقال : من أحق الناس بحسن صحابتي يا رسول الله ؟ فقال ﷺ : أمك ، قال : ثم من ؟ قال : أُمك ، قال : ثم من ؟ قال : أُمك ، قال : ثم من ؟ قال : أبوك »[1] .

فهذا النص من السنة يدل بعبارته على تقديم الأم على الأب في النفقة ، وما دام الأقوى هو المقدم عند التعـــارض ، وجب تقديم الحكم الثابت بعبارة النص ـ الذي أفاد تقديم الأم ـ على الحكم الثابت بإشارة النص ـ الذي أفاد تقديم الأب ـ وتكون الأم أولى من الأب في النفقة .

والواقع أن فقهاء الحنفية قد عرضوا مسألة تقديم الأب أو الأم في حق النفقة ، في حالة كون الابن عاجزاً عن الانفاق ، غير عاجز عن الكسب ـ والأب والأم موجودان وكلاهما بحاجة إلى النفقة ـ لأن الأب عـاجز عن الكسب ، فاستوى مع الأم العاجزة بطبيعة أُنوثتها ، أو هي استوت معه لهذا ، إذ قرروا أن الأم تعتبر كالأب العاجز لأن الأنوثة لوحدها عجز .

ففي هذه الحالة إذا كان الولد لا يستطيع الانفاق إلا على أحد أبويه ،

---

(١) رواه البخاري ومسلم. وفي رواية «يا رسول الله من أحق الناس بحسن الصحبة؟ قال : أُمك ثم أُمك ، ثم أباك ثم أدناك ثم أدناك». قال الإمام النووي :(« ثم أباك » هكذا منصوب بفعل محذوف أي ثم بر أباك) .

فالأم أحق بالانفاق عند الحنفية ، وهذا هو القول المعتبر : وقيل : الأب أحق . وقيل : تقسم النفقة بينهما »[1] .

على أنه لابد - في رأينا - من نظرة جديدة إلى واقع المرأة اليوم ، وما تفتح أمامها من مجالات للعمل ، قد تكون مشروعة في بعض الأحيان وعلى أساس هذه النظرة ، يمكن تفضيل قول على قول ، مما ذكره هؤلاء الأئمة رحمهم الله .

وهكذا كان ما ذهب إليه الفقهاء من الحنفية ثلاثة أقوال في المسألة ، كما ذكرنا .

الأول - تقديم الأم فهي أحق لعجزها .

الثاني - تقديم الأب فهو أحق لأنه هو الذي يجب عليه نفقة الابن في صغره .

---

(١) راجع « البدائع » (٣٦/٤) فما بعدها « الهداية وفتح القدير » (٣٤٧/٣) « حاشية ابن عابدين (٧٦٣/٢) . هذا : وتفصيل أمر هذه النفقة الواجبة على الولد في الحال المذكورة: أن الولد في حال قدرته على الكسب وعجزه عن الإنفاق ، إما أن يكون له فضل كسب عن حاجة أولاً : فإن كان له فضل كسب ، أجبر على إنفاق الفاضل ، وعلى من يرث الأب - حين عدم الابن - أن يكمل النفقة . وإن لم يكن للولد فضل كسب: فإن كان يعيش وحده لم يجبر على ضم أحد من أبويه إليه قضاء،ويلزمه ذلك ديانة .

وإن كان له عيال أجبر على ضم أحد أبويه - على الحد الذي مر - قضاء وديانة يطعمه مما يطعمهم لأن طعام الأربعة - كما قالوا - يكفي الخمسة من غير أن يضرهم ضرراً فاحشاً بخلاف طعام الواحد إذا قسم على الاثنين فإنه يضره ضرراً بالغاً إذ يأكل حينئذ مالا يكفيه لغذائه فيضعف عن الكسب . وإذا كانت الأم لمجرد عجزها بكونها أنثى ، تستوي مع الأب الزمن تعرض حالة وجودهما معاً والابن على الأمر الذي ذكرنا .

الثالث – تقسيم النفقة بينهما .

وقد اعتبر القول الأول هو المنصور عند الحنفية ، وعبر عنه صاحب الدر المختار بقوله : (لو لم يقدر إلا على نفقة أحد والديه فالأم أحق) وبعد أن ذكر ابن عابدين [1] القولين الآخرين ، أيدّ القول الأول برواية ثالثة لحديث حُسن الصحابة فقال : (ويؤيد الأول ما رواه أحمد وأبو داوود والترمذي وحسّنه عن معاوية التستري « قلت : يا رسول الله من أبرّ ؟ قال : أمك ، قلت : ثم من ؟ قال : أمك ، قلت : ثم من ؟ قال : أباك ثم الأقرب فالأقرب) [2] .

ومن الواضح أن الفقهاء الذين جنحوا إلى تقديم الأم في حق النفقة في تلك الحال ، لم يكن الموجب الأول عندهم مسألة تقديم العبارة على الاشارة ، وإنما هو عجز الأم بطبيعة أنوثتها ؛ وأيد ابن عابدين هذا الرأي بالحديث الآنف الذكر .

وفي رأينا أن الاتجاه إلى اعتبار الحديث مؤيداً للحكم لا أساساً قام عليه الحكم ، يهون من طلب إثبات أن هذا الحديث من « المشهور » ليصلح بياناً لعام الكتاب إذا جرينا على أن الاشارة لها عموم كما هو مذهب الأكثرين .

---

(١) هو محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز ، مولده ووفاته في دمشق ،كان إمام الحنفية في عصره . من أهم مصنفاته « رد المحتار على الدر المختار » ويعرف بحاشية ابن عابدين ، « مجموعة رسائل » في موضوعات شتى هامة . توفي رحمه الله سنة ١٢٥٢ هـ .

(٢) راجع ابن عابدين (٢/٦٧٣ – ٦٧٧) « شرح قانون الأحوال الشخصية السوري » للأستاذ الدكتور مصطفى السباعي رحمه الله . (١/٢٤٥–٢٤٦) .

نقول هذا : لأن الحديث لايقوى على الوقوف في مقابلة الكتاب فيخصص عامه ، ويقيدَ مطلقه عند الحنفية إلا إذا كان متواتراً أو مشهوراً ؛ فحين يراد تقديم حديث حسن الصحابة « عبارة » على الآية « إشارة » يجب إثبات أن هذا الحديث من المشهور .

٣ ـ هذا : ومما مثّل به كثير من الأصوليين [١] للتعارض بين عبارة النص وإشارة النص ، ما روي عن أبي أمامة الباهلي [٢] أن النبي ﷺ قال : « أقل الحيض للجارية البكر والثيب ثلاثة أيام ولياليها وأكثره عشرة أيام » [٣] مع ما روي أنه ﷺ قال في النساء : « إنهن ناقصات عقل ودين فقيل : ما نقصان دينهن ؟ ﷺ فقال : تقعد إحداهن شطر عمرها لاتصوم ولا تصلي » .

قالوا : إن هذا الحديث ، وإن كان مسوقاً لمسألة نقص العقل والدين في المرأة ، إلا أن دلالة الاشارة فيه ، تعطي أن مدة الحيض خمسة عشر يوماً ـ كما هو مذهب الشافعي ـ لأن ما تقع فيه المرأة من ترك الصلاة والصوم شطر دهرها ، إنما كان بسبب ما يعرض لها من الحيض في كل

---

(١) انظر مثلاً « المنار » للنسفي مع « شرحه » لابن ملك وحاشيتي الرهاوي وعزمي زاده (١/٢٢٥) .

(٢) هو الصحابي (صدي) بالتصغير ، بن عجلان الباهلي أبو أمامة مشهور بكنيته وروى عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وعن عمر وعثمان وعلي وأبي عبيدة وعدد غيرهم. قال ابن حبان : كان مع علي في صفين . توفي رضي الله عنه سنة ٨٦ هـ .

(٣) أخرجه الطبراني والدارقطني .

شهر ، والشطر [1] هو النصف فيلزم من هذا : أن مدة الحيض خمسة عشر يوماً حتى يتحقق أن تركها للصيام والصلاة يستغرق نصف عمرها الذي جاء الحديث على ذكره .

وهكذا يقع التعارض بين الحكم الثابت بالعبارة : وهو أن أكثر الحيض عشرة أيام كما هو مذهب الحنفية ، وبين الحكم الثابت بالاشارة : وهو أن أكثره خمسة عشر يوماً ، كما هو مذهب الشافعي .

وفي المعارضة يقدم الأقوى ؛ فيؤخذ بالحكم الثابت بعبارة النص دون الثابت بإشارة النص .

وتكون النتيجة لذلك أن بين أيدينا نصاً دلّ بعبارته على أن أكثر مدة الحيض عشرة أيام أخذ به الحنفية . ونصاً آخر دل بإشارته على أن المدة أكثرها خمسة عشر يوماً أخذ به الشافعي ، فنعتبر أكثر مدة الحيض عشرة أيام ، أخذاً بمدلول العبارة .

رأينا في المثال :

غير أن هنالك ما يدعو للقول بأن هذا التمثيل غير صحيح :

---

(١) هذا وممن اعتبر حجة الشافعي فيما ذهب إليه قائمة على دلالة الاشارة من حديث الشطر المدعى : صاحب « منهاج الوصول » من الزيدية ، فلم يعرض لنقد رواية الحديث ، وإنما ادعى فقط أن إشارة الحديث هي حجة الشافعي على ماذهب إليه ، ورأى أنها ليست بالواضحة ، إذ الشطر ليس بموضوع للنصف فقــط بل للبعض وإن زاد على النصف أو نقص عنه بدليل قوله تعالى : (فول وجهك شطر المسجد الحرام) وقوله صلى الله عليه وسلم : «الوضوء شطر الإيمان» ولم يرد أنه نصف باتفاق « منهاج الوصول » (ق ١٤١).

أ – فالحديث الثاني : وهو حديث الشطر ، لم يصح وروده بهذا اللفظ وقد ذكر البيهقي أنه لم يجده في شيء من كتب الحديث . وقال ابن الجوزي(١) : هذا الحديث لا يعرف ، وقال النووي : إنه باطل(٢).

والصحيح فيه ما رواه البخاري ومسلم واللفظ للبخاري عن أبي سعيد الخدري قال : « خرج رسول الله ﷺ في أضحى أو فطر إلى المصلى ، فمرّ على النساء ، فقال : يا معشر النساء تصدّقن فإني أريتكن أكثر أهل النار ، فقلن : وبم يا رسول الله ؟ فقال : تكثرن اللعن وتكفرن العشير ، ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب للبّ الرجل الحازم من إحداكن ، قلن : وما نقصان ديننا وعقلنا يا رسول الله قال : أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل ؟ قلن : بلى ، قال : فذلك من نقصان عقلها ، أليس إذا حاضت لم تُصلّ ولم تصم ؟ قلن : بلى ، قال :

---

(١) هو عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي أبو الفرج علامة عصره في التاريخ والحديث والتفسير نسبته إلى مشرعة الجوز من محال بغداد، ذكر العلماء أن له حوالي ثلاثمائة مصنف منها : « المنتظم في تاريخ الملوك والأمم » مطبوع ستة أجزاء منه « مناقب عمر بن عبد العزيز » وكتاب « الضعفاء والمتروكين » في رجال الحديث و « نزهة الأعين والنواظر في علم الوجوه والنظائر » في التفسير و « الموضوعات » في الحديث . توفي رحمه الله ببغداد سنة ٥٩٧ هـ .

(٢) راجع « فتح القدير » (١/١١٣) « المنار » و « شرحه » لابن ملك مع حاشية الرهاوي (١/٥٢٥) « المرقاة » مع « المرآة » (٢/٧٧ – ٧٨) زكي شعبان (ص ٣٥) .

فذلك من نقصان دينها »[1] .

ب ـ هذا من جهة الرواية ، أما من جهة فقه الحديث ومعرفة الواضح والمبهم من ألفاظه التي بها يستدل على الحكم : فإن الشطر ـ لو صح الحديث ـ ليس متمحضاً للنصف لغة ، ولكنه يطلق على البعض أيضاً ، ورأي العلماء أنه لايراد به في الحديث هنا إلا البعض ، بناء على احتساب مدة الحمل والإياس من العمر ولا حيض فيها[2] .

ولعل من الخير أن لا نقف عند حدود صحة المثال أو عدم صحته ، بل نكشف عن بعض الجوانب الأخرى من المسألة .

ذلك أننا نريد أن نرى إلى أي حد ينطبق ـ على ما بين أيدينا من آثار الشافعي ـ القول باعتماده على الحديث المذكور في القول بأن أكثر الحيض أو أقله من الأمور التي تبنى على خطابات الشارع ، أم على التوقيف المبني على الاستقراء والتتبع لحالات متعددة ؟

وماذا كانت حجة الحنفية في الاستدلال على أن أكثر مدة الحيض عشرة أيام ؟

دليل الشافعي :

الواقع أن كلام الشافعي عن الموضوع لايدل من قريب أو بعيد على احتجاجه بالحديث المتقدم ، وإنما بنى رأيه على الاستقراء والتتبع لعدد

---

(١) انظر « فتح الباري » (١/٢٧٩) .

(٢) راجع « المنار » و « شرحه » لابن ملك مع حاشيتي الرهاوي وعزمي زاده (١/٢٢٥) « مرقاة الوصول » مع « المرآة » (٢/٧٨) .

من الحالات عند بنات حواء ، نقلها إليه من يثق بدينه وأمانته من المسلمين .

وذلك ظاهر في معرض حديثه عن مسألة أقل الحيض .

جاء في « الأم » من كلام طويل له مع بعضهم (قلت : قد رأيت امرأة أثبت لي عنها أنها لم تزل تحيض يوماً ولا تزيد عليه ، وأثبت لي عن نساء أنهن لم يزل يحضن أقل من ثلاث وعن نساء أنهن لم يزلن يحضن خمسة عشر يوماً ، وعن امرأة أو أكثر أنها لم تزل تحيض ثلاث عشرة) (١) .

وحين استدل صاحبه بما روى عن أنس بن مالك من طريق الجلد ابن أيوب أنه قال : « قرء المرأة أو قرء حيض المرأة ثلاث أو أربع حتى انتهى إلى عشر » رد الحديث بما قاله له ابن عليّة : الجلد ابن أيوب أعرابي لايعرف الحديث (٢) .

وتفاوت مدة أكثر الحيض ، وإن كان يترتب عليه الكثير من أحكام الحلال والحرام مما هو معلوم في مظانه من كتب الفقه ، إلا أن المسألة عند الإمام الشافعي - كما رأينا - متعلقة بجبلّة بنات حواء . والحكم على المدة طولاً أو قصراً في أقل الحيض وأكثره مرتبط بالوجود نتيجة الاستقراء والتتبع .

---

(١) انظر (١/٥٥) .

(٢) انظر « الأم » : (١/٥٥) وجاء في « المغني » لابن قدامة المقدسي : (١/٣٠٩) (وحديث أنس يرويه الجلد بن أيوب وهو ضعيف قال ابن عيينة : هو محدث لا أصل له وقال أحمد في حديث أنس : ليس هو شيئاً ، هذا من قبل الجلد ابن أيوب ، قيل : إن محمد ابن إسحاق رواه ، وقال : ما أراه سمعه إلا من الحسن بن دينار وضعفه جداً) .

وذلك ما فهمه الفقهاء من كلام الشافعي ، وكانت عمدتهم في الاستدلال على مدة أقل الحيض وأكثره ، وجود حالات متعددة يمكن ـ بمجموعها ـ أن تعطي حكماً .

والشيرازي صاحب « المهذب » قد استدل على أقل الحيض بالوجود ثم روى عن عطاء أنه قال : « رأيت من النساء من تحيض يوماً وتحيض خمسة عشر يوماً . كما روى عن أبي عبد الله الزبيري رحمه الله قوله : « كان في نسائنا من تحيض يوماً وتحيض خمسة عشر يوماً » . ثم قال : وأكثره ـ أي الحيض ـ خمسة عشر يوماً ، لما روينا عن عطاء وأبي عبد الله الزبيري .

ولم يعرض الشيرازي إلى ذكر « حديث الشطر » إلا عند الحديث عن أقل طهر حاصل بين دمين وأنه خمسة عشر يوماً ، ولكنه اعترف أنه لم يجده بهذا اللفظ . قال رحمه الله : (وأقل طهر فاصل بين الدمين خمسة عشر يوماً لا أعرف فيه خلافاً ، فإن صح ما يروى عن رسول الله ﷺ أنه قال في النساء : « نقصان دينهن أن إحداهن تمكث شطر دهرها لا تصلي » دل ذلك أن أقل الطهر خمسة عشر يوماً لكني لم أجده بهذا اللفظ إلا في كتب الفقه)[1] .

دليل الحنفية على ما ذهبوا إليه :

علمت أن المنقول عن الإمام الشافعي أن أكثر مدة الحيض خمسة عشر يوماً . والحنفية على أن هذه المدة عشرة أيام .

---

(١) « المهذب » (١/٣٨ – ٣٩) .

وقد استدل صاحب « الهداية » وغيره على مذهب الحنفية بحديث « أقل الحيض للجارية البكر والثيب ثلاثة أيام ولياليها وأكثره عشرة أيام » .

وهذا الحديث الذي رواه الدارقطني عن أبي أُمامة الباهلي قد نقل صاحب فتح القدير عن أئمة الحديث ضعفه ، ثم أورد ابن الهمام رحمه الله في ذلك عدداً من الأحاديث الضعيفة أيضاً ، منها : حديث أنس بن مالك الذي رواه الجلد بن أيوب ـ وقد تحدثنا عنه آنفاً ـ ثم قال في ختام ذلك : (فهذه عدة أحاديث عن النبي ﷺ متعددة الطرق ، وذلك يرفع الضعيف إلى الحسن ، والمقدرات الشرعية مما لا تدرك بالرأي ، فالموقوف فيها حكمه الرفع بل تسكن النفس ـ بكثرة ما روي فيه عن الصحابة والتابعين ـ إلى أن المرفوع مما أجاد فيه ذلك الراوي الضعيف ، وبالجملة : فله أصل في الشرع . بخلاف قولهم : أكثره خمسة عشر يوماً ، فلم نعلم فيه حديثاً حسناً ولا ضعيفاً ، وإنما تمسكوا فيه بما ورد عنه ﷺ أنه قال في صفة النساء : « تمكث إحداهن شطر عمرها لا تصلي » . ثم قال صاحب « فتح القدير » (وهو لو صح لم يكن فيه حجة لكن قال البيهقي : إنه لم يجده ، وقال ابن الجوزي في التحقيق : هذا حديث لايعرف وأقره عليه صاحب « التنقيح » [1] .

وهكذا يرى أنه ليس في الأمر نص قوي يثبت المدعى ، ولهذا تعود المسألة في نظرنا ـ كما قلنا من قبل ـ إلى إثبات وجود حالات على

(١) راجع « فتح القدير » : (١/١١٢ ـ ١١٣) وانظر في الحكم على الحديث أيضاً « نصب الراية » للزيلعي : (١/١٩١ ـ ١٩٢) من باب الحيض .

شكل معين يمكن أن تكوّن حكماً . وهذا ما جعل ابن الهمام يقرر أن المقدرات الشرعية مما لايدرَك بالرأي ، للموقوف فيها حكم الرفع ؛ إذ هي نقلُ واقعةٍ أنها حصلت .

وبالرغم من عدم اعتماد الشافعي على حديث الشطر وبنائه الحكم على الموجود ، وسلوك العلماء من بعده - كما رأينا عند الشيرازي - هذا السبيل في الاستدلال [1] ، يرى ابن الهمام - كما يرى فريق من الأصوليين والفقهاء - أن دليل الشافعي على ما ذهب إليه هو ذلك الحديث وهو ما رأيناه عند « صاحب منهاج الوصول » من الزيدية الذي أورده حجة للشافعي ورد هذه الحجة بأنها غير واضحة [2] .

وعلى أية حال : فإنا نؤكد أن الأمر في نظرنا ، يجب أن يقوم على الاستقراء وإثبات الوقائع ؛ لأنه مرتبط بجبلة الأنثى . وهذا مما سار عليه الشافعي ومن بعده .

وقد تكون مجموعة الأخبار الضعيفة التي رواها ابن الهمام مبعثاً للميل إلى أن أكثر مدة الحيض عشرة أيام ، ولكن لا على أنها - كما قال - تكوّن أصلاً في الشرع لهذه المسألة في الجملة ، بينما الغير لا أصل عنده . ولكن على أنها أخبار عن وجود وقائع ، ولكل من الفريقين أن يؤكد وجود ما يدعي ، بما يوثق به من الأخبار .

---

(١) راجع « الأم » للشافعي (١/٥٥ - ٤٦) « المهذب » للشيرازي (١/٣٨ - ٣٩) .

(٢) راجع « المغني » لابن قدامة (١/٣٠٨) .

ولو جاءنا عن النبي ﷺ الحديث الصحيح لجزمنا بصحة الوجود ، لأن الرسول صلوات الله عليه لايبني على النادر ويترك الغالب الكثير .

ولقد كان العلماء من وراء ثبوت هذه الوقائع ؛ فذهب أحمد إلى أن أكثر مدة الحيض - كما هو عند الشافعي - خمسة عشر يوماً ، ونقل إسحاق بن راهويه عن عطاء : الحيض يوم واحد ، وقال سعيد بن جبير : أكثره ثلاثة عشر يوماً ، بينما يرى الإمام أبو حنيفة والصاحبان : أن أقله ثلاثة ، وأكثره عشرة [1] .

من إشارة النص في القانون :

من أمثلة دلالة الاشارة في نصوص القانون ما يلي :

١ - جاء في المادة / ١٧٤ / من قانون العقوبات المصري أن « المرأة المتزوجة التي ثبت زناها يحكم عليها بالحبس مدة لا تزيد عن السنتين ، ولكن لزوجها أن يقف تنفيذ الحكم برضائه معاشرتها » .

فقد دلت هذه المادة بعبارة النص - كما أسلفنا في حينه - على أمرين هما : عقوبة الزوجة التي ثبت زناها ، وحق الزوج في وقف تنفيذ هذه العقوبة .

وتدل المادة المذكورة من طريق إشارة النص على أن زنا الزوجة ليس له طابع الجرائم العامة ، فهو ليس جناية على المجتمع في نظر الشارع وإنما هو جناية على الزوج ، وهذا لازم لتخويل حق إسقاط العقوبة للزوج إذ لو كان جناية على المجتمع كالسرقة مثلاً ، ما ثبت لأحد حق إسقاط عقوبته .

---

(١) راجع « المغني» لابن قدامة (١/٣٠٨) « المهذب » للشيرازي (١/٣٨-٣٩) « الهداية » مع « فتح القدير » (١/١١٢ - ١١٣) .

٢ – جاء في المادة / ١٥٥ / من القـــانون المدني المصري الملغى أنه « يجب على الفروع وأزواجهم ما دامت الزوجية قائمة أن ينفقوا على الأصول وأزواجهم » .

وقالت المادة / ١٥٦ / منه « كذلك يجب على الأصول القيام بالنفقة على فروعهم ، وأزواج الفروع ، والأزواج أيضاً ملزمون (بالنفقة) على بعضهم » .

وفي المادة / ١٥٧ / منه أيضاً جاء النص على أن « تقدير النفقات يكون بمراعاة لوازم من تفرض لهم ، ويُسر من تفرض عليهم . وعلى كل حال يلزم دفع النفقات شهراً بشهر مقدماً » .

فإذا كانت كل مادة من هذه المواد الثلاث ، تعطي بعبـــارة النص حكماً موضوعياً من أحكام النفقات ، إنه يفهم منها بإشارة النص اختصاص المحاكم الأهلية بالقضاء بها ؛ لأن النص عليها في القانون المدني الذي تطبقه يلزم منه وجوب تطبيق هذه المحاكم لتلك الأحكام . فهذا الاختصاص معنىً لازم لورود المواد المذكورة في القانون ، وهو غير مقصود من السيـاق أصالة ولا تبعاً فهو مفهوم بالالتزام من طريق إشارة النص [١] .

---

(١) انظر : « علم أصول الفقه » للمرحوم الشيخ عبد الوهاب خلاف (ص ١٧٠-١٧١) « المدخل للعلوم القانونية » للدكتور البدراوي (ص ٢١٨ – ٢١٩) الدكتور مرقص (١/٢٠٦ – ٢٠٧) .

هذا : ومن إشارة النص ما جاء في المادة /٨٣٨/ من القانون المدني المصري في باب قسمة المال الشائع: من أن المحكمة الجزئية تفصل في المنازعات التي تتعلق بتكوين الحصص ، —

. . . .

———

= وفي كل المنازعات الأخرى . فإن نص هذه المادة يدل بعبارته على أن المحكمة الجزئية — وهي صاحبة الاختصاص في دعاوى القسمة أياً كانت قيمتها — تفصل بنفسها في المنازعات ذات العلاقة بتكوين الحصص ، كما تفصل أيضاً في غير ذلك من المنازعات التي يتوقف عليها إجراء القسمة : كالمنازعات المتعلقة بملكية بعض الشركاء، أو بمقدار أنصبتهم إذا كانت هذه المنازعات تدخل ضمن اختصاصها وفقاً للقواعد العامة ، وإلا فإنها لاتفصل فيها بنفسها . وإذا كان ما ذكرنا هو مدلول المادة المذكورة من طريق عبارة النص . فإنها تدل بإشارة النص عن طريق الالتزام أن توقف المحكمة الجزئية إجراءات القسمة إذا أثير لديها نزاع من هذا النوع الأخير ، وكان يدخل بطبيعته ضمن اختصاص المحكمة الابتدائية ، إلى أن تفصل هذه المحكمة الأخيرة في هذا النزاع . وانظر الدكتور مرقص (١/٢٠٦ — ٢٠٧) .

المبحث الثالث

دلالة النص

المطلب الأول

ماهية دلالة النص

وأما دلالة النص فهي : دلالة اللفظ على ثبوت حكم المنطوق بـــه للمسكوت عنه ، لاشتراكهما في معنىً يدرك كل عارف باللغة أنه مناط الحكم من غير حاجة إلى نظر واجتهاد ، يستوي في ذلك أن يكون ما سكت عنه أولى بالحكم مما ذكر ، أو مساوياً له .

فحين تدل عبارة النص على حكم ، ويفهم من النص هذا الحكم في واقعة أخرى مسكوت عنها غير منطوق بها ، لتحقق موجب الحكم لغـــة : تسمى هذه الدلالة « دلالة النص » .

وعلى هذا يدل كلام القوم عن هذا النوع من طرق دلالة اللفظ على الحكم ، وإن اختلف التعبير (١) .

---

(١) قال الشيخ عبد العزيز البخاري في « كشف الأسرار »:(دلالة النص هي فهم غير المنطوق من المنطوق بسياق الكلام ومقصوده) .

وكان بعضهم أصرح منه في ذكر المعنى اللغوي فقال : (دلالة النص هي الجمـع بين المنصوص وغير المنصوص بالمعنى اللغوي) . راجع « كشف الأسرار » على «البزدوي» (١/٧٣) .

ومن أوضح ما جاء في تعريفها ما رأيناه عند صدر الشريعة حيث يقول : (هي دلالة اللفظ على الحكم في شيء يوجد فيه معنى يفهم كل من يعرف اللغة أن الحكم في المنطوق لأجل ذلك المعنى) [1] .

ومن هنا اعتبر العلماء أن الحكم الثابت بدلالة النص ، ثابت بطريق المفهوم اللغوي ، لا بطريق الاجتهاد والاستنباط ؛ لأن موجب الحكم الذي تحقق في المسكوت عنه - كما تحقق في عبارة النص - إنما كان إدراكه بمجرد المعرفة باللغة ، وإن كان الظهور والوضوح على مراتب تتفاوت بحسب طبيعة النص ، وحسب إدراك من يريد استنباط الحكم من النص .

ومسألة ثبوت الحكم بالمعنى اللغوي ، جاءت صريحة فيما كتب البزدوي والسرخسي ومن تبعهما . قال فخر الإسلام : (وأما الثابت بدلالة النص فما ثبت بمعنى النص لغةً لا استنباطاً) [2] .

وقال شمس الأئمة السرخسي : (فأما الثابت بدلالة النص : فهو ما ثبت بمعنى النظم لغة ، لا استنباطاً بالرأي) [3] .

هذا : ولأن الحكم في هذه الدلالة يؤخذ من معنى النص ، لا من لفظه سماها بعضهم « دلالة الدلالة » ويسميها الكثيرون « فحوى الخطاب » لأن فحوى الكلام معناه ، ومنه قولهم - كما في « أساس البلاغة » - : عرفت ذلك في فحوى كلامه ، بالمد : أي فيما تنسمت من مراده بما تكلم

---

(١) راجع « التوضيح » مع « التلويح » : (١٣١/١) .

(٢) راجع « أصول البزدوي » : (٧٣/١) مع « شرحه » لعبد العزيز البخاري .

(٣) راجع « أصول السرخسي » : (٢٤١/١) .

به ، ولهذا المعنى أيضاً يسمونها « لحن الخطاب » لان الفحوى واللحن والمعنى سواء [1] .

ويسميها الشافعية ومن معهم - كما سيأتي - « مفهوم الموافقة » لأن مدلول اللفظ في محل السكوت موافق لمدلوله في محل النطق ، فما دلت عليه العبارة وما دلت عليه الدلالة : متوافقان في موجب الحكم كما قدمنا [2] .

وهكذا اختلفت التسميات لهذا الطريق من طرق الدلالة على الحكم ، باختلاف النظرة إلى الوجوه المتعددة والحيثيات .

١ - ومما يذكر من أمثلة دلالة النص : ما يعطيه قول الله تعالى في سورة الإسراء : (وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ، إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا) [3] .

فإن عبارة النص في الآية تدل على تحريم التأفيف ، وأن الواجب على الولد أن يستعمل مع الوالدين حسن الخلق ، ولين الجانب ، والاحتمال ، حتى لايقول لهما إذا أضجره ما قد يستثقل من مؤنها : (أُفٍّ) ، فضلًا عما يزيد عليه ، فالله ضيّق الأمر في مراعاتها - كما قال الزمخشري - حتى لم يرخص في أدنى كلمة تنفلت من المتضجر ، مع موجبات الضجر ومقتضياته ، ومع أحوال لا يكاد يدخل صبر الإنسان معها في الاستطاعة [4] .

---

(١) « أساس البلاغة » : (ص ٢٣٥ - ٢٣٦) وانظر المادة في « المصباح المنير » .

(٢) راجع « كشف الأسرار » لعبدالعزيز البخاري : (١/٧٣) « التلويح » : (١/١٣٣) .

(٣) الآية : ٢٣ .

(٤) راجع « الكشاف » للزمخشري : (٢/٥١٣) .

وكل عارف باللغة العربية ، يدرك أن المعنى الذي كان من أجله تحريم هذا الأدنى من الكلام ، وهو قول : (أف) إنما هو الإيذاء والايلام للوالدين ، وأن المقصودَ من تحريم التأفيف والنّهر ، كفُّ الأذى عنهما ، ومراعاةُ حرمتهما .

وهذا المعنى موجود في الضرب والشتم وما أشبه ذلك ، فيتناولها النص وتعتبر حراماً ، فتعطى حكم التأفيف والنهر الذي ثبت بعبارة النص ، ويكون ثبوت التحريم فيها « بدلالة النص » .

بل إن الشتم والضرب وما جرى مجراهما – من أي نوع من أنواع الأذى – تعتبر حراماً بالأولى لأن الايذاء – الذي أدركنا لغة أنه موجِب الحكم – موجود بشكل أوفى وأوضح في هذه الأمور ، والنهي عن الأقل يحمل حتمية النهي عن الأكثر [1] .

٣ – ومن ذلك قوله تعالى : (وَمِنْ أَهْلِ الكِتَابِ مَنْ إنْ تَأمَنْهُ بِقِنْطَارٍ يُؤَدِّهِ إلَيْكَ ، وَمِنْهُمْ مَنْ إنْ تَأمَنْهُ بِدِينَارٍ لا يُؤَدِّهِ إلَيْكَ إلّا ما دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِماً ، ذَلِكَ بِأنَّهُمْ قَالوا : لَيْسَ عَلَيْنَا في الأُمِّيِّينَ سَبيلٌ وَيَقُولونَ عَلَى اللهِ الكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ) [2] .

فعبارة النص في الشطر الأول من الآية : تدل على أن فريقاً من أهل الكتاب يتصف بالأمانة ، إلى حد أنه لو ائتمن على قنطار ، فإنه يؤديه .

---

(١) راجع « أصول السرخسي » : (٢٤٢/١) .

(٢) سورة آل عمران : ٧٥ .

ويفهم من ذلك بطريق الأولى وبمجرد المعرفة باللغة : أن هذا الفريق لو كان ما ائتمن عليه أقلّ من القنطار ، فإنه يؤديه ، لأن من يكون أميناً في الكثير ، فهو في القليل أمينٌ بالأولى .

والشطر الثاني من الآية : يدل بالعبارة على أن فريقاً آخر من أهل الكتاب أنفسهم يتسم بالخيانة ، حتى انه لو ائتمن على دينار فإنه لايؤديه إلى من ائتمنه .

ويفهم من ذلك بطريق دلالة النص ، أن هذا الفريق الذي لايؤدي أمانة الدينار ، لو ائتمن على ما هو أكثر من دينار ، لايؤديه إلى من ائتمنه عليه بالطريق الأولى ؛ لأن من سمته الخيانة في القليل ، فهو خائن في الكثير بالأولى .

وهكذا يكون معنى الآية : أن أهل الكتاب فيهم الأمين الذي يؤدي أمانته — وإن كانت كثيرة — وفيهم الخائن الذي لايؤدي ما ائتمن عليه ـ وإن كان حقيراً ـ ومن كان أميناً في الكثير فهو في القليل أمين بالأولى ، ومن كان خائناً في القليل ، فهو في الكثير خائن بالأولى (١) .

٣ ـ ومن أمثلة دلالة النص أيضاً قوله جل وعلا : (إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْماً إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَاراً وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيراً) (٢) .

---

(١) راجع « التحرير » مع « التقرير والتحبير» (١/١١٢ — ١١٣) «تفسير فتح القدير » للشوكاني (١/٣٢٢) .

(٢) سورة النساء : ١٠ .

فهذا النص القرآني يدل بعبارته على أن أكل أموال اليتامى ظلماً حرام ، وسبب هذا التحريم الذي يتبادر بمجرد المعرفة باللغة ، هو تهديد أموال اليتامى وإتلافها وتضييعها عليهم .

وعلى هذا يتناول التحريم كل ما من شأنه تفويت هذا المال : من إحراق ، وتبديد بأي نوع من أنواعه ، وتقصير في المحافظة عليه من قبل ولي اليتيم ؛ لأن ذلك يعتبر أكلا ظالماً لأموال اليتامى . فثبوت التحريم واقع من طريق دلالة النص ، لأنها كلها تستوي مع ما ورد في الآية بأنها اعتداء على مال القاصر العاجز عن دفع الاعتداء .

٤ – ومثل ذلك قوله تعالى في آية المحرمات من سورة النساء : (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ ، وَعَمَّاتُكُمْ ، وَخَالاتُكُمْ ، وَبَنَاتُ الأَخِ ، وَبَنَاتُ الأُخْتِ ..)الآية.

فإن عبارة النص واضحة في الدلالة على تحريم الزواج بالأخت والعمة والخالة وبنت الأخ وبنت الأخت .

ولقد يبدو لكل عالم بالوضع أن سبب التحريم في هؤلاء النساء هو القرابة المقتضية لنوع خاص من الاعزاز والتكريم . وهذا السبب الموجب للحكم يبدو متوفراً على شكل أوفى وأزيد ، في الجدات ، وبنات الأولاد ، فإن العمات والخالات أولاد الجدات ، وبنات الأولاد أقرب من بنات الإخوة والأخوات .

فيكون النص الدال بعبارته على تحريم الزواج بالعمات والخالات ، دالاً بالأولى على تحريم الجدات ، فيحرم الزواج بهن ، حرمته بالعمات

والخالات . كذلك يتناول التحريم بطريق دلالة النص بنات الأولاد ، ويحرم الزواج بهن حرمته ببنات الأخوة وبنات الأخوات .

وهكذا تناول النص بروحه ومعناه ، محرمات تبدو أولى من المحرمات المذكورات التي تناولتها العبارة .

٥ – هذا وقد ضرب شمس الأئمة السرخي لدلالة النص أمثلة من السنة ، قرر أن الأحكام فيها أخذت من النصوص بطريق دلالة النص لا بطريق القياس .

– كان من ذلك ما روي « أن ماعزا [١] زنى – وهو محصن – فرجم » [٢] فقد رُجم ماعز لأنه زنى وقد أُحصن ، لا لأنه ماعز .

---

(١) هو ماعز بن مالك الأسلمي ، قال ابن حبان: له صحبة . وهو الذي رجم – كما في « الصحيحين » وغيرهما – في عهد النبي صلى الله عليه وسلم ، وفي بعض طرق حديثه أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال : « لقد تاب توبة لو تابها طائفة من أُمتي لأجزأت عنهم »وفي صحيح أبي عوانة وابن حبان وغيرهما عن جابر « أن النبي صلى الله عليهوسلم لما رجم ماعز بن مالك قال : لقد رأيته يتحصص في أنهار الجنة » .

(٢) قصة ماعز رضي الله عنه رواها عن عدد من الصحابة–كابن عباس وأبيهريرة وزيد بن خالد وغيرهم – الإمام أحمد والبخاري ومسلم وأبو داوود والترمذي وابن حبان وأبو عوانة بروايات متعددةوألفاظ مختلفة،واتفقالشيخان على إحدى الرواياتدونتسمية صاحب القصة. وفي رواية لأبي داود عن ابن عباس قال : « جاء ماعز بن مالك إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، فاعترف بالزنا مرتين فطرده ، ثم جاء فاعترف بالزنا مرتين فقال : شهدت على نفسك أربع مرات اذهبوا به فارجموه » .

وفي رواية له أيضاً عن يزيد بن نعيم بن هزال قال الرسول صلى الله عليه وسلم :«إنك قد قلتها أربع مرات فبمن . . . » انظر « معالم السنن » للخطابي (٣/٣١٧) « فتح الباري » لابن حجر (١٢/١٨٠) طبعة الخشاب . « تخريج الفروع على الأصول » للزنجاني بتحقيق المؤلف (ص ١٨١ – ١٨٢) .

قال شمس الأئمة : (وقد علمنا أنه ما رجم ماعز ، إلا لأنه زنى في حالة الاحصان . فإذا ثبت هذا الحكم في غيره كان ثابتاً بدلالة النص لا بالقياس) .

وهكذا يرى شمس الأئمة أن النص على أن ماعزا المحصن زنى فرجم ؛ كما تناول ماعزا بعبارته ، فهو يتناول أي إنسان يتوفر فيه المعنى الذي من أجله رجم ماعز . وهو معنىً يرى السرخسي أنه يدرك بمجرد المعرفة باللغة ولا يحتاج إلى اجتهاد أو استنباط [1] .

بين ابن ملك والرهاوي :

غير أن ابن ملك رحمه الله لم يرضه هذا المثال ، واعتبره ضرباً من التكلف ؛ وذلك لأن تناول الحكم لغير ماعز ثابت بعبارة نص آخر وهو ما روى البخاري في صحيحه عن عمر رضي الله عنه أنه عليه السلام قال : « ألا وان الرجم حق على من زنى وقد أحصن » . وإذا ثبت ذلك : كان الأخذ بدلالة النص من التكلف .

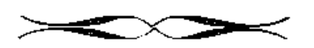
غير أن يحيى الرهاوي أجاب في حاشيته عما أورده ابن ملك ، بأن الحديث الذي جاء به موقوف وليس بمرفوع ، فهو جزء من خطبة لعمر رضي الله عنه قرر فيها « أن رسول الله ﷺ قد رجم » .

اللهم إلا أن يقال : إن الحديث الموقوف يؤخذ به ، ويكون له حكم المرفوع في الأمور التوقيفية التي لا مجال للرأي فيها .

---

(١) انظر « أصول السرخسي » : (٢٤٢/١) .

وعلى أية حال : فلا مانع - كما يرى الرهاوي - أن يكون مرد الحكم إلى عبارة النص من جهة ، وإلى دلالة النص من جهة أخرى . والسلف رضي الله عنهم لم يحصروا ثبوت الحكم في غير ما عز بطريق الدلالة ، بل كان ذلك مثالاً مثّلوا به لهذا النوع من طرق الدلالة على الأحكام [1] .



(١) راجع « المنار » مع « شرح ابن ملك » و « حاشية الرهاوي » : (٥٣١/١)
هذا : ومما أورده السرخسي لهـذه الأدلة من نصوص السنة ما روي أنه عليه السلام قال للمستحاضة : (إنه دم عرق انفجر فتوضئي لكل صلاة) قال شمس الأئمة بعد أن ذكر الحديث : (ثم ثبت ذلك الحكم في سائر الدماء التي تسيل من العروق فيكون ثابتاً بدلالة النص) .

فهنا أيضاً يرى السرخسي رحمه الله : أن العلة في حكم الوضوء لكل صلاة الثابت بعبارة النص ، هي أن الدم الذي سال هو دم عرق انفجر وهو دم الاستحاضة ، واعتبر أن هذه العلة تدرك باللغة ، وما دام الأمر كذلك ، فما ثبت في سائر الدماء التي تسيل من العروق ، ثبت بدلالة النص . راجع « أصول السرخسي » : (٢٤٢/١ - ٢٤٣) وانظر مزيداً من الأمثلة هناك وفي « كشف الأسرار » شرح النسفي لكتابه « المنار » (٢٥٥/١) وانظر لحديث المستحاضة : « نصب الراية » للزيلعي (٢٠٣/١) « مجمع الزوائد» للحافظ الهيثمي (٢٨٠/١) « تخريج أحاديث البزدوي» لابن قطلوبغا (لوحة ٤٧) مخطوطة دار الكتب المصرية .

المطلب الثاني

مدلول دلالات النص

أولاً — دلالة النص بين القطعية والظنية :

أ — لايكاد الباحث يجد عند المتقدمين من الأصوليين ، كالبزدوي والسرخسي ما يشعر بتقسيم دلالة النص إلى قطعية وظنية ؛ بل إن كلّاً من فخر الاسلام وشمس الأئمة قد عرض للحكم الثابت بهذه الدلالة ، دون أن يصفه بالقطع أو الظن ، وكان المهم عندهما تحديد الفارق بينها وبين القياس .

ففي دلالة النص : يدرك المعنى المشترك بين المنطوق والمسكوت بمجرد معرفة اللغة ، بينا لابد لإدراك العلة بين المقيس والمقيس عليه في القياس من صفة القدرة على الاستنباط .

وقد أفاض السرخسي في الأمثلة من نصوص الكتاب والسنة وبيان مدلولاتها من الأحكام ، والتأكيد على أن هذه الأحكام ثبتت بدلالة النص ولم تثبت بالقياس .

وإذا كان مجرد العلم باللغة كافياً لإدراك العلة التي يمكن أن تجمع بين المنطوق والمسكوت عنه في دلالة النص ، لقد كان حرياً أن يكشف البزدوي والسرخسي النقاب عن هذه الفكرة التي لزم عنها أن دلالة النص يشترك في فهمها حتى غير الفقهاء ، بينا لايستطيع كشف العلة في القياس

إلا الفقهاء والمستنبطون . هذه هي النقطة الأساسية التي عُني بإيضاحها - كما قدمنا - أولئك العلمـــاء ، ألا وهي تحديد الفارق بين دلالة النص وبين القياس ، أما كون هذه الدلالة قطعية أو ظنية : فهم لم يُعنَوا بهذا الأمر .

ب - غير أنا نجد عند بعض المتأخرين تقسيم دلالة النص إلى قطعية وظنية .

نرى ذلك مثلاً عند عبد العزيز البخاري من رجال المائة الثامنة للهجرة ، كما نراه عند الكمال بن الهمام من رجال المائة التاسعة [1] ، ومن تابعهما في هذه الطريق .

١ - فالقطعية : هي ما قطع فيها بموّجب الحكم المنصوص عليه ؛ فوجوده يكون كذلك في المسكوت عنه الذي يراد تعدية الحكم إليه .

٢ - أما الظنية : فهي التي لم يقطع فيها بموّجب الحكم المنصوص عليه ، أو لم يمكن القطع بوجوده في المسكوت عنه ، لاحتمال أن يكون غيره هو المقصود .

ولقد كان مرد القطعية والظنية عندهم ، أن المعنى المشترك بين المنطوق والمسكوت في الأولى معلوم قطعاً ، بينما نراه في الثانية ، وهو في حالة احتمالِ أن يكون غيرُه هو المقصود [2] .

---

(١) راجع « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري : (٣٧/١) « التحرير مع التقرير والتحبير » (١١٣/١ - ١١٥) .

(٢) قال الشيخ عبد العزيز البخاري بعد أن تحدث عن العلة وهي المعنى المقصود : (ثم إن كان ذلك المعنى المقصود معلوماً قطعاً كما في تحريم التأفيف فالدلالة قطعية . وإنه احتمل أن يكون غيره هو المقصود كما في إيجاب الكفارة على المفطر بالأكل والشرب فهي ظنية) « كشف الأسرار » على « أصول البزدوي » : (٧٣/١) .

من دلالة النص القطعية :

١ - ويمكن التمثيل لدلالة النص القطعية بقوله تعالى : (وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ وَبِالوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً ، إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلاَهُمَا فَلا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلاً كَرِيماً) .

فدلالة النهي عن التأفيف ، على تحريم إيذاء الوالدين بأي لون من ألوان الإيذاء ، كالضرب ، والشتم دلالة قطعية ، لأنها تعلم على سبيل اليقين ، ويساعدنا في ذلك الأمر بالإحسان في صدر الآية .

ذلك لأن المعنى المقصود في تحريم التأفيف والنهر المنصوص عليها ، إنما هو الإيذاء ، ولا شك أن تحقق هذا المعنى في أمثال الضرب والشتم من أنواع الأذى من الوضوح بمكان .

٢ - ومثل ذلك ما رأيناه في الحديث عن أهل الكتاب من قوله تعالى : (وَمِنْ أَهْلِ الكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِقِنْطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلاَّ مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِماً) الآية .

فانا نحكم بقطعية الدلالة في الشطر الأول من الآية حين دلت على تأدية مادون القنطار ، وذلك لأنا نقطع بأن الأمانة هي المعنى المقصود في تأدية مادون القنطار المسكوت عنه ؛ فإن من يكون أميناً في الكثير ويؤديه إلى صاحب الحق متى طلب منه ، فهو في القليل وأدائه عند الطلب أمين على وجه القطع بالأولى .

وماقيل في شطر الآية الأول ، يقال في شطرها الثاني ، على اختلاف في المعنى بين الأمانة والخيانة .

وهكذا توفر في المثالين المذكورين ماجعلنا نحكم بأن دلالة النص قطعية في كل منهما ، إذ أن المعنى المقصود الذي اشترك فيه المنطوق والمسكوت ، معلوم على سبيل القطع .

من دلالة النص الظنية

ومثال الدلالة الظنية : إيجاب الكفارة بالأكل أو الشرب عمداً في نهار رمضان بدلالة النص ، بعد أن ثبت وجوبها بالوقاع فيه عمداً بعبارة النص .

فقد ذهب إلى ذلك الحنفية ، والمالكية ؛ وهو المحكي عن عطاء ، والزهري ، والحسن ، والثوري ، والاوزاعي ، وإسحاق .

أما الشافعي وأحمد : فلم يوجبا الكفارة بذلك . وهو قول سعيد بن جبير والنخعي ، وابن سيرين ، وحماد[1] .

وبيان ذلك فيما رواه أحمد وأصحاب الكتب الستة عن أبي هريرة « أن رجلًا جاء إلى النبي عليه الصلاة والسلام فقال : هلكت يا رسول الله ، فقال : وما أهلكك ؟ قال : وقعت على امرأتي في رمضان ، قال : هل تجد ماتعتق رقبة ؟ قال : لا ، قال : فهل تستطيع أن تصوم

---

(١) راجع « المغني » لابن قدامة : (٣/١١٥) «فتح القدير » : (٢/٦٨ – ٧٠) « المهذب » للشيرازي : (١/١٨٢) « الموطأ » مع شرحه « المنتقى » للباجي : (٢/٥١ – ٥٢) .

شهرين متتابعين ؟ قال : لا ، قال : فهل تجد ماتطعم ستين مسكيناً ؟ قال : لا ، قال : ثم جلس فأتيَ النبي ﷺ بعَرَق تمر ، قال : تصدق بهذا ، قال : فهل على أفقر منا ؟ فما بين لابتيها أهل بيت أحوج إليه منا ، فضحك النبي ﷺ حتى بدت نواجذه وقال : اذهب فأطعمه أهلك »[1] .

فالحديث يدل بعبارة النص على وجوب الكفارة على من واقع عمداً في نهار رمضان .

وذلك واضح كل الوضوح فيما كان من النبي ﷺ مع هذا الرجل الذي قال له : « هلكت » ومراده أنه واقع امرأته في نهار رمضان .

وسبب هذا الحكم - كما يدرك بمجرد المعرفة باللغة - هي الجناية على الصوم وتفويت ركنه وهو الإمساك عن المفطرات التي منها الوقاع . وإن الأكل والشرب عمداً يتحقق فيهما هذا المعنى ، فيثبت لكل منهما من طريق دلالة النص حكم الجماع المدلول عليه بعبارة النص .

---

(١) ذكر السرخسي الحديث بزيادة « واهلكت » وهي رواية للدارقطني . ولكن هذه الزيادة فيها مقال محصله أنها وردت من طريق الأوزاعي ، ومن طريق ابن عيينة . وقد ذكر ابن حجر في « الفتح » نقلاً عن البيهقي أن جميع أصحاب الأوزاعي روى الحديث بدونها ، كذلك ذكر الخطابي في « المعالم » أنها توجد في رواية أصحاب ابن عيينة عنه وإنما ذكروا قول الرجل : « هلكت » حسب . قال أبو سليمان : غير أن بعض أصحابنا حدثني أن المعلى بن منصور روى هذا الحديث عن سفيان ، فذكر هذا الحرف فيه ، وهو غير محفوظ ، والمعلى ليس بذاك في الحفظ والإتقان ، غير أن ابن الجوزي تعقب الخطابي بأنه لايعرف أحداً طعن في المعلى . راجع « معالم السنن » : (١١٨/٢) « إحكام الأحكام » لابن دقيق العيد : (١٦/٢) « أصول السرخسي » : (٢٣٩/١) « فتح الباري » : (١٢٢/٤) طبعة الخشاب

قال السرخسي : (وقد علمنا أنه لم يرد الجناية على البضع لأن فعل الجماع حصل منه في محل مملوك له فلا يكون جناية لعينه ، ألا ترى أنه لو كان ناسيا لصومه لم يكن ذلك منه جناية أصلا ، فعرفنا أن جنايته كانت على الصوم باعتبار ركنه الذي يتأدى به وقد علم أن ركن الصوم الكف عن اقتضاء شهوة البطن وشهوة الفرج ، ووجوب الكفارة للزجر عن الجناية على الصوم)[1] .

غير أن اعتبار سبب وجوب الكفارة تفويت ركن الصوم ، وهو الكف عن المفطرات عموماً ، لم يمنع احتمالاً آخر وهو أن يكون السبب تفويت ركن الصوم بهذا المفطر بعينه وهو الوقاع ؛ كما ذهب إلى ذلك سعيد بن جبير ، والنخعي ، وابن سيرين ، وحماد ، والشافعي ، وأحمد .

وهذا ما يجعل تلك العلة ثابتة على سبيل الظن . وبذلك تكون دلالة النص على وجوب الكفارة على من يأكل أو يشرب عمداً في نهار رمضان : دلالة ظنية .

ولكن هذه الظنية ، لم تمنع اعتبارها « دلالة نص » وأخذ الحكم عن طريقها ؛ لأن الشرط في دلالة النص - كما أسلفنا - أن يكون المعنى الذي لأجله ثبت الحكم في المنصوص عليه يدرك بمجرد المعرفة باللغة ،

---

(١) راجع « أصول السرخسي » : (٢/٢٤٤ - ٢٤٥) « مسلم الثبوت » مع شرحه « فواتح الرحموت » : (١/٤٠٩) « المنار » وشروحه لابن ملك وحواشيه (١/٥٣٢) .

الفقيه وغير الفقيه في ذلك سواء . أما أن يكون الثابت بهذا المعنى في المسكوت عنه مما يعرفه أهل اللسان فليس بشرط .

وإذا كان الشافعي وأحمد ومن قال بقولهما ، لم يوجبوا الكفارة ، فلأن الأصل عدم الكفارة إلا فيما ورد الشرع به . وقد ورد الشرع بالكفارة في معناه ، إذ العلة عندهم تفويت ركن الصوم بنوع خاص من المفطرات وهو الوقاع . والأكلُ والشرب عمداً لايجتمعان معه في هذه العلة [1] .

رأينا في المسألة :

والراجح عندنا أن الاعتماد على دلالة النص وحدها في أمر هذه الكفارة - وهي دلالة ظنية هنا - لايدعو إلى القناعة والاطمئنان ، خصوصاً وأن دلالة النص مرتبط أمرها باللغة والوضع ، لا بالاستنباط والاجتهاد .

لذا لم يرتض بعض الأصوليين من الحنفية عدّ مثل هذه الأحكام في الدلالات ، فقد رأينا الميهوي في « نور الأنوار » بعد أن ذكر أن الشافعي لم يوجب الكفارة إلا بالجماع ؛ لأن العلة عنده الجماع وليس إفساد الصوم قال : (ولهذا قالوا : إن عدّ مثل هذه الأحكام في الدلالة لايحسن لأن الشافعي رحمه الله لم يعرف هذا مع أنه من أهل اللسان فكان ينبغي أن يعدّ في القياس ، ثم قال : ومثل هذا كثير لنا وله) [2] .

(١) راجع « المهذب » للشيرازي : (١٨٢/١)« المغني » لابن قدامة :(١١٥/٣) وانظر « كشف الأسرار »شرح المصنف على المنار (٢٥٥/١ — ٢٦٦) ، « التحرير» مع « التقرير والتحبير » : (١١٣/١) .

(٢) راجع « نور الأنوار » للميهوي : (٢٥٧/١ — ٢٥٨) .

نذكر هذا ، ونذكر معه أن المالكية والحنفية في واقع الأمر لم يعتمدوا على هذه الدلالة وحدها ، وإنما كانت من جملة الأدلة أو المؤيدات .

أ — فلقد استدل الحنفية بما في الصحيحين عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه عليه الصلاة والسلام « أمر رجلاً أفطر في رمضان أن يعتق رقبة أو يصوم شهرين متتابعين أو يطعم ستين مسكيناً » .

وقد رد ابن الهمام في « فتح القدير » على القول بأن المراد في الحديث الجماع — كما جاء مفسراً برواية من نحو عشرين رجلاً — : بأن وجه الاستدلال به تعليق الكفارة بالإفطار في عبارة الراوي — وهو أبو هريرة رضي الله عنه — ؛ إذ أفاد أنه فهم من خصوص الأحوال التي يشاهدها في قضائه عليه الصلاة والسلام ، أو سمع ما يفيد أن إيجابها عليه باعتبار أنه إفطار ، لا باعتبار خصوص الافطار فيصح التمسك به [1] .

وبعد الآثار يأتي دور دلالة النص في استدلال الفقهاء ، فيحاول ابن الهمام - صنيعَ صاحب الهداية - أن يبرهن على أن وجوب الكفارة بالأكل والشرب عمداً في نهار رمضان ، ثابت بدلالة النص ثبوته في الجماع

---

(١) انظر « فتح القدير » لابن الهمام « شرح الهداية » (٢/ ٧٠) هذا وقد أورد صاحب « فتح القدير » رواية أخرى للحديث هي من مراسيل سعيد بن المسيب . ومراسيل سعيد مقبولة حتى عند الشافعي الذي لايقبل المرسل . أما الحنفية : فالمرسل حجة عندهم مطلقاً ، فتكون هذه الرواية من مراسيل سعيد حجة بجانب رواية أبي هريرة الآنفة الذكر على التوجيه الذي رأيناه. راجع « الهداية » و« العناية » مع « فتح القدير » : (٢/ ٧٠) فما بعدها .

بعبارة النص [١] .

ب ـ أما عن المالكية : فقد جاء في « الموطأ » ذكر رواية أبي هريرة التي تعلق الكفارة بالافطار ، وذكر صاحب « المنتقى » أن رواة الحديث اختلفوا فذكر أصحاب الموطأ وأكثر الرواة عن مالك : « أن رجلاً أفطر في ارمضان » وخالفهم جماعة من الرواة فقالوا : « إن رجلاً أفطر بجماع » وعلى هذا فهناك رواية معترف بها عن مالك ، تربط الكفارة بالإفطار لا بإفطار مخصوص هو الجماع [٢] .

غير أن شراح الموطأ لم يقتصروا في الاستدلال على هذه الرواية وإنما فهموا أن العلة في وجوب الكفارة هي هتك حرمة الشهر ، وذلك متوفر في الطعام والشراب عمداً توفّره في الجماع ، وهذا ما سماه الحنفية « دلالة النص » .

ولقد عد المالكية المفطرات من أكل ، وشرب ، ووقاع ، وخروج دم

---

(١) قال في « فتح القدير » : (٧١/٢) بعد ذكر الآثار (وأيضاً دلالة نص الكفارة بالجماع تفيده ؛ للعلم بأن من علم استواء الجماع والأكل والشرب في أن ركن الصوم الكف عن كلها ، ثم علم لزوم عقوبة على من فوت الكف عن بعضها ، جزم بلزومها على من فوت الكف عن البعض الآخر حكماً ؛ لأن العلم بذلك الاستواء غير متوقف فيه على أهلية الاجتهاد ، أعني بعد حصول العلمين يحصل العلم الثالث ، ويفهم كل عالم بهما أن المؤثر في لزومها تفويت الركن لا خصوص ركن . وانظر « المهذب » للشيرازي (٢١٧/٢) وراجع « تقويم الأدلة » للدبوسي : (٢٤٠ ـ ٢٤٤) « أصول السرخسي » : (٢٤٣/١) .

(٢) راجع « الموطأ » مع شرح « المنتقى » : (٥١/٢ ـ ٥٢) .

وحيض ... الخ ، ونقلوا عن مالك أن غير المعذور تلزمه الكفارة بها كلها ، على أي وجه وقع فطره من العمد والهتك لحرمة الصوم .

قال صاحب المنتقى : (والدليل على ما نقوله أن هذا قصد إلى الفطر وهتك حرمة الصوم بما يقع به الفطر فوجبت الكفارة كالمجامع) [1] .

وهكذا نرى أن الحنفية والمالكية ، لم يكن اعتمادهم فيما جنحوا إليه دلالة النص وحدها ، أو التعليل بالهتك فقط – كما عبر المالكية – وإنما أسعفتهم الرواية أيضاً ؛ بل قدموا الرواية على غيرها في الاستدلال حين رتبوا ما استدلوا به على الحكم .

ثانياً — ثبوت العقوبات والكفارات بدلالة النص

وعلى كل فمهما يكن الأمر في مسألة وجوب كفارة الأكل والشرب عمداً في رمضان ، فإن الحنفية بشكل عام يثبتون الحدود والكفارات بدلالة النص وإن كانوا لايثبتونها بالقياس .

ولكن حين تكون دلالة النص ظنية ، يكون هناك مجال للاختلاف في الحكم الذي يثبت بها .

لذا لم يقتصر الأمر على الخلاف بين الحنفية وغيرهم في هذا المجال ، ولكن رأينا بعض النماذج التي وقع فيها الخلاف بين أئمة المذهب أنفسهم .

١ – فالاختلاف على العلة في كفارة القتل الخطأ ، جعل الشافعية يقفون في كفارة القتل العمد عند قول ، هو غير ما رآه الحنفية والمالكية والحنابلة .

---

(١) « المنتقى » الباجي : (٥٢/٢) .

ذلك أن الشافعية رأوا أن العلة في وجوب الكفارة بالقتل الخطأ ، إنما هي الزجر عن القتل ، وذلك في القتل العمد أولى ؛ فتجب في القتل العمد بدلالة النص .

فإذا وجبت في الخطأ – وعنصر القصد إلى القتل غير متوفر - فلأن تجب في العمد – وعنصر العمد متوفر – أجدر وأحرى ، وهو ما يناسب الزجر عن القتل وإزهاق الأرواح [1] .

أما الحنفية والمالكية والحنابلة : فلم يروا وجوب الكفارة في القتل العمد ؛ لأن العلة الموجبة لها في القتل الخطأ والتي ثبتت بعبارة النص ، إنما هي تدارك ما صدر من تهاون المخطيء وعدم تثبته ، مما أدى إلى إهلاك النفس المحترمة المعصومة . وليست الكفارة زجراً ؛ لأن المخطيء غير آثم واعتبار المأثم فيه ساقط .

فالعلة التي توفرت في القتل الخطأ ، لم تتوفر في القتل العمد ؛ إذ أنه كبيرة محضة ، والجريمة فيه أقوى من الجريمة في القتل الخطأ ، ولا يلزم من تدارك التهاون بالكفارة ، صلاحيتها لتدارك ما هو الأقوى .

وما يتدارك به الأخف ، لا يصلح أن يتدارك به الأقوى ، خصوصاً والخطأ لا مأثم فيه كما قدمنا [2] .

---

(١) راجع « مسلم الثبوت » مع « فواتح الرحموت » (٤٠٩/١) « التحرير » مع « التقرير والتحبير » (١١٣/١) « كشف الأسرار » شرح المصنف على المنار (٢٥٧/١ – ٢٥٨) .

(٢) راجع « تبيين الحقائق شرح الكنز » للزيلعي وحاشية الشلبي (٩٩/٦–١٠٠) « شرح القدوري» (ص٢٢٣) « المقنع » لابن قدامة (٤٣٠/٣) «الرسالة » للقيرواني =

قال شارح « مسلم الثبوت » : (ولايلزم من محو شيء ذنباً محوه ما هو أعلى منه ، كيف ونفس الخطأ لا ذنب فيه) [1] .

وهكذا اختلف الحكم في القتل العمد ، باختلاف العلة التي من أجلها رأى الأئمة وجوب الكفارة في القتل الخطأ .

٢ ـ ومثل هذا الاختلاف في هذه العلة ، حصل الاختلاف في العلة التي أوجبت كفارة اليمين المنعقدة [2] التي ثبتت بعبارة النص في قوله تعالى : (لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الأَيْمَانَ ، فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ) .

ونتيجة لهذا الاختلاف : افترق الشافعية والحنفية في شأن كفارة اليمين الغموس [3] .

= (ص ١٠٨) « حاشية الدسوقي على الشرح الكبير » (٢٧٨) قال الدسوقي : إنما لم تجب الكفارة في العمد ووجبت في الخطأ مع أن مقتضى الظاهر العكس ، لأنهم رأوا أن العامد لاتكفيه الكفارة لجنايته ، لأنها أعظم من أن تكفر كما قالوا في اليمين الغموس .

(١) راجع (١/٤٠٩) مع « فواتح الرحموت » « أصول السرخسي »(١/٢٤٣) « التحرير » مع « التقرير والتحبير » (١/١١٣) « المنار » وشروحه (١/٥٣٣).

(٢) مر بنا فيما سبق أن اليمين المنعقدة هي الحلف على أمر في المستقبل أن يفعله أو لايفعله ، وإذا حنث الحالف لزمته الكفارة وانظر « الهداية » مع «فتح القدير»(٤/٥).

(٣) اليمين الغموس : أن يحلف على أمر أنه كان ولم يكن أو على أمر أنه لم يكن وكان . وفي « الهداية » : (فالغموس هو الحلف على أمر ماض يتعمد الكذب فيه) قال ـ

فالشافعي الذي يرى أن علة الكفارة في المنعقدة هو الزجر ؛ رأى وجوب الكفارة في اليمين الغموس ؛ لأنها فيها أولى وأحرى .

أما الحنفية : فلا يرون الزجر علة في اليمين المنعقدة ، وإنما العلة تداركُ التهاون الذي صدر عنه انتهاك اسم الله تعالى ، واليمين الغموس كبيرة لايكفّرها – وهي الأقوى – ما كفّـر الأقل ، وهو التهاون في اليمين المنعقدة ، فلا تجب الكفارة في اليمين الغموس ، كما لم تجب في كفارة القتل العمد حسبما قدمنا آنفاً .

هذا : ويرى الباحث أن الأمر بين الشافعية والحنفية في حكم اليمين الغموس ، لم يقتصر الاحتجاج فيه على دلالة النص وحدها .

– ابن الهمام : وسميت غموساً لغمسها صاحبها في الإثم في النار وفي «صحيح ابن حبان» من حديث أبي أمامة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « من حلف على يمين هو فيها فاجر ليقتطع بها مال امرىء مسلم حرّم الله عليه الجنة، وأدخله النار » وفي الصحيحين: « لقي الله وهو عليه غضبان » وفي « سنن أبي داوود » من حديث عمران بن حصين قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « من حلف على يمين مصبورة كاذباً فليتبوأ مقعده من النار » والمراد بالمصبورة الملزمة بالقضاء والحكم، أي المحبوس عليها لأنها مصبور عليها . وقيل للشعبي : ما اليمين الغموس ؟ قال : يقتطع بها مال امرىء مسلم وهو فيها كاذب. وهذه اليمين الغموس من الكبائر : وذلك لما ثبت في صحيح البخاري من حديث ابن عمر رضي الله عنهما: « أن أعرابياً جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال : يارسول الله ما الكبائر ؟ قال : الشرك بالله . قال : ثم ماذا ؟ قال : عقوق الوالدين ، قال : ثم ماذا ؟ قال : اليمين الغموس » . وانظر « المهذب » للشيرازي (١٢٨/٢) « الهداية » مع « فتح القدير والعناية » (٣/٤ – ٤) .

فقد جاء في السنن الكبرى للبيهقي (قال الشافعي : فإن قال : وما الحجة في أن يكفّر وقد عمد الباطل ؟ قيل : أقربها قول النبي ﷺ : « فليأت الذي هو خير ، وليكفر عن يمينه » فقد أمره أن يعمد الحنث) فقد اعتمد الشافعي الحديث في الأمر بعمد الحنث واستدل به على التكفير . والحديث رواه البخاري ومسلم واللفظ لمسلم « إذا آليت على يمين فرأيت غيرها خيراً منها فأت الذي هو خير وكفر عن يمينك » [1] .

ولقد ردّ ابن التركماني [2] صاحب « الجوهر النقي » بأن الله أوجب الكفارة في اليمين المعقودة على مستقبل يمكن فيه الحنث والبر ، والغموس ليست كذلك ، لأنها على ماض ليس فيه أمر ينتظر فيه الحنث أو البر .

وقوله عليه السلام : « فليأت الذي هو خير » ورد فيمن سبق منه يمين منعقدة يجب عليه الكفارة إذا حنث فيها بالنص ، ولما كانت على معصية أمره الشارع بالحنث فيها ، فعمدُ الحنث فيها مأمور به ، وعمد الغموس منهي عنه ؛ فكيف يقاس على تلك ؟ ثم ذكر رحمه الله عن ابن مسعود عدم القول بالكفارة في الغموس ، ونقل عن كتاب « الأشراف » لابن المنذر عن الحسن مثل ذلك ، ثم قرر أنه قول مالك والأوزاعي ،

---

(١) راجع « سنن البيهقي » (١٠/٣٦ - ٣٨) .

(٢) هو علي بن عثمان المارديني الشهير بابن التركماني ، من أهل مصر كان من قضاة الحنفية ومن علماء الحديث واللغة . من مصنفاته « المنتخب » ق علوم الحديث ، « تخريج أحاديث الهداية » و « الجوهر النقي في الرد على البيهقي » وهذا الكتاب مطبوع بالهند بحاشية « سنن البيهقي » في عشرة أجزاء . وقد صورت الطبعة الهندية الآن في بيروت . توفي رحمه الله سنة ٧٥٠ هـ .

والثوري ، ومن تبعهم ، وأحمد ، وإسحاق ، وأبي ثور ، وأصحاب الحديث وأصحاب الرأي ، وأنه لا دليل من كتاب أو سنة على القول بالكفارة وأن اليمين التي يقتطع بها حرام أعظم من أن تكفر [1] .

٣ - ومما اختلف فيه أئمة الحنفية أنفسهم حكم اللواطة .

فبينما يرى أبو حنيفة التعزير في حق مرتكب هذه الجريمة ، يرى أبو يوسف ومحمد بن الحسن أن عمل قوم لوط هو بمنزلة الزنى ، وأن على المرتكب حد الزاني ، وهو رأي الامام الشافعي [2] .

وأبو يوسف ومحمد يوجبان حد الزنى في اللواطة بدلالة النص ، لأن العلة التي كانت مناط وجوب الحد في الزنى : سفح الماء في محل محرم مشتهى . وهذا المعنى أكثر توفراً في اللواطة ، فالحرمة فيها أبلغ وإنما تبدل اسم المحل ؛ فيثبت حد اللواطة بدلالة النص .

فقوله تعالى : (الزَّانِيَةُ والزَّانِي فاجْلِدوا كُلَّ واحِدٍ مِنْهُما

---

(١) انظر « الجوهر النقي » لابن التركماني (١٠/٣٨) المطبوع مع « السنن الكبرى » للبيهقي .

(٢) يرى مالك والليث الرجم،محصناً كان المجرم أو غير محصن وهو رواية عن أحمد. والذي ذهب إليه الصاحبان والشافعي هو قول عثمان البتي والحسن بن صالح ، والحسن ، وإبراهيم وعطاء ، وهو رواية أخرى عن أحمد أيضاً.راجع « « أحكام القرآن »للجصاص (٣/٣٠٣) « المغني » (٨/١٨٦ - ١٨٧) « المهذب » للشيرازي (٢/٢٦٨) « حاشية الدسوقي » على الشرح الكبير (٤/٣١٤) فما بعدها . « الهداية مع فتح القدير والعناية » (٤/١٥٠ - ١٥١) .

مائَةَ جلْدَةٍ)[1] يدل بطريق العبارة على حد الزاني والزانية ، ويدله بطريق الدلالة على ثبوت الحد نفسه للّواطة .

أما الامام أبو حنيفة : فيرى – كما نقل عنه – أن المناط في الزنى هلاك نفسٍ معنىً وحكماً ، لأن الولد الذي يتخلق من السفاح هو في حكم المعدوم من عدة وجوه : منها ضياع النسب ، وعدم وجود المسؤول عن الإنفاق ، وهذا غير متوفر فيما نحن فيه ؛ لأن الموضع ليس موضع حرث ، إلى جانب أن الشهوة في الزنى ثابتة من الطرفين بخلافها في اللواطة ، وأن هذا مما تنفر منه الطباع السليمة . ولذلك لم ير وجوب الحد وإنما أوجب التعزير .

والذي يبدو أن الجزم بحد الزنى في اللواطة من طريق دلالة النص ، مما لاتطمئن إليه النفس ، خصوصاً وأن الحد مشروع زجراً وذلك يكون عند دعاء الطبع من الجانبين وهو – كما قدمنا – غير متوفر هنا . وفي باب العقوبات تعتبر صفة الكمال لما في النقصان من شبهة العدم ، ودرء الحدود بالشبهات أمر معروف في الشريعة ومطلوب . والمفروض بما يؤخذ من طريق دلالة النص أن يفهم بمجرد المعرفة باللغة[2] .

---

(١) سورة النور : ٢ .

(٢) ومن هنا رأينا بعض العلماء أمثال صدر الشريعة والتفتازاني لم يرضهم اعتبار حد القتل بالمثقل مما يجب بدلالة النص ، لأن المعنى الموجب ليس مما يفهم لغة بل رأياً ، فهو من قبيل القياس ولما لم يكن مثبتاً للحد والقصاص – كما يقول السعد – ادعوا فيه دلالة النص . راجع « أصول السرخسي » (٢٤٣/١) « مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت » (٤٠٩/١ – ٤١٠) « كشف الأسرار » شرح المصنف على المنار (٢٥٧/١) «التوضيح والتلويح » (١٣٦/١) .

ولكن عند القائلين بالحد - إلى جانب دلالة النص - قوله عليه الصلاة والسلام : « إذا أتى الرجل الرجل فهما زانيـــان [1] » ولقد أشرنا فيما سبق إلى أن هنالك من قال بالقتل حداً للواطة ؛ محصناً كان المجرم ، أو غير محصن .

وكان من أدلة المذهب قوله عليه الصلاة والسلام فيما رواه أبو داوود : « من وجدتموه يعمل عمل قوم لوط فاقتلوا الفـاعل والمفعول به » وفي لفظ « فارجموا الأعلى والأسفل » [2] .

وإذا عدنا إلى مواطن تفصيل ذلك في كتب الأحكام ، وجدنا اعتماداً على الأدلة من النصوص ، وتقويماً مرموقاً لمدلول التهويل من شأن هذه هذه الجريمة في القرآن الكريم ، حين ذكرها بعرض الحديث عن الأخلاق الشاذة والسلوك المنحرف عند قوم لوط ، وفي الأحاديث الواردة في تحريمها والتشنيـع على فاعليها [3]

---

(١) أخرجه البيهقي من حديث أبي موسى وراجع «المغني» لابن قدامة(٨/١٨٨) « منتقى الأخبار » مع « نيل الأوطار » (٧/١٢٢) .

(٢) وراجع « المغني » (٨/١٨٨) « المنتقى » مع « نيل الأوطـــار » (٧/١٢٢ - ١٢٤) .

(٣) انظر مثلاً الآيات : ٧٧ - ٨٣ من سوره هود ، ٦١-٧٧ من سورة النحل، ١٦٠ - ١٧٥ من سورة الشعراء ، ٣٢ - ٣٩ من سورة القمر. وانظر « مجمع الزوائد » للحـــافظ الهيثمي (٦/٢٧٢ - ٢٧٣) « منتقى الأخبار » مع « نيل الأوطـــار » (٧/١٢٢ - ١٢٤) « بلوغ المرام مع سبل السلام» (٤/١٣ - ١٤) .

قال الشوكاني في « نيل الأوطار : (وما أحق مرتكب هذه الجريمة ومقارف هذه الرذيلة الذميمة ، بأن يعاقب عقوبة يصير بها عبرة للمعتبرين ويعذب تعذيباً يكسر شوكة الفسقة المتمردين .

فحقيق بمن أتى بفاحشة قوم ما سبقهم بها من أحد من العالمين ، أن يصلى من العقوبة بما يكون في الشدة والشناعة مشابهاً لعقوبتهم . وقد خسف الله تعالى بهم واستأصل بذلك العذاب بكرهم وثيبهم)[1] .

تعارض دلالة النص مع الإشارة

عرضنا عند البحث في إشارة النص مايتعلق بحكمها من اتجاهات ، وأوضحنا أن الأكثرين على القول بقطعيتها ، وقد ترد ظنية .

وتبين مما سبق : أن حكم دلالة النص هو حكم إشارة النص ؛ فيكون الثابت بها كالثابت بالإشارة ؛ لأن في كليهما أخذاً بمعقول النص وروحه ومفهومه من ناحية الوضع اللغوي ، لا من ناحية الرأي والاستنباط .

وإذا كانت الإشارة تتسم بالقطعية وقد تكون ظنية ، فكذلك دلالة النص ، تلك الدلالة التي رأينا المتأخرين يقسمونها إلى قطعية وظنية ، وقد مر بنا نماذج عن مدلولاتها في حالتي قطعيتها وظنيتها[2] .

إلا أنه في حالة تعارض دلالة الإشارة مع دلالة النص ، تقدم الاشارة على الدلالة : لأن الإشارة تدل على الحكم باللفظ نفسه وصيغته ، وإن كان ذلك بطريق الالتزام .

---

(١) انظر (٧/١٢٤) .

(٢) راجع ما سبق (ص ٥٢٥) .

أما دلالة النص : فقد مر بنا أن دلالتها على الحكم ، مردها معرفة المناط الذي كان موجب الحكم ، وذلك عن طريق اللغة ، فهي تدل باللفظ نفسه ولكن بواسطة المعنى الذي كان الموجب للحكم في عبارة النص ، ومعرفة تحققه في المسكوت عنه .

وهكذا تكون دلالة الإشارة : دلالة مباشرة عن طريق الالتزام ، ودلالة النص : دلالة بواسطة المعنى الذي كان مناط الحكم . وما يدل بلا واسطة أقوى مما يدل بواسطة ، فترجحت الإشارة على الدلالة عند التعارض .

وقد عبر عن ذلك ابن ملك في شرحه للمنار بأن (الإشارة وجد فيها النظم والمعنى اللغوي ، والدلالة لم يوجد فيها إلا المعنى اللغوي وعند المعارضة يتقابل المعنيان فيبقى النظم في الإشارة سالماً عن المعارضة فيحصل الترجيح) [1] .

ومما يمكن التمثيل به لهذا التعارض أن الشافعية - كما تقدم في حينه - أثبتوا وجوب الكفارة في القتل العمد عن طريق دلالة النص في قوله تعالى : (وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤمِنَةٍ ...) لأنها - كما قالوا - لما وجبت في القتل الخطأ مع قيام العذر ، كان وجوبها بالقتل العمد أولى [2] .

وقال الحنفية : لئن سلمنا بوجوب الكفارة في القتل العمد بدلالة النص ، إلا أن هذه الدلالة تعارضها الإشارة في قوله تعالى : (وَمَنْ

---

(١) راجع « المنار وشرحه » لابن ملك (١/٥٢٩) .

(٢) انظر ما سبق (ص ٤٩٨ - ٤٩٩) .

يَقْتُلْ مؤمناً مُتَعَمِّداً فَجَزَاؤه جَهَنَّمُ خالِداً فيها ، وغَضِبَ اللهُ عَلَيْهِ ولَعَنَهُ وأعَدَّ لهُ عَذاباً عَظِيما » .

فإن هذا النص يدل بطريق الإشارة – كما أسلفنا – على عدم وجوب الكفارة على القاتل المعتدي ، وقد فهم ذلك من الاقتصار على هذا الجزء في مقام البيان ، مما أفاد الحصر ، فتعارضت الدلالة التي توجب الكفارة ، مع الإشارة التي لاتوجبها ، فقدم الأقوى – وهو الإشارة – وحكمنا بعدم وجوب الكفارة في القتل العمد [1] .

من دلالة النص في القانون :

١ – نصت المادة / ١١٤١ / فقرة أولى « ح » من القانون المدني المصري على اعتبار النفقة المستحقة للأقارب في الأشهر الستة الأخيرة من الحقوق الممتازة .

فدلت عبارة النص على نفقة الأقارب ، أما نفقة الزوجة : فلم تأت المادة على ذكرها ، غير أن امتياز نفقة الزوجة يمكن استنباطه من طريق دلالة النص لأن العلة في المنطوق – وهو الأقارب – والمسكوت عنه – وهو الزوجة – واحد ، بل يمكن القول بأن هذا الحكم يثبت لنفقة الزوجة من باب أولى .

---

(١) راجع « مسلم الثبوت » مع « فواتح الرحموت » : (١/٤٠٩) « المنار » « شرحه » لابن ملك (١/٥٢٩) « كشف الأسرار » شرح المصنف على المنار (١/٢٥٣) فما بعدها .

٢ – جاء في المادة / ٥٦٧ / من القانون المدني المصري أن « على المؤجر أن يتعهد العين المؤجرة بالصيانة لتبقى على الحالة التي سلّمت بها وأن يقوم في أثناء الإجارة بجميع الترميمات الضرورية دون الترميمات التأجيرية » .

فتدل عبارة النص في هذه المادة : على أن الترميمات التأجيرية لا يكلف بها المؤجر ، والمعنى الذي كان من أجله عدم التكليف هو الضرر ، وهو أمر يدرك بمجرد المعرفة باللغة ، وهذا المعنى متوفر في تكليف المؤجر باحداث غرفة ، بشكل أقوى .

فيؤخذ من طريق دلالة النص : عدم تكليف المؤجر بإحداث غرفة في العين المستأجرة لوجود سبب الحكم المنطوق في المسكوت بشكل أقوى .

٣ – وفي قانون العقوبات المصري نصت المادة / ٢٧٤ / على أن « المرأة المتزوجة التي ثبت زناها يحكم عليها بالحبس مدة لا تزيد على سنتين » ولزوجها حق إيقاف تنفيذ العقوبة برضائه ومعاشرتها » .

فيؤخذ من المادة المذكورة بطريق دلالة النص ، أن للزوج إيقاف السير في دعوى الزنى قبل الحكم فيها ، لأن من ملك بمنطوق النص وقف تنفيذ الحكم بعد صدوره ، يملك بالأولى وقف إجراءات الدعوى .

٤ – كذلك جاء في المادة / ٢٣٧ / من القانون المذكور : أن « من فاجأ زوجته حالة تلبسها بالزنى وقتلها هي وشريكها في الحال ، يعاقب بالحبس بدلاً من عقوبة الجناية » .

فيفهم من المادة المذكورة بدلالة النص ، أن الزوج لو ضرب زوجته المتلبسة بالزنى هي ومن يزني بها ضرباً أحدث عاهة مستديمة اعتبرت جريمته جنحة لاجناية لأن هـذا أولى بالتخفيف من جريمة القتل نفسها التي دلت على التخفيف فيها عبارة النص [1] .



(١) وانظر « أصـول الفقه » للشيخ زكريا البرديسي (ص ٣٧٢ - ٣٧٣) « المدخل للعلوم القانونية » لأستاذنا الدكتور البدراوي (ص ٢٢١ - ٢٢٢) .

المبحث الرابع

دلالة الاقتضاء

في حديثنا عن هذا الطريق من طرق الدلالة نعرض لماهيــة دلالة الاقتضاء ثم لعموم المقتضى وما ترتب على الاختلاف فيه، ومن بعد: نأتي على مدلول دلالة الاقتضاء. وسنرى ذلك في المطالب التالية.

المطلب الأول

ماهية دلالة الاقتضاء

إذا كان صدق الكلام أو صحته الشرعية، أو العقلية تتوقف على معنى خارج عن اللفظ، قيل للدلالة على هذا المعنى المقدّر: «دلالة اقتضاء»، لأن استقامة الكلام تقتضي هذا المعنى وتستدعيه.

والحامل على التقدير والزيادة: هو «المقتضِي».

والمزيد: هو «المقتضَى».

والدلالة على أن هذا الكلام لايستقيم إلا بذلك التقدير والزيادة: هو «الاقتضاء».

وما ثبت به هو «حكم المقتضَى».

لذا فمن الممكن أن نعرف دلالة الاقتضاء بأنها : (دلالة الكلام على معنى يتوقف على تقديره صدق الكلام أو صحته شرعاً أو عقلاً) .

وقد قال صاحب « التلويح » : (الاقتضاء دلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه صدقه أو صحته الشرعية أو العقلية) [1] .

وهكذا لم تكن الدلالة على الحكم في هـذا النوع من طرق الدلالة بالصيغة أو بمعناها ، بل بأمر زائد اقتضاه صدق الكلام ، أو صحته .

هذا : والمعنى الذي يتوقف صدق الكلام أو صحتـه على تقديره ، هو عند عامة الأصوليين من الحنفية ، وجميـع أصحاب الشافعي ، وجميـع المعتزلة على ثلاثة أقسام [2] :

١ ـ ما وجب تقديره ضرورة صدق الكلام ؛ كما في قوله ﷺ فيما رواه ابن عباس : « إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه » [3] .

فإن الخطأ والنسيان لم يرفعا ، بدليل وقوع الأمة في كل منهما . وكذلك رفع العمل بعد وقوعه محالٌ . مـع أن ظاهر النص يفيد أن الخطأ والنسيان وما استكرهت عليه الأمة موضوع عنها .

وعلى هذا : فلابد لصدق هذا الكلام ـ وهو واقع من الرسول المعصوم عليه السلام ـ من تقدير محذوف ، بأن تقول : « وضع إثم الخطأ ... أو حكمه » . وبهذا التقدير يتفق الكلام مع الواقع ولايخالفه .

---

(١) راجع « التلويح مع التوضيح» : (١/١٣٧) .
(٢) راجع « كشف الأسرار على أصول البزدوي » : (١/٧٦) .
(٣) انظر الكلام عن هذا الحديث في (ص ٣٤٩) مما سبق .

٢ – ما وجب تقديره ضرورة صحة الكلام عقلاً كما في قوله تعالى: (واسْأَل القَرْيَةَ الَّتي كُنَّا فيها ، والعيرَ التي أقبَلْنَا فيها وإنا لصادِقون » [١] .

فإن هذا الكلام لايصح عقلاً إلا بتقدير : (واسأل أهل القرية) لأن السؤال للتبيين ، وإذا كان كذلك فالمسؤول يجب أن يكون من أهل البيان فاقتضى الكلام تقدير (الأهل) ليصح ويستقيم [٢] .

وكما في قوله جل وعلا : (فَلْيَدْعُ نادِيَه [٣] ...) فهذا الكلام لايصح عقلاً ، لأن النادي – وهو المكان – لايدعى ، لذلك كان لابد من مقدّر يستقيم به الكلام ، وذلك المقدّر هو (أهل) ويكون تقدير الآية (فليدع أهل ناديه) وبذلك يصح الكلام ويستقيم [٤] .

٣ – ما وجب تقديره ضرورة صحة الكلام شرعاً .

ومثاله : الأمر بالتحرير في قوله تعالى : (فتَحْرِيرُ رَقَبَة) الذي هو في معنى الأمر ، أي فحرروا رقبة .

فهذا الأمر مقتض للملك ؛ لأن تحرير الحر لايتصور ، وكذا تحرير

---

(١) سورة يوسف : ٨٢ .

(٢) قال الزمخشري : (معنى « واسأل القرية » أرسل إلى أهلها فسلهم عن كنه القصة) راجع « الكشاف » : (٣٨٨/٢) وانظر « تفسير فتح القدير » للشوكاني : (٤٤/٣) .

(٣) سورة العلق : ١٧ .

(٤) انظر « مذكرات أصول الفقه » للدراسات العليا في حقوق القاهرة للأستاذ الشيخ زكريا البرديسي : (ص ١٦١) .

ملك الغير عن نفسه . فملك الرقبة ثابت بالنص اقتضاءً . فصار التقدير : (فتحرير رقبة مملوكة) [1] .

ومن ذلك قول الإنسان لمن يملك عبداً : « أعتق عبدك عني بألف .. » مثلاً فإن هذا يدل اقتضاءً على شراء عبده منه ؛ لأنه لاينوب عنه في عتقه إلا بعد أن يتملكه منه بشرائه ، فالشراء ثابت بنص هذه الصيغة اقتضاءً .

هذه الأنواع ودلالة الاقتضاء :

وهذه الأنواع الثلاثة المذكورة تدخل في دلالة الاقتضاء عند عامة الاصوليين من متقدمي الحنفية وأصحاب الشافعي ومن تابعهم ، ويسمى المقدر فيها – كما قدمنا – مقتضىً بوزن اسم المفعول ؛ لأن صدق الكلام أو صحته عقلاً أو شرعاً اقتضاه .

فهم جعلوا المحذوف من باب المقتضى ، ولم يفصلوا بينهما .

ولهذا قالوا في تحديد المقتضى – كما يذكر عبد العزيز البخاري – : هو جعل غير المنطوق منطوقاً لتصحيح المنطوق ، وبهذا يشمل الجميع .

ففي الأمثلة السابقة على رأي الجمهور تكون دلالة الجملة في « إن الله وضع عن أمتي ... » على كلمة (حكم) أو (اثم) من قبيل دلالة الاقتضاء . ومثل ذلك دلالة (واسأل القرية) على (الأهل) ، ودلالة الأمر بالتحرير على (التملك) .

---

(١) راجع « كشف الأسرار مع البزدوي » : (٧٦/١) «التوضيح مع التلويح»: (١٤٠/١) « التيسير مع التقرير والتحبير » : (١١٠/١) . وانظر « علم أصول الفقه » لخلاف : (١٧٤ – ١٧٥) .

موقف الدبوسي :

والقاضي الإمام أبو زيد الدبوسي في « تقويمه » تابع المتقدمين وجعل ما وجب تقديره لصدق الكلام ، وما وجب لصحته عقلاً أو شرعاً ، قسماً واحداً فقال : (المقتضى زيادة على النص لم يتحقق معنى النص بدونها فاقتضاها النص ليتحقق معناه ولايلغو) .

فأدخل المحذوف في هذا التعريف . ومثّل لذلك بقوله تعالى : (واسأل القرية) وقال : (أي أهلها اقتضاء لأن السؤال للتبين فاقتضى موجَب هذا الكلام أن يكون المسؤول من أهل البيان ليفيد ، فثبت الأهل اقتضاء ليفيد) كما أتى أبو زيد بحديث الخطأ والنسيان ، وحديث « الأعمال بالنيات » [1] وأبان أن المراد حكم الأعمال ، فإن عينها تثبت بلانية [2].

موقف المتأخرين بعد الدبوسي :

غير أن فخر الإسلام البزدوي ، وشمس الأئمة السرخسي ، ومن تابعهما

---

(١) هذا جزء من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه المشهور وقد أورده بهذا اللفظ الدبوسي والسرخسي وغيرهما ولكن حول الرواية بجمع « النيات » كلام للمحدثين ونص الحديث – كما رواه أحمد وأصحاب الكتب الستة – « عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : إنما الأعمال بالنية وإنما لامرىء ما نوى ، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ، ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها ، فهجرته إلى ما هاجر إليه » وانظر «منتقى الأخبار» للمجد بن تيميه مع « نيل الأوطار » للشوكاني : (١٤٧/١ – ١٤٩) .

(٢) راجع « تقويم الأدلة » : (٢٤٤) مخطوط دار الكتب المصرية ، « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري : (٥٦٤/٢) .

أطلقوا اسم « المقتضى » على ما أضمر لصحة الكلام شرعاً ، وجعلوا ما وراء ذلك قسماً واحداً سموه « محذوفاً » أو مضمراً .

لذا كانت دلالة الاقتضاء عندهم هي : (الدلالة على معنى يتوقف عليه صدق الكلام أو صحته شرعاً) [1] .

ومن هنا رأينا صاحب « التلويح » بعد أن عرفها بدلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف صدقه أو صحته العقلية أو الشرعية قال : (وقد يقيد بالشرعية احترازاً عن المحذوف مثل « واسأل القرية ») [2] .

ويبدو أن الذي بدأ سلوك سبيل التفريق بين المقتضى والمحذوف هو البزدوي رحمه الله [3] – وجاء السرخسي ففصّل في الأمر واعتبر من السهو التسوية بينهما ؛ لأن المحذوف غير المقتضى .

وعلل ذلك بأن من عادة أهل اللسان حذف بعض الكلام للاختصار إذا كان فيما بقي دليل على المحذوف ، ثم ثبوت هذا المحذوف من هذا الوجه يكون لغة ، وثبوت المقتضى يكون شرعاً لا لغة .

وعلامة الفرق بينهما في نظر شمس الأئمة أن المقتضى تبع يصح باعتباره المقتضى إذ صار كالمصرح به ، والمحذوف ليس بتبع بل عند التصريح به ينتقل الحكم إليه ، إلا أن يثبت ما هو المنصوص ، قال رحمه الله :

---

(١) راجع « أصول البزدوي » مع « الكشف » : (١/٧٥ – ٧٦) (٢/٥٦٤) « أصول السرخسي » : (١/٢٥١) « التوضيح مع التلويح » : (١/١٣٧) .

(٢) راجع « التلويح » : (١/١٣٧) – ١٣٨) .

(٣) انظر « أصول البزدوي » : (١/٧٨) (٢/٥٦٢) .

(ولاشك إن ماينقل غير مايصحح المنصوص) [١] .

والأمثلة التي سقناها للمتقدمين والتي أورد بعضها أو جلّها القاضي الدبوسي ، جاء على ذكرها البزدوي موضحاً ما يدخل منها في إطار المقتضى ومايدخل في إطار المحذوف [٢] .

وكان ذلك صنيع السرخسي أيضاً :

ففي قول القائل لمخاطبه : (اعتق عبدك عني) محذوف ، ويثبت التمليك بطريق الاقتضاء ليصح المنصوص فكأنه قال : (بع عبدك عني بكذا وكن وكيلي في الإعتاق) .

وفي قوله تعالى : (واسأل القريةَ) يرى السرخسي أن الأهل محذوف للاختصار ، فإن فيما بقي من الكلام دليلًا عليه ، وعند التصريح بهذا المحذوف يتحول السؤال عن القرية إلى الأهل لا أن يتحقق به المنصوص . وكذلك في قوله عليه السلام : « ورفع عن أمتي الخطأ .. » فإن عند التصريح بالحكم يتحول الرفع إلى الحكم لا إلى ما وقع التنصيص عليه مع المحذوف ، ومثله قوله عليه السلام « الأعمال بالنيات » [٣] .

---

(١) راجع « أصول السرخسي » : (٢٥١/١ – ٢٥٢) . غير أن عبد العزيز البخاري أكد أن حقيقة الفرق بينها هي كون المحذوف أمراً لغوياً ، والمقتضى أمراً شرعياً . « الكشف » : (٥٦٥/٢) .

(٢) راجع « أصول البزدوي » مع « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري : (٧٨/١) فما بعدها .

(٣) « أصول السرخسي » : ٢٥٢/١) .

موقف التفتازاني :

وقد اعترض التفتازاني صاحب « التلويح » على هذا التفريق بين المقتضى والمحذوف - وهو اعتراض أشار إليه صاحب كشف الأسرار في شرحه لكلام البزدوي [1] - بأنه إن أريد بتوجه الفرق بين المقتضى والمحذوف وجود التغيير وعدمه : فلاتغيير في مثل قوله تعالى : (وإذ اسْتَسْقَى مُوسى لِقَوْمِه فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصاكَ الحَجَرَ فانفجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْناً)[2] أي فضرب فانشق الحجر فانفجرت ، وقوله جل ذكره : (فأدْلَى دلْوه قال : يا بُشْرَى...) [3] أي فنزع فرأى غلاماً متعلقاً بالحبل فقال : يابشرى كذلك لا تغيير في مثل قوله سبحانه : حكاية : (فأرْسِلُون . يوسُفُ أيُّها الصِّدّيقُ) [4] أي أرسلوه فأتاه وقال : أيها الصديق . ولا يمكن أن يجعل هذا من باب الاقتضاء - على ما ذكر الذين فرقوا بين المقتضى والمحذوف - لأنه ليس بأمر شرعي ، وإذا كان كذلك لايحصل التفريق بينهما بهذه العلامة وهي وجود التغيير وعدمه .

وإن أريد أن عدم التغيير لازم في المقتضى ، وليس بلازم في المحذوف ، لم يتميز المحذوف الذي لا تغيير فيه عن المقتضى [5] .

---

(١) راجع « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري : (٢/٥٦٤ — ٥٦٥) .

(٢) سورة البقرة : ٦٠ .

(٣) سورة يوسف : ١٩ .

(٤) سورة يوسف : ٤٥ ، ٤٦ .

(٥) راجع « التلويح مع التوضيح » : (١/١٤١) « كشف الأسرار » السابق : (٢/٥٦٤ — ٥٦٥) .

موقف صاحب « فواتح الرحموت » ورأينا في ذلك :

هذا : وما أورده البخاري والتفتازاني وجيه في نظرنا ، ولا يدفعه ما ذكره صاحب « فواتح الرحموت » من أن الذين فرقوا بين المحذوف ، والمقتضى لم يريدوا جميع الصور في الحذف والاقتضاء ، وإنما أرادوا بعض الصور المختلف فيها [1] .

وذلك لأن الذين فرقوا بينهما من المتأخرين ، كالبزدوي والسرخسي وأضرابهما لم يقولوا ما قاله صاحب « الفواتح » بعد زمن طويل ، وقد قرر عبد العزيز البخاري أن التفريق كان مسلكاً جديداً للمتأخرين وفي مقدمتهم فخر الإسلام البزدوي ، وقد خالفوا فيه حتى القاضي الدبوسي الذي كان مع الجمهور فيما هم عليه من عدم التفريق بين المقتضى والمحذوف .

على أن الذي دعاهم إلى هذا التفريق - كما سنرى - عدم قولهم بعموم المقتضى ، ووجود مسائل لا يمكن الاغماض عن العموم فيها ، وليكن ماذكره صاحب « فواتح الرحموت » رأيه هو ، ويبقى الاعتراض على التفريق محتفظاً بوجاهته . على أنه قد تابع التفتازاني في اعتراضه كثيرون من أمثال ابن ملك وغيره من شراح « المنار » وأوضحوا رأيهم بالعديد من الأمثلة [2] .

ولقد يؤيد ماذهبنا إليه ما قرره يحيى الرهاوي في « حاشيته » على شرح ابن ملك لمنار النسفي ، من أن الأمر في التفريق وإعطاء كل من القسمين تسمية معينة إما أن يكون اصطلاحياً ، أو لا .

---

(١) راجع « فواتح الرحموت » شرح « مسلم الثبوت » (٢/٤١٢) .

(٢) راجع « شرح المنار » لابن ملك وحواشيه : (١/٥٣٧ — ٥٣٨) .

أ ـ فإذا كان يقوم على الاصطلاح فلا مشاحة في الاصطلاح .

ب ـ وإن كان يقوم على حدود وفوارق صحيحة بين المقتضى والمحذوف فلا بد من إقامة الدليل المقبول .

قرر ذلك مع عدم رضاه عن اعتبارهما شيئاً واحداً كما ذهب إليه القاضي أبو زيد والجمهور (١) .

وهكذا يبدو أن ما جنح إليه صاحب «الفواتح» لايقوى على رد اعتراض التفتازاني الذي أشار إليه البخاري من قبل ، ففي المسألة مسلكان واضحان :

مسلك الجمهور من المتقدمين ومعهم أبو زيد الدبوسي .

ومسلك المتأخرين وعلى رأسهم البزدوي والسرخسي .

والمسلك الأول قائم على عدم التفريق ، أما المسلك الثاني : فيقوم على التفريق . وعماده أن المقتضى ينحصر فيما يلزم ثبوته لصحة الكلام شرعاً لا لغة وعقلاً .

---

(١) قال رحمه الله في (١/٥٣٨) من حاشيته على شرح ابن ملك : (والحاصل أن الفرق بين المقتضى والمحذوف ـ كما اختاره شمس الأئمة وفخر الاسلام ومن تابعهما ـ مشكل، وكذا جعلهما من قبيل واحد ـ كما اختاره القاضي أبو زيد ومن تابعه ـ لأن علماءنا اتفقوا على أن المقتضى لاعموم له ، والمحذوف له عموم بالإجماع ، فلا يمكن جعلهما من قبيل واحد. والتحقيق أن المقتضى: إن كان أمراً اصطلاحياً فلا مشاحة في الاصطلاح ، فإن لكل طائفة أن يصطلحوا بما شاءوا . وإن كان غير اصطلاحي فلا بد لمن يرجح مذهبه أن يقيم الدليل على ما ذكره) . وانظر « حاشية الرهاوي » : (١/٥٣٧ ـ ٥٣٨) .

الأمر الداعي إلى التفريق :

أما الداعي إلى التفريق : فهو أن القول بعموم المقتضى - كما سيأتي - غير مقبول عند عامة الحنفية وفيهم الدبوسي ، وعندما وجد أن بعض الأمثلة [1] لايمكن الإغماض عن العموم فيها ، قال المتأخرون : هذا من المحذوف ، والمحذوف غير المقتضى . من ذلك ما إذا قال لامرأته : طلقي نفسك ؛ فإن « طلاقاً » الذي هو المصدر ، غير مذكور ، ونية الثلاث والعموم فيه صحيحة ، فعزوا ثبوت العموم إلى كون المصدر ثابتاً لغة لا شرعاً ، فما ثبت لغة هو المحذوف وما ثبت شرعاً هو المقتضى . بل عندما وجد أن القول بالعموم في حديث وضع الخطأ والنسيان ، يتنافى مع ما عند أئمة المذهب من أقوال في شأن الإكراه والنسيان وما يترتب عليها من أحكام في العبادات والمعاملات قالوا : إن سقوط عمومه ليس من قبل الاقتضاء ولكنه من قبل الاشتراك ، والمشترك لايقبل العموم ، وقالوا مثل ذلك في حديث « الأعمال بالنية » [2] .

والذي يلاحظ أنهم قالوا في هذين الحديثين المذكورين إنها من قبيل المحذوف الذي له عموم ، ثم لم يجدوا بدأ من القول بأن عدم العموم جاء من الاشتراك .

على أن الشيخ عبد العزيز البخاري ، قد كشف بجلاء عن أن المقدّر

---

(١) راجع ذلك مفصلاً في « أصول البزدوي » « (١/٧٥ - ٧٧) (٢/٥٥٨ - ٥٧٠) « أصول السرخسي » : (١/٢٥٠ - ٢٥٤) .

(٢) راجع « كشف الأسرار » على « أصول البزدوي » : (٢/٥٦٦) .

في الحديثين ليس من باب الحذف الذي بينه المتأخرون ، لأن الكلام بدونه مفيد المعنى لغة ، ولهذا لو صدر مثله عن غير الرسول ﷺ ، لما قدر فيه شيء ، بل يحمل على حقيقته إن أمكن ، وإلا فعلى الكذب .

وإنما قدر فيها ما ذكرناه ضرورة صدق الرسول ، فكيف يكون هذا من باب اللغة ، بل هو من باب الاقتضاء مع ذلك التغير .

أما القول بأن المقتضى لتصحيح المعنى وتقريره : فلايصلح مغيراً له فمسلّم ، ولكن المقتضى لتصحيح مجموع الكلام وتقويم معناه ، لا لإقرار كلماته - وذلك حاصل مع التغير الذي ذكره البزدوي والسرخسي - فلا يكون مبطلاً ، بل مقرراً ومصححاً [1] .

هذا : وما أشرنا إليه من أن المتأخرين إنما حملهم على مخالفة المتقدمين والقول بالتفريق بين المقتضى والمحذوف : بعض المسائل التي لم تنطبق على المنهج الذي التزموه ، عرض له الشيخ البخاري وبيّن أنه حجة أيضاً مجروحة وذلك قوله : (وأما المسائل التي صحت فيها نية العموم وهي التي حملتكم على مخالفة المتقدمين فليست من باب الاقتضاء على هذه الطريقة أيضاً ، لأن المصدر في قوله : (طلقي نفسك) مثلاً ليس بمقدر ولا غير مذكور بل معناه إفعلي فعل التطليق ، والكلامان ينبئان عن معنى واحد إلا أن أحدهما أوجز ، مثل الأسد والغضنفر ، فكأن المصدر مذكور فيصح فيه نية التعميم) [2] .

---

(١) راجع المصدر السابق : (٥٦٦/٢) فما بعدها .

(٢) راجع « كشف الأسرار » السابق : (٥٦٨/٢) « التوضيح مع التلويح » = (١٣٨/١ - ١٤٠) .

وهكذا يبدو أنه لامبرر للتفريق بين « المقتضى » و« المحذوف » وإعطاء كل منها تسمية معينة إلا اعتبار الاصطلاح ، انسجاماً مع أحكام فقهية مقررة سنعرض لبعضها في كلامنا عن عموم المقتضى الذي يُرى أن عدم قبوله محور هام في الموضوع ، ولقد رأينا عالماً كالرهاوي يشير إلى مسألة الاصطلاح ثم لايرى مبرراً غيرها ، إلا الاعتراف بالإشكال في حالة الجنوح إلى عدم التفريق ؛ لأن القوم متفقون على عدم القول بعموم المقتضى[1] .

(١) راجع « حاشية الرهاوي » على ابن ملك : (١/٥٣٨) .

المطلب الثاني

عموم المقتضى

قدمنا أن المقتضى عند المتقدمين ـ ومعهم القاضي الإمام أبو زيد الدبوسي ما وجب تقديره لصدق الكلام أو صحته العقلية أو الشرعية .

ونحب أن نبين هنا أن ما يصلح للتقدير إذا كان عدة أمور يختلف المعنى باختلافها : ـ كان تعيين واحد منها مجالاً للاجتهاد والنظر .

وذلك كما في قوله ﷺ فيما رواه الحسن عن سمرة : « على اليد ما أخذت حتى تؤديه »[1] فهذا الكلام من المعصوم ، يقتضي ـ ليكون مفيداً ـ تقدير : حفظ ما أخذت ، أو ضمانه ، أو رده ، ولا يصح تقدير الثالث وهو الرد لأنه جعل غاية للحكم بقوله : « حتى تؤديه » .

ومن المقرر عند علمائنا أن الشيء لايكون غاية لنفسه ، فيبقى النص دالاً بالاقتضاء على الحفظ أو الضمان . فمن قدّر الحفظ لم يوجب الضمان على الوديع والمستعير .

---

(١) رواه أحمد وأبو داود والترمذي وابن ماجه .

ومن قدّر الضمان أوجبه عليها ، وإن كانت هناك أدلة أخرى لكل من الفريقين (١) .

وإذا تعيّـن المقتضى بالقرينة :

أ – فإن كان خاصاً فلا كلام فيه ، كما إذا تعلق التحليل أو التحريم بالأعيان كقوله تعالى : (حرمت عليكم أمهاتكم) (حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير) فإن المتبادر من تحريم الأمهات الزواج بهن ، كما أن المتبادر من تحريم الميتة والدم ولحم الخنزير أكلها وقد مرّ مثل ذلك في المجمل (٢) .

ب – وإن كان المقتضى عاماً يشمل أفراداً كثيرين ، فقد اختلف فيه اختلافاً كان له أثره في كثير من الفروع والأحكام ، وقد اضطررنا للإشارة إلى ذلك في أكثر من موطن لدى بحثنا للمقتضى .

فنسب إلى الشافعي رحمه الله القول ببقائه في هـذه الحال على عمومه وشموله لكل الأفراد التي تحته لأن المقتضى الذي تعيّن تقديره بمنزلة النص ، حتى كان الحكم الثابت به بمنزلة الثابت بالنص لا بالقياس ، فيجوز فيه العموم كما يجوز في النص (٣) .

---

(١) راجع « الهداية » مع « العناية » و « نتائج الأفكار » : (١٠٣/٨٨/٧) « المهذب » للشيرازي : (٣٥٩/١) « نيل الأوطار » للشوكاني : (٣/٣١٣ – ٣١٥) « أصول التشريع » للشيخ علي حسب الله (ص ٢٣٠) .

(٢) انظر (ص ٣٤٧) مما سبق .

(٣) راجع « مجمع الزوائد » : (٢٤٤/١) « تقويم الأدلة » للدبوسي :(ص ٢٤٤) فما بعدها . « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري : (٥٥٧/١) .

وقد نسبه إلى الشافعي ومن معه ، كثير من أصوليي الحنفية كالدبوسي وعبد العزيز البخاري ، ونقل هذه النسبة أيضاً التفتازاني من الشافعية [1] .

ولكن إذا عدنا إلى المصادر الأصولية للمتكلمين نجد أن البعض ذكروا مذهبين : القول بعموم المقتضى ، وعدم القول به ، مقدّمين هذا القول الثاني في الذكر [2] .

كما نجد البعض الآخر لايذكرون إلا عدم القول بعموم المقتضى ؛ كالذي نرى عند أبي الحسن الآمدي الذي عقد في باب العموم فصلاً خاصاً بعنوان : « المقتضى لاعموم له » [3] .

وسنرى قريباً مذهب الغزالي في هذا .

وذهب عامة الحنفية وكثيرون غيرهم إلى أنه لاعموم للمقتضى ؛ وذلك لأن ثبوته كان للضرورة حتى إذا كان الكلام مفيداً للحكم بدونه لم يصح إثباته لغة ولا شرعاً ، وإذا كان للضرورة فلتقدر الضرورة بقدرها ولاحاجة لإثبات العموم فيه ما دام الكلام مفيداً بدونه ، ويبقى فيما وراء موضع الضرورة - وهو استقامة الكلام - فلايثبت فيه العموم ، كأكل الميتة لما أبيح للضرورة قدر بقدرها وهو سد الرمق ، وفيما وراء ذلك من الحمل والتناول إلى الشبع ، لايثبت حكم الإباحة فيه .

---

(١) انظر « تقويم الأدلة » : (ص ٢٤٤) « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري : (١/٥٥٧) . « التلويح » للتفتازاني : (١/١٣٧) .

(٢) انظر « جمع الجوامع » لتقي الدين السبكي : (١/٢٤٤) .

(٣) « الإحكام في أصول الأحكام » للآمدي : (٢/٣٦٣) فما بعد .

وذلك قول القاضي الدبوسي في التقويم : (إن مقتضى النص ساقط من النص نفسه في الأصل ، وإنما يثبت ضرورة أن يصير الكلام مفيداً ، فيتقدر بقدر الضرورة ، وإذا ثبت بالقدر الذي يصير به الكلام مفيداً زالت الضرورة المثبتة ...) .

وبعد أن نظّر رحمه الله لذلك بضرورة أكل الميتة الذي يقدر بقدره قال :

(بخلاف الثابت بالنص نفسه ، لأن ثبوت معناه من الأصل ، فلا يسقط إذا كان عاماً إلا بدلالة كحِلّ الذبيحة) [1] .

ولقد تابع الدبوسيَّ في التنظير بأكل الميتة ، مَنْ كتب بعده من المتأخرين [2] . وهذا يدل على مقدار استنكارهم للقول بعموم المقتضى وحرصهم على الاتجاه المقابل .

وهكذا يرى القائلون بعموم المقتضى إثبات كل فرد من أفراد العام في هذا المقتضى .

بينما يرى الحنفية ومن معهم أنه يكفي إثبات فرد من الأفراد في

---

(١) راجع « تقويم الأدلة » (ص ٢٤٥) .

(٢) قال البزدوي : (فأما الاقتضاء فأمر شرعي ضروري مثل تحليل الميتة بالضرورة فلا يزيد عنها) : (٢/٥٦٦) وانظر « أصول السرخسي » : (١/٢٤٨) .

المقتضى ليصبح الكلام مفيداً ، ولا دلالة على إثبات ما وراءه ، بل يبقى عدمه الأصلي بمنزلة المسكوت عنه [1] .

موقف الغزالي :

والغزالي من المتكلمين — وقد جنح إلى أن المقتضى لاعموم له — استدل لمـــا ذهب إليه ؛ بأن العموم للألفاظ ، لاللمعاني ، فتضمنها من ضرورة الألفاظ وبيّن ذلك بقوله عليه السلام : « لاصيام لمن لم يبيت الصيام » [2] فإن ظاهره ينفي صورة الصوم حسّاً ، لكنْ وجب رده إلى نفي الحكم وهو نفي الإجزاء والكمال [3] .

هذا ومن الأمثلة التي ترد في الموضوع قوله ﷺ : « إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه » فوَضْعُ الخطأ والنسيان وما استكرهت الأمة عليه — أي رفعه — محال بعد الوقوع ، فيصير كذباً ولو أريد عين ما نص عليه الحديث . وهذا لايجوز على النبي ﷺ ، فقدّر ضرورة صدق الكلام لفظُ (حكم) وهو عام في أصل الوضع يشمل الحكم الدنيوي من حيث الصحة شرعاً كما يشمل الحكم الأخروي وهو المؤاخذة بالعقاب .

---

(١) راجع « التوضيح مع التلويح » : (١٣٧/١) وانظر « أصول السرخسي » : (٢٥٠/١) .

(٢) انظر ماسبق (ص ٢١٩) وانظر « معالم السنن » للخطابي : (١٣٣/٢) « شرح معاني الآثار » للطحاوي : (٣٢٥/١) « السنن الكبرى » للبيهقي : (٢٠٢/٤) « منتقى الأخبار مع نيل الأوطار : (٢٠٧/٤) « المحلى » : (١٦١/٦) .

(٣) راجع « المستصفى » : (٦١/٢) ..

فالذين أخذوا بالعموم يبقون هذه الزيادة المقدرة على عمومها ويقولون : إن المتبادر من نص الحديث نفي الحقيقة وهي عين الخطأ والنسيان وما استكرهت عليه الأمة . ولما كان ذلك متعذراً وجب حمل الكلام على أقرب مجاز ملائم ، وهو نفي جميع الآثار دنيوية كانت أو أخروية ، فضرورة صدق الكلام تشمل كل الأفراد التي ينطوي تحتها لفظ الحكم الذي قدرناه .

أما الحنفية : فقد رأوا أن ضرورة التقدير - والضرورة تقدر بقدرها - تندفع بأحد نوعي الحكم المقدر . وما دام وضع الحكم الأخروي وهو المؤاخذة بالعقاب متفقاً عليه ، فقد اكتفوا بتقديره ، ورأوا في ذلك خروجاً عن عهدة الإفادة وصدق الكلام ، فتزول الضرورة ، ولايتعدى إلى حكم آخر .

من ثمرات الاختلاف في عموم المقتضى

هذا وقد بنى العلماء على القول بعموم المقتضى ، أو عدم القول به الكثير من الأحكام .

وفي الحديث المشار إليه عدد من الفروع المتعلقة بالخطأ والنسيان أو الإكراه اختلفت أنظارهم في الحكم عليها بناء على ما ذكرناه .

وفي طريق الحنفية سنسير على رأي المتقدمين الذين يرون في الحديث مثالاً لدلالة الاقتضاء ، ولكن المقتضى لاعموم له . أما المتأخرون ما عدا الدبوسي : فقد رأينا أنهم اعتبروا المقدّر في الحديث من « المحذوف » ، خروجاً من القول بالعموم في الحكم أيضاً ، لئلا يشمل الدنيوي والأخروي معاً حيث قالوا : إنه من قبيل المشترك والمشترك لاعموم له .

١ - من هذه الأحكام: أن من تكلم في صلاته مخطئاً، أو ناسياً، بطلت صلاته عند الحنفية؛ لأن الذي وضع عن الأمة في حديث ابن عباس هو الإثم المقتضي للعقوبة في الآخرة - كما أسلفنا - وليس البطلانَ المقتضي للإعادة وهو الحكم الدنيوي [١].

ولم تبطل الصلاة عند الشافعية: لأن الحكم المرفوع يشمل الدنيوي والأخروي فلاتبطل الصلاة بالكلام القليل في الدنيا ولايأثم المصلي الذي تكلم في صلاته مخطئاً أو ناسياً في الآخرة [٢].

٢ - ومنها أيضاً أن من أكل مخطئاً أو مكرهاً - وهو صائم - فعليه القضاء عند الحنفية والمالكية. ولاقضاء عليه عند الشافعية والحنابلة وابن حزم [٣].

على أن دليل الشافعية هنا لم يكن مسألة عموم المقتضى فحسب - سيراً

---

(١) راجع «الهداية» مع «الفتح» (١/٢٨٠ - ٢٨١).

(٢) راجع «منهاج النووي مع مغني المحتاج»: (١/٤٣٠).

(٣) راجع «المحلى» (٦/٢٢٠) «حاشية الدسوقي على الشرح الكبير»: (١/٥٢٥). ويلاحظ أن المالكية اتفقوا مع الحنفية في وجوب القضاء على المفطر مكرهاً. مع أنهم يختلفون معهم - كما سنرى - في طلاق المكره إذ لايرون وقوعه، والسبب في ذلك: أن المالكية متفقون مع الحنفية في عدم اشتراط الرضا في موانع العبادات، خلافاً للشافعية والحنابلة والظاهرية، وكلهم مختلفون معهم في اشتراط الرضا للأسباب الناقلة للملكية التي لاتقبل الفسخ؛ كالطلاق والفسخ والخلع وأمثالها. وانظر «الإكراه بين الشريعة القانون» للأستاذ الشيخ زكريا البرديسي (ص ٣٩٣ - ٣٩٤).

مع القائلين بعموم المقتضى منهم – وذلك بأن يشمل الوضع الوارد في الحديث الإثم وهو الحكم الأخروي، كما يشمل الإفطار الذي يوجب القضاء وهو الحكم الدنيوي. بل اعتبروا المخطيء والمكره بالناسي الذي ورد حكمه فيما رواه أبو هريرة أن رسول الله صلوات الله عليه وسلم قال: «من نسي وهو صائم فأكل أو شرب فليتم صومه، فإنما الله أطعمه وسقاه»[1].
بل قالوا: المكره أولى من الناسي، لأنه مخاطب بالأكل لدفع الضرر عن نفسه، والناسي ليس مخاطباً بأمر ولانهي، ولذلك ردّ الإمام النووي في «المنهاج» قول من ادعى أن الأظهر في الصائم يأكل مكرهاً أنه يفطر فقال بعد هذا: (قلت: الأظهر لايفطر).

وهكذا حقق النووي أن مذهب الشافعية عدم الفطر في حالة الإكراه[2].
وإلى هذا القول جنح ـ من الحنفية ـ زفر أيضاً[3].

أما الحنابلة: فقد اقتصروا في الاستلال على أن من أكل مخطئاً أو مكرهاً ـ وهو صائم ـ لايفطر بحديث: «إن الله وضع عن أمتي.. الخ» آخذين بعموم المقتضى، وإن المقدر ـ وهو الحكم ـ لايقتصر على

---

(١) رواه أحمد وأصحاب الكتب الستة إلا النسائي. راجع «منتقى الأخبار مع نيل الأوطار»: (٢١٨/٤) «فتح القدير»: (٦٣/٢) «مغني المحتاج مع المنهاج»: (٤٣٠/١).

(٢) انظر «المنهاج مع مغني المحتاج»: (٤٣٠/١).

(٣) راجع «بدائع الصنائع»: (٩١/٢) «الهداية» مع «فتح القدير» (٦٢/٢ – ٦٣).

الحكم الأخروي وهو المؤاخذة بالعقاب ، وإنما يشمل الحكم الدنيوي أيضاً وهو في مسألتنا عدم الفطر ، لئلا يلزم القضاء ، سواء أكل الصائم مخطئاً أو مكرهاً . وقد عد صاحب « المغني » المفطرات ثم قال : (إن المفطّر للصوم في هذا كله ما كان عن عمد وقصد) .

على أن الإكراه في حالة خاصة وهو الإكراه بالوعيد نقل عن بعضهم احتمال الفطر فيه (١) .

٣ – ومن المسائل التي يرتبط بها كثير من أحكام الحلال والحرام في الأسرة والعلاقات الزوجية مما له علاقة بالحديث المتقدم بناء على قاعدة عموم المقتضى : طلاق المكره ، وهل يقع أو لايقع ؟ فللأئمة أنظار مختلفة في الموضوع .

صحيح أن الحديث لم يكن وحده محور الاستدلال ، ولكنه كان في ضمن الأدلة التي كانت محط أنظار العلماء فيما كان من الحكم في هذه المسألة .

فالقول بعموم المقتضى ، أو عدم القول به ، كان ذا أثر يذكر في إعطاء الحكم .

---

(١) قال ابن قدامة رحمه الله : (وأما إن أكره على شيء من ذلك بالوعيد ففعله فقال ابن عقيل : قال أصحابنا : لايفطر به أيضاً لقول النبي صلى الله علية وسلم : «عفي لأمتي عن الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه» قال : ويحتمل عندي أن يفطر لأنه فعل المفطر لدفع الضرر عن نفسه ، فأشبه المريض يفطر لدفع المرض ، ومن يشرب لدفع العطش) . راجع « المغني » : (٣/١١٤ – ١١٥) وانظر : « نيل الأوطار » : (٤/٢١٨ – ٢١٩) .

وبيان ذلك أن الأئمة اختلفوا في قوع طلاق المكره :

أ ـ فذهب الحنفية : إلى أن طلاقة واقع . وهذا القول مروي عن النخعي وابن المسيب ، والثوري والشعبي ، وعمر بن عبد العزيز [1] .

والحجة في ذلك : أن الطلاق إذا صدر من الهازل وقع ؛ كما دل على ذلك ما جاء في الحديث الصحيح عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال : « ثلاث جِدُّهن جِدٌّ ، وهَزْلُهُنَّ جِدٌّ ، النكاحُ والطلاقُ والرَّجْعَة) [2] ووقوعه من الهازل دليل على عدم اشتراط القصد في الطلاق عند مباشرة سببه والقصد إلى النطق به ، وذلك شأن المكره ؛ إذ في كليهما توفّر لفظ الطلاق ، ولم يقصد الناطق به معناه .

وما دام الأمر كذلك : فهو يقع من المكره ، كما وقع من الهازل .

وهكذا يرى أن الحنفية قد جنحوا إلى القياس فيما ذهبوا إليه ؛ فقاسوا المكره على الهازل من حيث وقوع الطلاق ، بجامع توفر لفظ الطلاق في كلتا

---

(١) راجع « الهداية والعناية » مع « فتح القدير » : (٣/٣٩) « البدائع » : (٣/١٠٠) (٧/٧١٢) « نيل الأوطار » (٦/٢٤٩ - ٢٥٠) .

(٢) رواه أحمد وأبو داود والترمذي وابن ماجه وقال الترمذي : حديث حسن غريب.وانظر : « نيل الأوطار » مع « المنتقى » (٦/٢٤٩) العزيزي على « الجامع الصغير » : (٢/١٤٩) والمشهور في كتب الفقه (العتاق) بدل (الرجعة) قال ابن العربي : وروي بدل « الرجعة » «العتق» ولم يصح ، وقال ابن حجر : وقع عند الغزالي « العتاق » بدل « الرجعة » ولم أجده . « فيض القدير » : (٣/٣٠٠) .

الحالتين ، وعدم قصد الناطق معناه [1] .

ويرى الكاساني أن عمومات النصوص وإطلاقاتها تقتضي شرعية هذا الطلاق ، كما في قوله تعالى : (يا أيُّها النَّبيُّ إذا طلَّقْتُم النِّساءَ فطلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ) [2] . وقوله عليه السلام : (كل طلاق جائز إلا طلاق الصبي والمعتوه) [3] .

ب — وذهب الأئمة الثلاثة ، والشيعة الإمامية ، والزيدية ، وابن حزم إلى أن طلاق المكره غير واقع [4] . وهو قول عمر ، وعلي ، وابن عباس ، وابن الزبير .

---

(١) راجع « البدائع » : (١٨٢/٣)« الهداية »مع« العناية» و«فتح القدير » : (٣٩/٣) « فرق الزواج » (ص ٥٦) لأستاذنا الشيخ علي الخفيف .

(٢) سورة الطلاق : ١ .

(٣) الحديث أخرجه الترمذي في«سننه»عن أبي هريرة بلفظ «كل طلاق جائز إلا طلاق المعتوه المغلوب على عقله» وضعفه . وذكره ابن حزم في « المحلى » باللفظ نفسه عن عكرمة عن ابن عباس من طريق عطاء بن عجلان وحكم عليه بالسقوط ، لأن عطاء بن عجلان هذا مذكور بالكذب « المحلى » : (٢٠٣/١٠)وانظر « فتح القدير شرح الهداية» (٣٨/٣) .

(٤) راجع « المهذب » للشيرازي:(٧٨/٢) « المغني » لابن قدامة : (١١٨/٧) « الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي » : (٣٦٧/٢) « المحلى » لابن حزم : (٢٠٢/١٠ — ٢٠٤) « المقنع » لابن قدامة : (١٣٤/٣) « المختصر النافع في فقه الإمامية » لأبي القاسم الحلي : (١٩٧/١) « منهاج الوصول في شرح معيار العقول » في أصول الزيدية : (ق ١٤٢) . مخطوط دار الكتب المصرية .

فقد روي عن علي بن حنظلة من طريق سفيان الثوري قال عمر بن الخطاب : « ليس الرجل بأمين على نفسه إذا أخفته أو ضربته أو أوثقته » وروي عن قدامة الجمحي « أن رجلاً على عهد عمر بن الخطاب تدلى بحبل ليشتار عسلاً [1] فأتت امرأته فجلست على الحبل فقالت : ليطلقها ثلاثاً وإلا قطعت الحبل ، فذكرها الله والإسلام فأبت فطلقها ثلاثاً ثم خرج إلى عمر فذكر ذلك له ، فقال : ارجع إلى أهلك فليس هذا بطلاق » [2] .

وأخرج ابن حزم من طريق عبد الرحمن بن مهدي عن الحسن أن علي بن أبي طالب : كان لا يجيز طلاق المكره .

كما أخرج من طريق سفيان بن عيينة عن عمرو بن دينار عن ثابت الأعرج قال : سألت عمر وابن الزبير عن طلاق المكره فقالا جميعاً : « ليس بشيء » .

وعن أبي يزيد المدني عن ابن عباس قال : « ليس لمكره ولا مضطر طلاق » .

---

(١) يقال : شار العسل يشوره، واشتاره يشتاره : إذا اجتناه من خلاياه ومواضعه انظر « النهاية في غريب الحديث » لابن الأثير : (٢/٢٤٠) « المصباح المنير » للفيومي : (ص ٤٤٦) .

(٢) أخرجه سعيد بن منصور وأبو عبيد القاسم بن سلام انظر « منتقى الأخبار » مع « نيل الأوطار » : (٦/٢٥٠) « المحلى » : (١٠/٢٠٢) .

وعن يحيى بن أبي كثير عن ابن عباس « أنه كان لايرى طلاق المكره شيئاً »[1] .

وعمدة الاحتجاج لأصحاب هذا القول : الحديث الذي دار حوله الكلام في صدر هذا المبحث وهو قوله ﷺ : « إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه » وقد احتج به ابن حزم وأورده عن ابن عباس أيضاً بلفظ « إن الله تجاوز لي عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه » والإكراه يعدم الرضا ولا يجامع الاختيار .

ولم يفرق هؤلاء الأئمة بين حُكم وحُكم ، بل أخذوا من الحديث أن الله وضع عن الأمة حكم هذه الأمور الثلاثة بنوعيه الدنيوي والأخروي .

ولقد روي أن عطاء احتج على عدم طلاق المكره بقوله تعالى : (إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ)[2] وقال : « الشرك أعظم من الطلاق »[3] ؛ فهو يراه أولى بعدم سريان حكمه على المكره

---

(١) هذا وقد صح عن الحسن البصري قوله: « طلاق المكره لايجوز » . وهو أحد قولي عمر بن عبد العزيز وعطاء وطاوس وأبي الشعثاء جابر بن يزيد ، وأيوب السختياني، وإسحاق ثور ، وأبي عبيد ، والأوزاعي ، والحسن بن صالح ، وغيرهم . راجع «المحلى» لابن حزم : (١٠/٢٠٢ — ٢٠٤) « المغني » لابن قدامة : (٧/١١٨) « منتقى الأخبار » مع « نيل الأوطار » : (٦/٢٥٠) .

(٢) من قوله تعالى في سورة النحل : (من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أكره وقلبه مطمئن بالايمان ولكن من شرح بالكفر صدراً فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم) الآية : ١٠٦ .

(٣) أخرجه سعيد بن منصور بسند صحيح . « نيل الأوطار » : (٦/٢٥٠) .

ولم يفرق عطاء بين وقوع الطلاق ، وبين المؤاخذة في الآخرة .

ومما استدل به على هذا القول أيضاً : ما روي عن عائشة رضي الله عنها أن رسول الله ﷺ قال : « لا طلاق ولا عتاق في إغلاق »[1] وذكره ابن قدامة في « المغني » بلفظ « لا طلاق في إغلاق » بإسقاط « ولا عتاق » وقد فسّر علماء الغريب الإغلاق بالإكراه[2] .

هذا : وقد رد الحنفية الاحتجاج بحديث ابن عباس ، لأنه من باب المقتضى ولا عموم للمقتضى عندهم . فإذا كان المقدر اقتضاء : إن الله وضع عن أمتي حكم الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه . فلا يجوز أن يعمم ذلك حتى يشمل أحكام الدنيا والآخرة ، وإنما يقتصر على فرد تتأدى به ضرورة صدق الكلام ، ويبقى ما وراءه من أفراد العام على عدمه الأصلي .

فإما أن يقدر الحكم الدنيوي ، وإما أن يقدر الحكم الأخروي .

ولكن الحكم الأخروي — وهو المؤاخذة بالعقاب — متفق عليه ، فيكون هو المراد ، ولا يراد الآخر معه . وبهذا يصبح معنى الحديث : إن الله وضع عن أمتي إثم الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه .

---

(١) أخرجه أحمد وأبو داود وابن ماجه . وانظر « معالم السنن » للخطابي : (٢٤٢/٣) « منتقى الأخبار » مع « نيل الأوطار » : (٢٤٩/٦ — ٢٥٠) « المغني » لابن قدامة : (١١٨/٧) .

(٢) روي ذلك عن ابن قتيبة ، والخطابي ، وابن السيد ، وغيرهم . وذكر ابن قدامة عن أبي عبيد والقتيبي أيضاً أن معناه « في اكراه » وقال أبو بكر : سألت ابن دريد وأبا طاهر النحويين فقالا : يريد الاكراه : لأنه إذا أكره انغلق عليه رأيه . انظر « المغني » : (١١٨/٧) « نيل الأوطار » : (٢٥٠/٦) .

وهكذا يرى أصحاب هذا الرأي ، أن القول بعدم عموم المقتضَى من المسلّمات ، ولما كان الحكم بعدم وقوع طلاق المكره ، يتنافى مع هذه القاعدة ، فالقول فيه مردود ؛ لأن اعتبار الحديث دالاً بالاقتضاء على وضع حكم الدنيا وحكم الآخرة يؤدي إلى التعميم في المقتضى ، وهذا في نظرهم غير سليم .

جاء في « فتح القدير » لابن الهمام عن ردّه للأخذ بالحديث : أنه من باب المقتضى ولا عموم له ، ولا يجوز تقدير الحكم الذي يعم أحكام الدنيا وأحكام الآخرة ، بل إما حكم الدنيا ، وإما حكم الأخرة ، والإجماع على أن حكم الآخرة - وهو المؤاخذة - مراد فلا يراد الآخر معه ، وإلا عمم[1] .

غير أن القائلين بعدم الوقوع أوردوا على الآخرين ، أن قياس المكره على الهازل قياس مع الفارق ، لأن المكره قد أكره على التلفظ بالسبب ونطق به عن اختيار ، وإن كان غير راضٍ بحكمه .

وفرقٌ كبير بين الحالين ؛ لأن الأول - وهو الهازل - يناسبه التغليظ عليه بما كان له من اختيار ، بخلاف الثاني - وهو المكره - لأنه معذور فيما أقدم عليه .

وقد ردّ الحنفية بأن المكره أيضاً مختار اختياراً كاملًا في القصد إلى السبب ، إلا أنه غير راض بالحكم ، لأنه عرف الشرين فوازن بينهما واختار أيسرهما وأهونهما عليه ، وكونه محمولاً على ما اختاره منهما لا يؤثر

---

(١) « الهداية » مع « فتح القدير » : (٣٩/٣)« التوضيح ». مع « التلويح » (١٩٧/٢) .

في نفي الحكم ، فوجب أن يقع طلاقه لذلك ، كما وقع طلاق الهازل[1] .

ما نراه في الموضوع :

والذي نميل إليه هو الأخذ برأي الجمهور ؛ لأنه الأرجح في نظرنا ، وذلك لعدة أمور :

---

(١) انظر « الهداية » مع « فتح القدير » : (٣/٣٩) . « تبيين الحقائق شرح الكنز » للزيلعي مع « حاشية الشلبي » : (٢/١٩٥) وقد أيد ابن الهمام ما قالوه من أن الحمل على هذا الاختيار لايؤثر في نفي الحكم ،بحديث حذيفة وأبيه حين حلفهما المشركون ، فقال لهما صلى الله عليه وسلم: «نفي لهم بعهدم ونستعين الله عليهم » قال رحمه الله : (فبين أن اليمين طوعاً أو كرهاً سواء ، فعلم أن لاتأثير للإكراه في نفي الحكم المتعلق بمجرد اللفظ عن اختيار بخلاف البيع لأن حكمه يتعلق باللفظ وما يقوم مقامه مع الرضا وهو منتف بالاكراه) .

وهكذا أنهى صاحب « فتح القدير » رده على القول بأن قياس المكره على الهازل قياس مع الفارق برد آخر . ورد على الحنفيه بتفريقهم بين المكره في الطلاق والمكره في العقود ـ من بيع وشراء وإجارة وغيرها ـ بأن حكم البيع أو غيره من هذه العقود ، يتعلق باللفظ وما يقوم مقامه مع الرضا ، وهو منتف بالاكراه ، فما دام غير راض بالحكم فله أن يفسخ العقد ، بخلاف الاكراه في الطلاق : فإن عدم الرضا غير مخل به ، فيقع طلاق المكره . ولاينعقد بيع المكره أو شراؤه أو إجارته . وهكذا يفرق الحنفية بين نوعي الأسباب الناقلة للملكية ، فما كان منها قابلاً للفسخ كالبيع والشراء والاجارة ، لابد فيه من الرضا ، ولذلك لايلزم بالاكراه ؛ فمن اكره على البيع لايلزمه ، لانعدام الرضا الذي هو شرطه . أما ما كان منها لايقبل الفسخ : كالطلاق والخلع ،فلايشترطون فيه الرضا لترتب الحكم ، فمن أكره على الطلاق ، فطلاقه واقع ، ومن أكره على الخلع ، فخلعه صحيح . انظر « فتح القدير » لابن الهمام : (٣/٣٩) « التلويح على التوضيح » : (٢/١٩٧) « فرق الزواج » لأستاذنا الخفيف : (ص ٥٧) .

١ ـ فأصحاب الرأي الأول وهو وقوع طلاق المكره تقوم حجتهم على النظر فقط دون أن يكون لديهم أدلة من النصوص الصحيحة كالتي عند الآخرين .

٢ ـ أما عدم التسليم بدلالة حديث ابن عباس « إن الله وضع عن أمتي ... » : على أن طلاق المكره لايقع فهو ـ كما رأينا ـ قائم على اصطلاح قد لايسلم به كثير من الآخرين .

على أنا نريد أن نعيد إلى الذاكرة ، ما قلناه سابقاً من أن اعتبار هذا الحديث في عداد أمثلة المقتضَى ، هو رأي المتقدمين من الحنفية ومعهم أبو زيد الدبوسي من المتأخرين .

أما البزدوي والسرخسي ومن تابعهما : فلا يرون (الحكم) الذي قدر في الحديث من « المقتضَى » بل من « المحذوف » ، ولما كانوا يقولون بعموم المحذوف ، اعتبروا لفظ (الحكم) هنا من المشترك ، والمشترك لا عموم له في نظرهم .

وهكذا انصرفت دلالة الاقتضاء في الحديث ، إلى الحكم الأخروي ـ وهو المؤاخذة ـ عند المتقدمين والمتأخرين .

أما المتقدمون ومعهم الدبوسي : فلأنه من المقتضَى والمقتضى لا عموم له . وأما المتأخرون : فلأن لفظ الحكم الذي قدرناه بدلالة الاقتضاء من المشترك . وإذا كان الأمر في كلا الحالين اصطلاحياً فإنما يقوى الحكم الذي ينبني على الاصطلاح أو يضعف بقدر ما يتهيأ له من الأدلة والقرائن . ولقد رأينا من كبار التابعين : كعطاء من يستدل على عدم الوقوع بقوله

تعالى : (إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ) ويقول : الشرك أعظم من الطلاق . وقد سلك عطاء هذه الطريق في الاستدلال قبل أن تتحدد قواعد أصول الفقه فيقول قوم : للمقتضى عموم ، ويقول آخرون : لا عموم له .

٣ — إن حديث « لا طلاق ولا عتاق في إغلاق » واضح في الدلالة على المراد ؛ فقد نفى رسول الله ﷺ أن يقع واحد من هاتين في حالة الإكراه ، ولئن فسر بعضهم الإغلاق بالغضب ، لقد رد جمهور العلماء هذا التفسير ؛ فإنه لو كان كذلك : لم يقع على أحد طلاق ، لأن أحداً لا يطلّق حتى يغضب [1] .

٤ — ويؤيد ما ذهبنا إليه ، ما ذكرناه عن الصحابة ومن بعدهم ، وما حصل من فتوى عمر رضي الله عنه ، بعدم وقوع طلاق الرجل الذي هددته امرأته بقطع الحبل وهو يشتار العسل ، إن لم يطلقها ؛ فلقد قالها عمر بوضوح : « ارجع إلى أهلك ليس هذا بطلاق » .

٥ — على أن الأمر بعد هذا كله ، واضح في أن المكره قد حُمل على الطلاق بغير حق ، فلا يصح أن يلتزم بآثار هذا الإكراه .

قال صاحب « المهذب » بعد أن أورد حديث ابن عباس : (ولأنه قول حُمل عليه بغير حق فلم يصح ، كالمسلم إذا أكره على كلمة الكفر) [2] .

---

(١) راجع « نيل الأوطار » : (٦/٢٥٠) هذا وقد أعل الحديث بأن في إسناده محمد بن عبيد بن صالح ، ـ الذي ضعفه أبو حاتم الرازي ـ ولكن البيهقي رواه من طرق أخرى سليمة .

(٢) راجع « المهذب » للشيرازي : (٢/٧٨) .

وكان ذلك أيضاً صنيعَ ابن قدامة ، حيث وصف كلام المكره على الطلاق ، بأنه قول حُمل عليه بغير حق ، فلم يثبت له حكم ، ككلمة الكفر إذا أكره عليها [1] .

مسلك ابن حزم في المسألة :

أما ابن حزم : فقد سلك مسلكاً خاصاً ، حيث اعتبر هذا الاكراه بغير حق ، عملاً بلا نية ؛ فطلاق المكره غير لازم له ، لأن رسول الله ﷺ يقول : « إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرىء ما نوى » فصح أن كل عمل بلا نية ، فهو باطل لا يعتد به . وطلاق المكره عمل بلا نية فهو باطل ، وإنما هو حاكٍ ما أُمر بقوله فقط ، ولا طلاق على حاكٍ كلاماً لم يعتقده . وقد صح عن رسول الله ﷺ قوله : « إن الله تجاوز لي عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه » [2] .

هذا : وللعلماء مباحث مستفيضة تتناول حقيقة الاكراه ، وأركانه ، وشروطه ، وأنواعه ، ومعياره في الشريعة ، وأثره في الأحكام والتصرفات ما كان منه بحق وما كان بغير حق ... الخ نتركها لمظانها من كتب الأصول والفقه [3] لئلا نخرج عما نحن في سبيله .

---

(١) راجع « المغني » : (١١٨/٧) فما بعدها .

(٢) راجع « المحلى » : (٢٠٥/١٠) .

(٣) وراجع « الاكراه بين الشريعة والقانون » للشيخ زكريا البرديسي (ص ٣٩٠) فما بعدها .

ولكن نرى لزاماً علينا أن نذكر أن الشافعية يشترطون لعدم وقوع الطلاق في حالة الاكراه ، أن يكون هذا الاكراه بغير حق ، والاكراه بحق يكون من القاضي ، بسبب يوجب ذلك شرعاً ، كما إذا أكره المولي على الطلاق ، فإنه يقع لأنه إكراه بحق .

ويبدو أن ذلك شرط عند الجميع لأنه من باب دفع الظلم ، فلا يعد إكراهاً يذهب بالاختيار الواجب .

ومن هنا قسم المالكية الاكراه إلى قسمين شرعي وغير شرعي ، ومذهب المدونة الذي عليه الفتوى أن الاكراه غير الشرعي لا يقع به الطلاق ، أما الاكراه الشرعي : فهو طوع يقع به الطلاق جزماً ، كما لو حلف بالطلاق لاينفق على زوجته ، أو لا يطيع أبويه ، أو لايقضي دينه الذي عليه . فإذا أكرهه القاضي على الانفاق على زوجته ، أو على طاعة أبويه ، أو على قضاء دينه لزمه الطلاق [1] .

طلاق المكره في القانون :

كان قانون الأحوال الشخصية في مصر يأخذ بمذهب الامام أبي حنيفة

---

(١) « الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي » : (٣٦٧/٢) . هذا ولقد يبدو أن إكراه القاضي للمكلف على الطلاق في بعض الحالات ، إنما هو إكراه على الطلاق ليقع الطلاق ، ولو لم يقع لم يحصل المقصود . جاء في «المغني» لابن قدامة (وإن كان الاكراه بحق نحو إكراه المولى على الطلاق بعد التربص إذا لم يفيء، وإكراهه الرجلين اللذين زوجها وليان ، ولايعلم السابق منهما على الطلاق؛لأنه قول حمل عليه بحق فصح، كإسلام المرتد إذا أكره عليه .ولأنه إنما جاء إكراهه على الطلاق ليقع طلاقه فلو لم يقع لم يحصل المقصود) انظر (١١٨/٧ - ١١٩) .

في حكم طلاق المكره ، حتى إذا صدر القانون رقم ٢٥ سنة ١٩٢٩ والذي تضمن بعض الاصطلاحات في قانون الأحوال الشخصية ، نصت أول مادة منـــه على عدم وقوع طلاق المكره أخذاً بمذهب الأئمة الثلاثة . ومنذ ذلك التاريخ جرى عليه العمل كما جرى العمل على ذلك في السودان منذ سنة ١٩٣٥ .

وفي سورية أيضاً كان العمل في قانون الأحوال الشخصية على وقوع طلاق المكره ، حتى صدر قانون سنة ١٩٥٣ فنص في المادة / ٨٩ - ١ - / أنه لايقع طلاق السكران ، ولا المدهوش ، ولا المكره . فأخذ بمذهب الأئمة الثلاثة في المكره والسكران حيث روعي عموم المقتضى في حديث ابن عباس . وهكذا رأى المشرع في البلاد العربية ، أن روح التشريع تقضي بالأخذ بهذا الاتجاه ، لما في ذلك من مصلحة للناس . وهو اتجاه لاتعوزه قوة الدليل ، سواء من ناحية اللغة أو من ناحية قواعد التشريع [1] .



---

(١) راجع « فرق الزواج » الشيخ الخفيف : (ص ٥٧) « شرح قانون الأحوال الشخصية السوري » للدكتور مصطفى السباعي رحمه الله: (١/١٥٥) .

المطلب الثالث

مدلول دلالة الاقتضاء

قدمنا في صدر حديثنا عن طرق دلالة الألفاظ على الأحكام أن شمس الأئمة السرخسي رحمه الله طوى أحكام الدلالات تحت قوله : (بيان الأحكام الثابتة بظاهر النص دون القياس والرأي) [1] . فالحكم الثابت بأي واحدة من الدلالات الأربع المتقدمة ، ثابت بظاهر النص دون القياس والرأي .

لذلك كان حكم دلالة الاقتضاء ، أنه يثبت بها الحكم شرعاً ثبوته بالعبارة ، والاشارة ، ودلالة النص .

ولكن هذا لايعني أنها مع الدلالات الثلاث المذكورة في القوة سواء ، بل هي على حال أقل منها ، ومردّ ذلك إلى أن الحكم الذي تناولته لم يدل عليه اللفظ بصيغته ولا بمعناه لغة . وإنما ثبت ضرورة صدق الكلام أو صحته .

---

(١) « أصول السرخسي » : (١/٢٣٦) فما بعدها .

وفرقٌ بين ما ثبت بصيغة اللفظ ، أو معناه لغةً ، فكان ثابتاً من كل وجه ، وبين ما استدعته ضرورة تصحيح الكلام واستقامته ، فزيد من أجلها ، فهو غير ثابت فيما وراء استقامة الكلام وصحته .

حالة التعارض وأثرها :

وإنما يظهر التفاوت عند التعارض ؛ فإذا تعارضت دلالة الاقتضاء مع غيرها من الدلالات المتقدمة ، قدمت هذه الدلالات على دلالة الاقتضاء ، أخذاً بالأقوى دون الأضعف عند التعارض[1] .

ولقد كان طبيعياً أن يتقرر تقديم الدلالات الثلاث على دلالة الاقتضاء ، نتيجة للتفاوت الذي ذكرناه ، حيث يتأخر الأضعف عن الأقوى .

ولكن من الناحية العملية : قرر صاحب « كشف الأسرار » أنه لم يجد لمعارضة المقتضى للأقسام التي تقدمته نظيراً[2] . ثم ساق مثالاً عدّه تمحلًا من بعض الشارحين ، وردّه بانعدام المعارضة التي ادعاها ذلك الشارح ، وبنى عليها المثال .

والمثال المشار إليه هو : (ما إذا باع رجل من آخر عبداً بألفي درهم ، ثم قال البائع للمشتري قبل نقد الثمن : أعتق عبدك عني هذا بألف درهم ، فأعتقه ، فلا يجوز البيع ؛ لأن دلالة النص في شأن ما ورد في حق زيد

---

(١) راجع « كشف الاسرار » لعبد العزيز البخاري ٥٥٦/٢) « مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت » : (٤١٢/١) .

(٢) انظر « كشف الأسرار » السابق (٥٥٦/٢) .

ابن أرقم[1] بفساد شراء ما باع بأقل مما باع قبل نقد الثمن[2] توجب أن لايجوز ، والاقتضاء يدل على الجواز ، فترجح الدلالة على الاقتضاء .

وإنما قلنا : إنه دلالة ، لأن ثبوت الحكم في حق غير زيد كان بمعنى النص لا بالنظم ، كثبوت الرجم في حق غير ماعز) .

قال عبد العزيز البخاري : (ولكن لقائل أن يقول : لا نسلم المعارضة لأن من شرطها تساوي الحجتين ، ولا تساوي ؛ لأن المقتضي الذي قام المقتضى به كلام الآمر ، والدلالة ثابتة بالسنة فأنى يتعارضان . ولأن عدم الجواز فيما ذكر من الصورة ، إن ثبت ، ليس لترجح الدلالة على المقتضى ،

---

(١) هو الصحابي أبو عمرو زيد بن أرقم الخزرجي المدني غزا مع رسول الله صلى عليه وسلم سبع عشرة غزوة وروي له عن رسول الله سبعون حديثاً نزل الكوفة وتوفي بها سنة ٥٦ وقيل سنة ٦٨ .

(٢) حديث زيد بن أرقم أخرجه عبد الرزاق في « مصنفه » ، كما أخرجه كل من الدارقطني والبيهقي في « سننه » ، ورواية عبد الرزاق في « المصنف » جاءت عن أبي إسحاق السبيعي عن امرأته « أنها دخلت على عائشة في نسوة ، فسألتها امرأة فقالت: كانت لي جارية فبعتها من زيد بن أرقم بثمانمائة إلى العطاء ثم ابتعتها منه بستمائة ، فنقدته الستمائة ، وكتبت عليه ثمانمائة ، فقالت عائشة : بئس ما اشتريت وبئس ما اشترى زيد ابن أرقم ، انه قد أبطل جهاده مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا أن يتوب . فقالت المرأة : أرأيت إن أخذت رأس مالي ورددت عليه الفضل ؟ فقالت : « فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف » انظر « السنن الكبرى » للبيهقي (٥/٣٣١) « تخريج الفروع على الأصول » للزنجاني تحقيق المؤلف (ص ٨٤) « الإجابة لايراد ما استدركته عائشة على الصحابة » للزركشي تحقيق سعيد الأفغاني : (ص ١٥١) .

فإنها لو صرحا بالبيع بأن قال المشتري : بعت هذا العبد منك بألف ، وقال البائع : قبلت ، لايجوز أيضاً ، بل لأن موّجب ذلك النص عدم الجواز من غير معارضة نص آخر إياه ، فلا يكون هذا نظير معارضة الدلالة المقتضى) [1] .

هذا : ومن الممكن إذا مرنا مع القائلين بعموم المقتضى أن نذكر مثالاً لتقديم العبارة على الاقتضاء عقوبة القتل خطأ . فقد قال ﷺ : « إن الله وضع عن أُمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه » .

فإنه بالنسبة للخطأ يقدم عليه قوله تعالى : (ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلّمة إلى أهله) إذ أن دلالة الاقتضاء في الحديث توجب رفع الإثم . ولو كان هذا سائغاً على عمومه لكان مؤداه ألا يعاقب المخطىء ولكنه قدم نص العقاب [2] .

وكذلك بالنسبة للنسيان كان مقتضى دلالة الاقتضاء في الحديث ، ألا يقضي الناس الصلاة ، وصريح النص يقول : « من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها » [3] .

---

(١) راجع «كشف الأسرار» لعبد العزيز البخاري (٥٥٦/٢ — ٥٥٧) .

(٢) راجع «أصول الفقه» لاستاذنا أبي زهرة (ص١٤٠) وانظر زكي شعبان (ص٤١٠) .

(٣) أما الحديث : فقد جاء بروايات متعددة من ذلك ماروى أحمد والبخاري ومسلم عن أنس بن مالك أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « من نسي صلاة فليصلها اذا ذكرها ، ولا كفارة لها إلا ذلك » ولمسلم « إذا رقد أحدكم عن الصلاة أو غفل عنها فليصلها إذا ذكرها فإن الله عز وجل يقول : — أقم الصلاة لذكري » وأخرج أحمد وأصحاب الكتب الستة إلا البخاري والترمذي عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « من نسي صلاة فليصلها إذا ذكرها فإن الله تعالى يقول : — أقم الصلاة لذكري — » وعن أبي قتادة =

وهكذا يستقيم التمثيل إذا قلنا بعموم المقتضى ، بحيث يشمل الرفع الحكم الدنيوي والأخروي ، فعندها يتحقق التعارض بين دلالة الاقتضاء التي هي رفع حكم الخطأ والنسيان في الدنيا والآخرة ، ودلالة العبارة في قوله تعالى : (ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله) ودلالة العبارة أيضاً في قول النبي ﷺ : « من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها » .

وذلك لأن موجب دلالة الاقتضـــاء حينئذ ، رفع الحكم الدنيوي والأخروي عن القاتل خطأ ، وعن تارك الصلاة نسياناً ، وموّجب عبارة النص في الآية والحديث ، عدمُ رفع الحكم الدنيوي فقط عنها ، وما دامت دلالة العبارة أقوى من دلالة الاقتضاء ، فإنها تقدم عليها عند التعارض فيُلزم القاتل خطأ بالعقوبة ، ويُلزم التارك للصلاة نسياناً بالقضاء .

أما إذا لم نقل بعموم المقتضى : فلا تعارض بين موّجب دلالة الاقتضاء في الحديث وهو وضع الإثم عن المخطىء والناسي ، وبين مَوجب عبارة النص في قوله تعالى: (وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إلى أَهْلِهِ) من وجوب الكفارة والدية على القاتل خطأ ، وفي قوله عليه

= قال : « ذكروا للنبي صلى الله عليه وسلم نومهم عن الصلاة فقال : انه ليس في النوم تفريط انما التفريط في اليقظة ، فإذا نسي أحدكم صلاة أو نام عنها فليصلها إذا ذكرها » رواه النسائي والترمذي وصححه ، انظر « معالم السنن » للخطابي : (١/١٣٦) « صحيح البخاري مع فتح الباري » (٢/٢٧) « منتقى الأخبار » (٢/٢٦) .

صلاة والسلام : « من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها » من وجوب قضاء الصلاة على من تركها ناسياً .

وإنما قلنا ذلك : لأن القول بعدم العموم في المقتضى ، يجعلنا نقول برفع الإثم فقط وهو العقوبة في الآخرة .

وعلى هذا : فالحكم الذي يثبت في الحديث من طريق دلالة الاقتضاء ، لايشمل الحكم الدنيوي ، وإنما هو قاصر على رفع الحكم الأخروي عن المخطىء والناسي ، وإذا كان الأمر كذلك : فأي تناف بين هذا وبين وجوب العقوبة الدنيوية عليها .

وبعد ذلك كله نود أن نلفت النظر إلى أن كثيراً من الفروع عند الشافعية وغيرهم – وقد رأينا بعض ذلك من قريب – يبدو فيها الأخذ بأن المقتضى عموماً ، وربما وجدنا تعليل ذلك في نقطتين :

أولاهما – أن الشافعية وغيرهم يرون الدلالة في مثل هذه الحال وكأنها دلالة بصريح النص ، وأن تقدير المقتضى أمر يدركه من له أدنى إلمام باللغة ولذلك تراهم لايعتبرون تعليق التحليل أو التحريم بالأعيان من المجمل، كما في قوله تعالى : (حرمت عليكم أمهاتكم) وقوله ﷺ : « لاصيام لمن لم يبيت النية من الليل » بينما يعدها الحنفية من المجمل .

الثانية – ما نجده عند السعد التفتازاني حين يفصّل القول ويحققه في أمر ما ينسب إلى الشافعي من القول بعموم المقتضى . قال رحمه الله : (وقد ينسب القول بعموم المقتضى إلى الشافعي رحمه الله تعالى . وتحقيق ذلك أن المقتضي – بلفظ اسم الفاعل – عنده ما يتوقف صدقه أو صحته عقلاً أو شرعاً أو لغة على تقدير وهو «المقتضى» اسم مفعول. فإذا وجد تقديرات متعددة

يستقيم الكلام بكل واحد منها : فلا عموم له عنده أيضاً بمعنى أنه لايصح تقدير الجميع بل يقدر واحد بدليل ، فإن لم يوجد دليل معين لأحدها كان بمنزلة المجمل . ثم إذا تعين بدليل فهو كالمذكور لأن الملفوظ والمقدر سواء في إفادة المعنى ؛ فإن كان من صيغ العموم فعامٌ وإلا فلا . فعلى هذا يكون العموم من صفة اللفظ ويكون إثباته ضرورياً لأن مدلول اللفظ لاينفك عنه . وبينوا الخلاف فيما إذا قال : والله لا آكل أو إن أكلت فعبدي حر فعند الشافعي رحمه الله تعالى يجوز نية طعام دون طعام تخصيصاً للعام أعني النكرة الواقعة في سياق النفي أو الشرط لأن المعنى لا آكل طعاماً . وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى لايجوز لأنه ليس بعـــام فلا يقبل التخصيص ولا خلاف في شمول الحكم وشيوعه لكل طعام بل الشيوع عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى أوكد لأنه لاينقض أصلًا لكنه مبني على وجود المحلوف عليه في كل صورة لا على عموم المقتضى) [١] .

والآن : قد انتهينا إلى أن دلالات الألفاظ على الأحكام عند الحنفية لها طرق أربع أعلاها عبارة النص ، وتليها إشارة النص ، ثم دلالة النص ، وتأتي بعد ذلك دلالة الاقتضاء .

وإنما يظهر تفاوت هذه الدلالات في القوة عند التعـــارض ، ودلالة النص غير القياس . فكل حكم ثبت بواحد من هذه الطرق الأربع فهو ثابت بظاهر النص دون القياس والرأي – كما سبق – .

---

(١) « التلويح » : للسعد التفتازاني (١/١٣٧ – ١٣٨) .

الفصل الثاني

منهج المتكلمين في طرق الدلالات

المبحث الأول

المنطوق المفهوم

دلالة اللفظ العربي على الحكم تنقسم في نظر المتكلمين إلى قسمين أساسين هما : دلالة المنطوق ، ودلالة المفهوم .

أ — أما دلالة المنطوق فهي : (**دلالة اللفظ على حكم ذكر في الكلام ونطق به ؛ مطابقةً ، أو تضمناً ، أو التزاماً**) [(١)] ، نحو دلالة قوله تعالى في آية المحرمات : (وَرَبَائِبُكُمُ اللاَّتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللاَّتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ) على تحريم نكاح الربيبة في حجر الرجل من زوجته التي دخل بها . فدلالة هذا القسم من آية المحرّمات — التي جاءت لبيان من يحرم على الرجل الزواج بهن — على تحريم الربيبة ، هي دلالة بالمنطوق .

---

(١) المطابقة : دلالة اللفظ على تمام ما وضع له من حيث هو تمامه . والتضمن : دلالة اللفظ على جزء ماوضع له من حيث هو جزؤه . والالتزام — كما سبق — دلالة اللفظ على لازم خارج عن المعنى الموضوع له اللفظ من حيث هو لازمه . وانظر : « التقرير والتحبير شرح التحرير » : (١/١٠٠) .

ب – وأما دلالة المفهوم فهي : (**دلالة اللفظ على حكم لم يذكر في الكلام ولم ينطق به**) نحو دلالة قوله تعالى : (وَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا) على تحريم أي نوع من أنواع الأذى للوالدين . فهذه الدلالة ليست دلالة بالملفوظ الذي هو محل النطق ولكنها دلالة بما فُهم من هذا الملفوظ وهو المفهوم .

– وذلك ما أشار إليه إمام الحرمين حين جعل ما يستفاد من اللفظ على نوعين : أحدهما : متلقىً من المنطوق ، والثاني : ما يُشعر به المنطوق ، وإن لم يكن منطوقاً به ، وهو المفهوم[1] .

وعلى هذا تكون الدلالة : دلالةً على المنطوق ، ودلالة على المفهوم فكلٌ من المنطوق والمفهوم : مدلولٌ لا دلالة .

أما ابن الحاجب : فقد قسّم الدلالة إلى قسمين :

منطوق – وهو ما دل عليه اللفظ في محل النطق ، أي أنه يكون حكماً المذكور وحالاً من أحواله سواء أذكر ذلك الحكم ونطق به أم لا .

ومفهوم – وهو ما دل لا في محل النطق ، بأن يكون حكماً لغير المذكور . وقد تابع ابنَ الحاجب في ذلك كثيرون .

قال صاحب « منهاج الوصول » من الزيدية : (اللفظ العربي في دلالته على وجهين : أحدهما – يدل على المعنى بمنطوقه أي باعتبار ما وضعه الواضع علامة له أو يستلزمه مدلوله . والآخر – يدل عليه بمفهومه لا بمنطوقه

(١) راجع « البرهان » (١/لوحة ١٢٠) .

لأنه : إما أن يدل عليه في محل النطق فهو المنطوق ، أو في غير محله فهو المفهوم) [1] .

وعلى هذا يكون المنطوق والمفهوم قسمين للدلالة ، فالمنطوق دلالة ، والمفهوم دلالة [2] .

وهكذا يكون المسلك الأول قد جعل كلاً من المنطوق والمفهوم مدلولاً .

أما المسلك الثاني : فقد جعل كلاً منهما دلالة ، والمآل واحد . وسنشرع في بيان ما يتعلق بكل من المنطوق والمفهوم من طرق الدلالة ، وما كان للعلماء فيها من مذاهب ، حيث ندرسها مع المقارنة ، غير ناسين أن نقف عند بعض الأحكام الفرعية التي كانت من آثار الاختلاف في القواعد والأصول .

---

(١) راجع « منهاج الوصول إلى شرح معيار العقول » مخطوط دار الكتب المصرية (ق ١٤١) .

(٢) انظر « مختصر المنتهى » مع « شرح العضد وحاشية السعد » : (١٧١/٢) « التحرير » مع « التقرير والتحبير » : (١١١/١) .

المطلبُ الأوّل

المنطــوق

ولقد قسّم المتكلمون المنطوق إلى قسمين :

منطوق صريح .

ومنطوق غير صريح[1] **.**

أ ــ فالمنطوق الصريح : (هو دلالة اللفظ على الحكم بطريق المطابقة ، أو التضمن ، إذ أن اللفظ قد وضع له) وهو (عبارة النص) عند الحنفية .

وذلك كما في قوله تعالى : (وأَحَلَّ اللهُ البَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبا) حيث دل النص بمنطوقه الصريح على جواز البيع وتحريم الربا .

ب ــ أما المنطوق غير الصريح : (فهو دلالة اللفظ على الحكم بطريق الالتزام ؛ إذ أن اللفظ مستلزم لذلك المعنى) .

فاللفظ لم يوضع للحكم ، ولكن الحكم فيه لازم للمعنى الذي وضع له ذلك اللفظ . وذلك كالذي مر بنا سابقاً من دلالة قوله تعالى : (وَعلى

---

(١) « مختصر المنتهى مع شرح العضد وحواشيه » : (١٧١/٢) « مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت » : (٤١٣/١) « التحرير مع التقرير والتحبير » : (١١١/١) .

المَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالمَعْرُوفِ) على أن النسب يكون للأب لا للأم وعلى أن نفقة الولد على الأب دوم الأم .

فإن لفظ اللام لم يوضع لإفادة هذين الحكمين ، ولكن كلاً منهما لازم للحكم المنصوص عليه في الآية [1] .

ومما يلاحظ أن الالتزام عند ابن الحاجب ومن تابعه معتبر من المنطوق ، بينما أدرجه بعض الشافعية – ومنهم صاحب « المنهاج » – في المفهوم [2] .

أنواع المنطوق غير الصريح :

هذا وقد دل الاستقراء على أن المنطوق غير الصريح له في الدلالة على الحكم أنواع ثلاثة :

١ – دلالة اقتضاء .

٢ – دلالة إيماء .

٣ – دلالة إشارة .

وكان طريق الحصر في هذه الأنواع أن المدلول عليه بالالتزام : إما أن يكون مقصوداً للمتكلم من اللفظ بالذات ، وإما أن لا يكون مقصوداً .

أ – فإن كان مقصوداً للمتكلم : فذلك بحكم الاستقراء قسمان :

أحدهما – أن يتوقف على ذلك المدلول صدق الكلام ، أو صحته العقلية أو الشرعية .

---

(١) انظر ما سبق من دلالة الإشارة (ص ٤٧٨)

(٢) راجع « مختصر المنتهى بشرح العضد وحاشية السعد » : (١٧١/٢) « المنهاج » للبيضاوي مع « نهاية السول » للإسنوي : (١١٧/٢) « مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت » : (٤١٣/١) .

الثاني — أن لايتوقف عليه ذلك .

فإن توقف على المدلول صدق الكلام أو صحته عقلاً أو شرعاً : فدلالة اللفظ عليه تسمى (دلالة اقتضاء) أي أن اللفظ يقتضي ذلك المدلول ، وليس بنص صريح فيه .

وإن لم يتوقف عليه صدق الكلام ، أو صحته : فدلالة اللفظ عليه تسمى (دلالة إيماء) ويسميها بعضهم : (دلالة تنبيه) .

ب — وإن لم يكن المدلول عليه بالالتزام مقصوداً للمتكلم ، فدلالة اللفظ عليه تسمى (دلالة إشارة) .

وإذن فالاقتضاء والإيماء ترتبطان بكون اللازم مقصوداً للمتكلم . بينما ترتبط الإشارة بكون اللازم غير مقصود له . والدلالات الثلاث منطوية تحت المنطوق غير الصريح .

وهكذا يكون لدينا تحت المنطوق أربع دلالات :

الأولى — دلالة المنطوق الصريح — وهي (دلالة اللفظ على الحكم بطريق المطابقة أو التضمن) . وسماها صاحب « منهاج الوصول » من الزيدية بالنص[1] وأمثلة عبارة النص عند الحنفية أمثلتها[2] .

الثانية — دلالة الاقتضــاء — وهي (دلالة اللفظ على لازم مقصود للمتكلم يتوقف عليه صدق الكلام أو صحته العقلية أو الشرعية) .

وقد عرفها الآمدي بقوله : (وهي ماكان المدلول فيه مضمراً إمـا

(١) راجع « منهاج الوصول إلى شرح معيار العقول » : (ق ١٤١) فما بعدها .
(٢) انظر ماسبق (ص ٤٦٩) .

لضرورة صدق الكلام ، وإما لصحة وقوع الملفوظ) ثم بيّن أن صحة الملفوظ به إما أن تتوقف على المضمر عقلاً أو شرعاً [1] . وقد مر بنا العديد من الأمثلة على ذلك لدى بحثنا لدلالة الاقتضاء عند الحنفية ، وما تبع ذلك من مسألة المقتضى والمحذوف ، وهل هما شيء واحد أو مختلفان ، ومسألة عموم المقتضى وما جرى فيها من الخلاف [2] .

ونضيف هنا ما يمكن أن يمثّل به حال كون المضمر في الكلام مما تتوقف عليه صحة الكلام الشرعية ، وذلك ما نراه في قوله تعالى : (فَمَنْ كَانَ مِنْكُم مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ) [3] . حيث قدر العلماء مضمراً هو « فأفطر » وبذلك يكون مجرى النص : فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فأفطر فعدة من أيام أخر [4] .

وبيان ذلك أن الجمهور على صحة صوم رمضان في السفر ، خلافاً للإمام ابن حزم الذي يرى حرمة هذا الصوم في السفر ووجوب الفطر على المكلف [5] .

---

(١) راجع « الاحكام » للآمدي : (٣/٩١) .

(٢) انظر ما سبق (ص ٥٥٠ – ٥٦٣) .

(٣) سورة البقرة : ١٨٤ .

(٤) راجع « أحكام القرآن » لابن العربي: (١/٧٨) « روضة الناظر » لابن قدامة مع الشرح لبدران: (٢/١٩٨) .

(٥) قال رحمه الله : (ومن سافر ـ سفر طاعة أو سفر معصية ، أو لا طاعة ولا معصية ـ ففرض عليه الفطر إذا تجاوز ميلاً أو بلغه أو إزاءه . وقد بطل صومه حينئذ لا قبل ذلك في أيام أخر ، وله أن يصومه تطوعاً ، أو عن واجب لزمه ، أو قضاء عن ـ

وعليه فقضاء الصوم على المسافر عند الجمهور ، إنما يجب إذا أفطر في السفر . أما إذا صام في سفره : فلا موجب للقضاء ، وعلى هذا فلا بد من إضمار (فأفطر) في الآية .

ولقد تأيد مذهب الجمهور في الإضمار بالسنة القولية والعملية ؛ فقد ورد عن النبي ﷺ عدد من الأحاديث التي تدل على صحة الصوم في السفر ، وإذا صح صوم رمضان في السفر فالقضاء لايكون إلا على من أفطر .

من هذه الأحاديث ما روي عن عائشة رضي الله عنها « أن حمزة بن عمرو الأسلمي [1] قال للنبي ﷺ : أأصوم في السفر ؟ - وكان كثير الصيام - فقال : إن شئت فصم وإن شئت فافطر » [2] .

رمضان خال لزمه ، وان وافق فيه يوم نذره صامه لنذره) «المحلى» : (٦/٢٤٣) .
هذا وقد حكي عن بعض الصحابة ورجال من السلف إنه لا يجزىء الصوم في السفر عن الفرض ، وان من صام في السفر وجب عليه قضاؤه . ومن أهم ما استدل به لذلك ظاهر قوله تعالى : « فعدة من أيام أخر » فالظاهر من الآية: فعليه عدة أو : فالواجب عدة خلافاً لما تأوله الجمهور : (فافطر فعدة) . وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم فيما رواه البخاري : « ليس من البر الصيام في السفر » ومقابل البر الإثم ، واذا كان آثماً بصومه لم يجزئه . وانظر « فتح الباري » : (٤/١٥٩) .

(١) هو الصحابي حمزة بن عمرو بن عويمر الأسلمي ، ابو صالح وقيل : ابو محمد روي له عن رسول الله صلى الله عليه وسلم تسعة أحاديث منها حديث الصيام المذكور ، وكان كثير العبادة ، وقد شهد فتح افريقية مع عبد الله بن سعد وكانت له فيها مقامات محمودة . توفي رضي الله عنه سنة احدى وستين للهجرة وهو ابن احدى وسبعين سنة وقيل ابن ثمانين.

(٢) اخرجه أحمد وأصحاب الكتب السنة واللفظ للبخاري .

ففي هذا الحديث دليل على التخيير بين الصوم والفطر في السفر ، وهو وإن لم يكن فيه تصريح بأن الصوم كان في رمضان ففي رواية مسلم أنه قال : « يا رسول الله أجد بي قوة على الصيام في السفر . فهل علي جناح ؟ فقال ﷺ : هي رخصة من الله فمن أخذ بها فحسن . ومن أحب أن يصوم فلا جناح عليه »[1] .

قال ابن حجر في « الفتح » : (وهذا ما يشعر بأنه سأل عن صيام الفريضة . وذلك أن االرخصة إنما تطلق في مقابل ما هو واجب) .

ثم قال الحافظ : (وأصرح منه ما أخرجه أبو داوود والحاكم أنه قال : « يا رسول الله إني صاحب ظهر أعالجه ، أسافر عليه وأكريه ، وإنه ربما صادفني هذا الشهر – يعني رمضان – وأنا أجد القوة ، وأجدني أن أصوم أهون علي من أؤخره ، فيكون ديناً علي ، فقال : أي ذلك شئت يا حمزة »[2] .

---

(١) راجع « فتح الباري » : (٤/١٥٦) « إحكام الأحكام » لابن دقيق العيد : (٢/١٧) « منتقى الأخبار مع نيل الأوطار » : (٤/٢٣٥) .

(٢) راجع « فتح الباري » : (٤/١٥٦ – ١٥٧) « منتقى الأخبار » مع « نيل الأوطار » (٤/٢٣٥ – ٢٣٨) هذا : ومما يؤيد ما ذهب إليه ابن حجر في ان الصوم المسؤول عنه هو صوم رمضان ، ماأخرج الإمام أحمد ومسلم وأبو داوود عن أبي الدرداء رضي الله عنه أنه قال : « خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في شهر رمضان في حر شديد ، حتى ان كان أحدنا ليضع يده على رأسه من شدة الحر ، وما فينا صائم إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم وعبد الله بن رواحة » قال ابن دقيق العيد : (وهذا تصريح بان هذا الصوم وقع في رمضان ومذهب جمهور الفقهاء صحة صوم المسافر ، —

وكان ابن العربي قد عرض لهذه المسألة عند قوله تعالى : (فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَر) وأبان أن سنة الرسول ﷺ ، واللغة بفصاحتها وجزالة القول فيها ، تؤيدان ما ذهب إليه الجمهور من إضمار (فأفطر) .

وذلك قوله في أحكام القرآن : (قال علماؤنا : هذا القول من لطيف الفصاحة ، لأن تقريره فأفطر فعدّة من أيام أخر ، كما قال تعالى : « فمن كان مريضاً أو به أذى من رأسه ففدية [1] » تقديره : فحلق ففدية) . ثم عرض ابن العربي إلى من خالف ذلك فقال : (وقد عزي إلى قوم أن من سافر في رمضان قضاه ، صامه أو أفطره . وهذا لايقول به إلا ضعفاء الأعاجم ، فإن جزالة القول وقوة فصاحته تقتضي (فأفطر) وقد ثبت عن النبي ﷺ الصوم في السفر قولاً وفعلاً) [2] .

وهكذا يثبت بالدليل ضرورة إثبات (فأفطر) لأن صحة الكلام الشرعية تقتضيها ، فدلالة النص القرآني على ارتباط قضاء رمضان للمسافر بالإفطار ؛ وذلك لاضمار (فأفطر) التي توقفت عليها صحة الكلام شرعاً كما ثبت في السنة الصحيحة ، فدلالة النص على إضمار هذه الكلمة دلالة اقتضاء .

ـ والظاهرية خالفت فيه ـ أو بعضهم ـ بناء على ظاهر لفظ القرآن من غير اعتبار للاضمار ، وهذا الحديث يرد عليهم) « إحكام الاحكام » لابن دقيق العيد ـ وانظر : (٢/ ٧ ١٨١) ، « معالم السنن » للخطابي : (٢/ ١٢٣) « شرح معاني الآثار » للطحاوي : (١/ ٣٣٣) .

(١) سورة البقرة : ١٩٦ .

(٢) راجع « أحكام القرآن » لابن العربي : (١/ ٣٨) .

الثالثة - دلالة الإيماء : (وهي دلالة اللفظ على لازم مقصود للمتكلم لايتوقف عليه صدق الكلام ولاصحته عقلاً أو شرعاً ، في حين أن الحكم المقترن لو لم يكن للتعليل لكان اقترانه بـــه غير مقبول ولامستساغ ؛ إذ لا ملاءمة بينه وبين ما اقترن به)[1] .

١ - كما ورد عن الشارع حكم مرتب على وصف بحرف الفاء للدلالة على التعقيب في كلام الله أو كلام رسوله أو كلام الراوي عن الرسول[2] .

أما في كلام الله تعالى : فكما في قوله سبحانه : (والسَّارِقُ والسَّارِقَةُ فاقْطَعُوا أَيْدِيَهُما جَزَاءً بما كَسَبا نَكالاً مِنَ اللهِ واللهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ)[3] .

فالأمر بقطع اليد في الآية ، رتبه الشارع على السرقة لوجوب القطع ولولا ذلك لكان هذا الاقتران غير مقبول .

وأما في كلام الرسول فكقوله عليه السلام : « من أحيا أرضاً ميِّتة فهي له ، وليس لِعِرْقٍ ظالم حق »[4] .

---

(١) انظر « مختصر المنتهى » لابن الحاجب وشرحه العضد مع « حاشية التفتازاني » (٢/١٧٢) .

(٢) راجع « الإحكام » للآمدي : (٣/٣٦٦ - ٣٦٧) ، « مختصر ابن الحاجب » مع شرحه للعضد وحاشية التفتازاني : (٢/١٧٢) .

(٣) سورة المائدة : ٣٨ .

(٤) أخرجه أحمد وأبو داود والترمذي من رواية سعيد بن زيد . راجع « منتقى الأخبار مع نيل الأوطار » : (٥/٣١٩) . ولأبي داود والدارقطني رواية مطولة عن عروة بن الزبير وانظر « نيل الأوطار » : (٥/٣٣٧ - ٣٣٨).

ففي هـذا النص من السنة : رتب الرسول ﷺ ملك الأرض الموات على إحيائها بحرف الفاء في قوله : « فهي له » فهذه دلالة إيماء وتنبيه على أن الإحياء للأرض الميتة هو علة الملك .

أما في كلام الراوي : فقد مثل الآمدي لذلك بقوله : سها رسول الله ﷺ في الصلاة فسجد ، وزنا ماعز فرجمه رسول الله ﷺ [١] .

وهنا كما في الصور السابقة رتب السجود على السهو والرجم على الزنا بحرف الفاء .

فدل على أن ما رتب عليه الحكم بالفاء هو علة له .

وذلك في جميع هذه الصور كما قرر الآمدي ، يدل على أن ما رتب عليه الحكم (بالفاء) يكون علة للحكم لكون (الفاء) في اللغة ظاهرة في التعقيب ويلزم من إفادتها التعقيب السببية ؛ لأنه لامعنى لكون الوصف سبباً ، إلا أن يثبت الحكم عقيبه ، وإن كان ذلك على سبيل الظاهر لاعلى سبيل القطع [٢] .

وما ذكرناه من الحالات التي تظهر فيها دلالة الإيماء تتفاوت مراتبه ، فأعلى الحالات رتبة ما ورد في كلام الله تعالى ، ثم ما ورد في كلام رسوله ، ثم ما ورد في كلام الراوي [٣] .

---

(١) انظر (ص ٥٢٢ — ٥٢٣) مما سبق .

(٢) في « الإحكام » للآمـدي : (٣/٣٦٧) : وليس ذلك قطعاً بل ظاهراً ، لأن الفاء في اللغة قد ترد بمعنى الواو في إرادة الجمع المطلق . وقد ترد بمعنى ثمّ ، في إرادة التأخير مع المهلة ...... ، غير انها ظاهرة في التعقيب ، بعيدة فيما سواه) .

(٣) قال الآمدي : (سواء أكان ـ يعني الراوي ـ فقيهاً أم لم يكن . لكنه ان كان —

٢ – ومن هذا القبيل أيضاً : ما لو حدثت واقعة فرفعت إلى النبي ﷺ ، فحكم عقيبها بحكم ، فإنه يدل بطريق الإيماء والتنبيه على كون ما حدث علة لذلك الحكم .

وذلك كما سبق من حديث الأعرابي الذي جاء إلى النبي ﷺ فقال : يا رسول الله هلكت ، قال ما أهلكك ؟ قال : وقعت على امرأتي وأنا صائم – وفي رواية – أصبت أهلي في رمضان – فقال رسول الله ﷺ : (هل تجد رقبة تعتقها ؟ . .) الحديث [1] فإن الحكم بوجوب الكفارة على الأعرابي عقيب قوله : وقعت على امرأتي ... يدل بطريق الإيماء والتنبيه على أن الوقاع كان علة لوجوب الكفارة ؛ وذلك لأنا نعلم أن الأعرابي إنما سأل النبي ﷺ عن واقعته لبيان حكمها شرعاً ، وأن النبي ﷺ – وهو المبين للشريعة – إنما ذكر ذلك الحكم في معرض الجواب له .

وإذا كان جواباً عن سؤاله ، فالسؤال الذي كان الحكم جواباً عنه

فقيهاً كان الظن بقوله أظهر . وإذا لم يكن فقيهاً ، وإن كان في أدنى الرتب ، غير أنه مغلب على الظن ، لأنه إذا قال : سها رسول الله صلى الله عليه وسلم فسجد ، فالظاهر من حاله مع كونه متدينا عالماً بكون الفاء موضوعة للتعقيب انه لم يفهم إلا ان السهو سبب للسجود ، وإلا لما رتب السجود على السهو بالفاء ، لما فيه من التدليس بنقل ما يفهم منه السببية ، ولا يكون سبباً ، بل ولما كان تعليقه السجود بالسهو أولى من غيره) «الاحكام» : (٣/٣٦٧–٣٦٨) .

(١) انظر ما سبق (ص ٥٢٨ – ٥٣٠) راجع « إحكام الآمدي » : (٣/٣٦٨) « مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت » : (٤١٣) « إرشاد الفحول » : (ص ٢١٢) .

وإذا كان جواباً عن سؤاله ، فالسؤال الذي كان الحكم جواباً عنه يكون ذكره مقدراً في الجواب ، فهو مذكور تقديراً في كلام النبي ﷺ للإعرابي فكأنه قال : واقعت فكفر ، وفي نصوص الشريعة إذا رتب الحكم على وصف بحرف « الفاء » التي هي للتعقيب أصالة فإنه يدل بطريق الإيماء على أن هذا الوصف علة لذلك الحكم فكذلك إذا رتب الحكم على الوصف بالفاء تقديراً فإنه يدل على أن ذلك علة له [1] .

ولكن هل دلالة الإيماء في حال كون الفاء مقدرة ، هي في الظهور كما لو كانت الفاء محققة ؟

لقد ذكر العلماء أن الأولى دون الثانية في الظهور ، شأن الفرق بين التقدير والتحقيق ، ولاحتمال أن يكون المتكلم قد بدأ الكلام لا عن قصد الجواب . ولكن ذلك بعيد في حق النبي عليه السلام فيما فرض السؤال عنه .

وهكذا يكون وجوب الكفارة الذي نطق به الرسول ، قوي الدلالة إيماء على أن العلة في هذا الحكم هي الوقاع المذكور . ولايقدح في قوة هذا الإيماء كون الفاء مقدرة لامحققة ، كما لايقدح فيه احتمال أن يكون قد بدأ الكلام لاعن قصد الجواب [2] .

---

(١) راجع الآمدي في « الإحكام » : (٣/٣٦٨) . ولقد ذكرنا فيما مضى عن الخلاف بين الحنفية وغيرهم حول كون العلة الموجبة للكفارة في حديث الأعرابي هي الوقاع بعينه أم انتهاك حرمة رمضان بالإفطار سواء أكان ذلك بالوقاع أم بالأكل والشرب . انظر ذلك في (ص ٥٢٩ — ٥٣٠) مما سبق .

(٢) راجع « الإحكام » للآمدي (٣/٣٦٨) .

الرابعة – دلالة الإشارة – (وهي دلالة اللفظ على لازم غير مقصود للمتكلم ، لايتوقف عليه صدق الكلام ولاصحته) فيقال : أشار النص إلى الحكم فهو لم يقتضه ولا أومأ إليه [١] .

قال الغزالي : (فكما أن المتكلم قد يفهم بإشارته وحركته في أثناء كلامه ما لايدل عليه نفس اللفظ فيسمى إشارة . فكذلك قد يتبع اللفظ مالم يقصد به ويبنى عليه [٢] . وفيما أوردناه من الأسئلة لإشارة النص لدى بحثها عند الحنفية غناء عن التكرار هنا في بحثها لدى المتكلمين . ولقد يكون من الغريب أن يورد الغزالي والآمدي وغيرهما مثالاً للإشارة دلالة حديث « تقعد إحداهن في قعر بيتها شطر دهرها لاتصلي ولاتصوم » بذكر (الشطر) على أن أكثر مدة الحيض خمسة عشر يوماً ، مستدلين لذلك بأن ذكر الشطر ، كان للمبالغة في نقصان الدين ، والمبالغة تقتضي ذكر أكثر ما يتعلق به الغرض فلو كان زمان ترك الصلاة أكثر من الشطر وهو النصف لذكره الرسول ﷺ [٣] .

وقد كنا حققنا ضعف تلك الرواية وذكرنا الرواية الصحيحة للحديث

---

(١) راجع « البرهان » لإمام الحرمين : (١/ لوحة ١١٩) فما بعدها ، « مختصر المنتهى لابن الحاجب مع شرح العضد وحاشية التفتازاني » : (١٧٢/٢) « منهاج الوصول » في أصول الزيدية : (ق ١٤٢/ب) .

(٢) راجع « المستصفى » : (١٨٨/٢) « مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت » : (٤١٤/١) .

(٣) انظر « المستصفى » : (١٨٨/٢) « إحكام الآمدي » : (٩٢/٣) « ابن الحاجب بشرح العضد مع التفتازاني » : (١٧٢/٢) .

بلفظ البخاري ، وهي عارية عن كلمة « الشطر »[1] غير ناسين أن نبين أنه لو صحت رواية الشطر ، فإنها لاتفي بالاستدلال ؛ لأن هـذه الكلمة ليست مقتصرة في اللفظ على النصف وإنما تأتي لمعاني أخرى .

على أن الشافعي رحمه الله - كما حققنا هناك - لم يعتمد في تقرير أكثر مدة الحيض على مثل هذه الروايات من الأحاديث ، وإنما اعتمد على الاستقراء من حالات بنات حواء . ولكل مجتهد نصيب[2] .

وعمل الغزالي وأمثاله رحمهم الله ، إن دل على شيء ، فإنما يدل على أن استنباط أحكام الشريعة من نصوص السنة ، لاتكفي فيه البضاعة المزجاة من الحديث ، بل لابد - إلى جانب الفقه والقدرة على الاستنباط - من معرفة بنصوص السنة التي استوفت شروطها من حيث صلاحيتها للاحتجاج ، وبذلك يصح أن تكون موارد للأحكام ، وكم لأئمة الحديث من فضائل لاتنكر في هذا المضمار ، فقد تكفلوا بتحرير المرحلة الأولى للإفادة من السنة الكريمة ، وهي مرحلة ثبوت النص ، تلك المرحلة التي لابد منها لسلامة المورد في استنباط الأحكام .

---

(١) انظر ما سبق (ص ٥٠٦ - ٥٠٧) .

(٢) انظر ما سبق (ص ٥٠٨ - ٥٠٩) .

المطلب الثاني

المفهوم

أما دلالة المفهوم : فتنقسم إلى قسمين :

أولها – (مفهوم الموافقة) .

الثاني – (مفهوم المخالفة) .

وقد أطلق ابن فورك [1] على الأول اسم (مفهوم الخطاب) وعلى الثاني (دليل الخطاب) [2] .

أولاً – مفهوم الموافقة :

أما مفهوم الموافقة – وهو دلالة النص عند الحنفية – : فهو دلالة

---

(١) هو محمد بن الحسن بن فورك الأنصاري الأصبهاني أبو بكر من فقهاء الشافعية عالم بالأصول والكلام بلغت تصانيفه قريباً من المائة منها (مشكل الحديث وغريبه)توفي سنة ٤٠٦ هـ .

(٢) جاء في « البرهان » لإمام الحرمين : (١/لوحة ١٢١) (وذكر الأستاذ أبو بكر بن فورك في مجموعاته فصلاً لفظاً بين فيه قسمي المفهوم فقال:ما دل على الموافقة فهو الذي يسمى مفهوم الخطاب ، وما دل على المخالفة ، فهو الذي يسمى دليل الخطاب . وهذا راجع إلى تلقيب قريب).

بلفظ البخاري ، وهي عارية عن كلمة « الشطر »[1] غير ناسين أن نبين أنه لو صحت رواية الشطر ، فإنها لاتفي بالاستدلال ؛ لأن هـــذه الكلمة ليست مقتصرة في اللفظ على النصف وإنما تأتي لمعاني أخرى .

على أن الشافعي رحمه الله – كما حققنا هناك – لم يعتمد في تقرير أكثر مدة الحيض على مثل هذه الروايات من الأحاديث ، وإنما اعتمد على الاستقراء من حالات بنات حواء . ولكل مجتهد نصيب[2] .

وعمل الغزالي وأمثاله رحمهم الله ، إن دل على شيء ، فإنما يدل على أن استنباط أحكام الشريعة من نصوص السنة ، لاتكفي فيه البضاعة المزجاة من الحديث ، بل لابد – إلى جانب الفقه والقدرة على الاستنباط – من معرفة بنصوص السنة التي استوفت شروطهـــا من حيث صلاحيتها للاحتجاج ، وبذلك يصح أن تكون موارد للأحكام ، وكم لأئمة الحديث من فضائل لاتنكر في هذا المضمار ، فقد تكفلوا بتحرير المرحلة الأولى للإفادة من السنة الكريمة ، وهي مرحلة ثبوت النص ، تلك المرحلة التي لابد منها لسلامة المورد في استنباط الأحكام .

(١) انظر ما سبق (ص ٥٠٦ – ٥٠٧) .

(٢) انظر ما سبق (ص ٥٠٨ – ٥٠٩) .

المطلبُ الثاني

المفهـــوم

أما دلالة المفهوم : فتنقسم إلى قسمين :

أولها – (مفهوم الموافقة) .

الثاني – (مفهوم المخالفة) .

وقد أطلق ابن فورك[1] على الأول اسم (مفهوم الخطـاب) وعلى الثاني (دليل الخطاب)[2] .

أولاً – مفهوم الموافقة :

أما مفهوم الموافقة – وهو دلالة النص عند الحنفية – : فهو دلالة

---

(١) هو محمد بن الحسن بن فورك الأنصاري الأصبهاني أبو بكر من فقهاء الشافعية عالم بالأصول والكلام بلغت تصانيفه قريباً من المائة منها (مشكل الحديث وغريبه)توفي سنة ٤٠٦ هـ .

(٢) جاء في « البرهان » لإمام الحرمين : (١/لوحة ١٢١) (وذكر الأستاذ أبو بكر بن فورك في مجموعاته فصلاً لفظاً بين فيه قسمي المفهوم فقال:ما دل على الموافقة فهو الذي يسمى مفهوم الخطاب ، وما دل على المخالفة ، فهو الذي يسمى دليل الخطاب . وهذا راجع إلى تلقيب قريب).

اللفظ على ثبوت حكم المنطوق للمسكوت عنه ، وموافقته له نفياً وإثباتاً ، لاشتراكهما في معنىً يدرك بمجرد معرفة اللغة ؛ دون الحاجة إلى بحث واجتهاد . وسمي مفهوم موافقة لأن المسكوت عنه موافق في الحكم للمذكور .

وكنا ذكرنا في حينه عند الكلام عن دلالة النص عند الحنفية ، أنها تسمى أيضاً فحوى الخطاب ، ولحن الخطاب ؛ لأن الحكم الذي يثبت للمذكور بمنطوق النص يثبت لغير المذكور بروحه ومعناه ومعقوله [١] .

والفحوى واللحن عند ابن الحاجب اسمان لمسمى واحد وهو مفهوم الموافقة [٢] . وذلك ما جرى عليه الزيدية أيضاً من المتكلمين [٣] .

ويرى ابن السبكي أن المسكوت عنه إن كان أولى بالحكم من المنطوق : سمي المفهوم (فحوى الخطاب) وإن كان مساوياً له فهو (لحن الخطاب) [٤] . وعلى هذا فالفحوى واللحن قسمان لمفهوم الموافقة — لا قسيمان له — . وهذا ما ارتضاه الشوكاني في « إرشاد الفحول » .

وقد حكي عن الماوردي والروياني [٥] في الفرق بين فحوى الخطاب ولحن الخطاب وجهان :

---

(١) انظر ماسبق (ص ٥١٦ — ٥١٨) .

(٢) راجع « مختصر المنتهى مع العضد والتفتازاني » (١٧٢/٢) .

(٣) راجع « منهاج الوصول » في أصول الزيدية (ق/١٠٤) « الفصول اللؤلؤية» (ق / ١٠٢) .

(٤) انظر « جمع الجوامع مع حاشية البناني»: (٢٤١/١) .

(٥) هو عبد الواحد بن اسماعيل بن احمد أبو المحاسن فخر الإسلام الروياني . فقيه شافعي ، له تصانيف منها « بحر المذهب » مخطوط من أطول كتب الشافعية توفي سنة ٥٠٢ هـ .

أحدهما - أن الفحوى: مانبه عليه اللفظ ، واللحن : مالاح في اللفظ .

وثانيهما - أن الفحوي : ما دل على ما هو أقوى منه ، واللحن : مادل على مثله [1] .

وذلك - كما يرى - من الأمور الاصطلاحية التي بني الاختلاف فيها على مقدار ما يرى صاحب الاصطلاح من انطباق مصطلحه على العربية التي هي لغة هذه الشريعة .

وعلى أية حال : مهما اختلفت الأسماء ، فإن مفهوم الموافقة مقول به من عامة أئمة هذه الشريعة - كما سيأتي - لم يخرج عن ذلك إلا بعض الظاهرية ، وهو المعروف عند الحنفية - كما أسلفنا - بدلالة النص ، وقد عرضنا لعدد من الأمثلة هناك [2] .

ثانياً — مفهوم المخالفة :

أما مفهوم المخالفة : فيمكن تعريفه في ضوء ما مرّ ، وما ذكروه من تعريفات له : بأنه : (**دلالة اللفظ على ثبوت حكم للمسكوت عنه مخالف لما دل عليه المنطوق، لانتفاء قيد من القيود المعتبرة في الحكم**) [3] .

ويسمونه - كما قال ابن فورك - دليل الخطاب .

---

(١) كما حكى الشوكاني عن القفال: أن فحوى الخطاب: مادل المظهر على المسقط واللحن: مايكون محالا على غير المراد . راجع « إرشاد الفحول » : (ص ١٧٨) .

(٢) انظر ماسبق (ص ٥١٧) فما بعد .

(٣) راجع « ابن الحاجب مع العضد والسعد » (١٧٢/٢) « الآمدي » : (٩٩/٣) « المحلي على جمع الجوامع » : (٢٤٥/١) زكي شعبان: (ص ٤٣) .

وإنما سمي مفهوم المخالفة ، لما يرى من المخالفة بين حكم المذكور وغير المذكور .

وسمي دليل الخطاب ؛ لأن دليله من جنس الخطاب ، أو لأن الخطاب دال عليه [1] .

أما الحنفية : فقد سموه (المخصوص بالذكر) واعتبروا التمسك به من التمسكات الفاسدة ، وذلك ماعبر عنه البزدوي والسرخسي وغيرهما: أنه من العمل بالنصوص بوجوه فاسدة [2] .

أنواع مفهوم المخالفة :

هذا ، ولما كان القيد في حكم المنطوق معتبراً في مفهوم المخالفة ، فقد تنوع هذا المفهوم حسب نوع القيد إلى أنواع كثيرة ، أوصلها بعضهم ، كالآمدي إلى العشرة [3] . وسنشير إلى عدد منها موضحاً بالأمثلة تاركين التفصيل إلى حيث أوان التفصيل . فمنها :

١ - مفهوم الصفة :

وهو دلالة اللفظ المقيد بوصف على ثبوت نقيض هذا الحكم للمسكوت الذي انتفى عنه ذلك الوصف .

---

(١) راجع « إرشاد الفحول » : (ص ١٧٩) .

(٢) راجع على سبيل المثال « البزدوي مع كشف الأسرار » : (٣٧٥/٢) .

(٣) ومن هؤلاء الشوكاني من المتأخرين فقد ذكر في « إرشاد الفحول » : مفهوم الصفة ، ومفهوم العلة ، ومفهوم الشرط ، ومفهوم العدد ، ومفهوم الغاية،ومفهوم اللقب ، ومفهوم الحصر ، ومفهوم الحال ، ومفهوم الزمان ، ومفهوم المكان ، إلا أنه جعل الثلاثة الأخيرة راجعة إلى مفهوم الصفة : (ص ١٨١ - ١٨٣) .

١ ــ وذلك كما في قوله تعالى : (وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ)[١] .

فإنه يدل بمنطوقه على أن المسلم إذا لم يملك القدرة على الزواج بالحرائر يحل له الزواج بالإماء المؤمنات ، كما يدل بمفهومه المخالف على أنه في هذه الحال يحرم عليه الزواج بالإماء الكافرات .

والسبب في ذلك انتفاء الوصف الذي قيد به الحكم في المنطوق ـ وهو الايمان ـ فبثبوت وصف الايمان ، كان الحِلُّ ، وبانتفائه انتفى الحِلُّ ، وكانت الحرمة .

٢ ــ وكما في قوله سبحانه : (يا أيُّها الذينَ آمَنُوا إنْ جاءَكُم فاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا)[٢] .

فهو يدل بمنطوقه على وجوب التبين إن جاء الفاسق بالنبأ ، ويدل بمفهومه المخالف أنه إن جاء العَدْلُ لم يجب ذلك .

٣ ــ ومن ذلك قوله عليه الصلاة والسلام فيما ذكره الآمدي وغيره : « في الغنم السائمة زكاة »[٣] فإنه يدل بمنطوقه على وجوب الزكاة في الغنم السائمة . ويدل بمفهومه المخالف على أن الغنم المعلوفة لا زكاة فيها وذلك لانتفاء وصف السَّوم الذي قيد به وجوب الزكاة في المنطوق .

---

(١) سورة النساء : ٢٥ .

(٢) سورة الحجرات : ٦ .

(٣) انظر تحقيق رواية الحديث في (الحاشية ٣ ص ٣٨٧ ــ ٣٨٨) مما سبق .

٤ — ومنه أيضاً ما جاء في حديث التأبير من قوله ﷺ : « من باع نخلًا قد أبّرت فثمرتها للبائع إلا أن يشترط المبتاع »[١]

فهذا النص يدل بمنطوقه على أن ثمرة النخل الذي بيع بعـــد تأبيره يستحقها البائع ، إلا إذا اشترط المشترط على البائع أن يكون الثمر له .

كما يدل بمفهوم المخالفة على أن ثمرة النخل الذي بيع قبل تأبيره ، لايستحقها البائع وإنما يستحقها المشتري ، وذلك لأن استحقاق البائع ُقيِّد بالتأبير ؛ فعندما انتفى هـــذا الوصف ، ثبت نقيض حكم المنطوق وهو استحقاق المشتري ، بدل استحقاق البائع .

٥ — ومثله قوله عليه السلام : « ليّ الواجد يحلّ عرضه وعقوبته »[٢] فإن الحديث يدل بمنطوقـه على أن للدائن أن يتكلم في حق المدين الذي

---

(١) الحديث بهذا اللفظ : أخرجه البخـــاري من رواية ابن عمر رضي الله عنهما . وأخرجه ابن ماجه عن ابن عمر أيضاً بلفظ « من ابتاع نخلًا بعد أن تؤبر فثمرتهـا للذي باعها إلا أن يشترط المبتاع ... » وراجع « فتح الباري » : (٢٧٥/٤) « نيل الأوطار » : (١٨٣/٥) .

(٢) رواه أحمد وأبو داود والنسائي وابن ماجه والحاكم في « المستدرك » من رواية عمرو بن الشريد ، وعلقه البخاري ، قال العجلوني في« كشف الخفاء» : وهو بمعنى الحديث المشهور الذي رواه الشيخان عن أبي هريرة بلفظ « مطل الغني ظلم » انظر « الجامـــع الصغير » مع « فيض القدير » : (٤٠٠/٥) « المقاصد الحسنة » للسخاوي : (ص ٢٨٨) « كشف الخفاء » للعجلوني : (١٧٤/٢) .

يقدر على الدفع ويماطل ، كما أن للقاضي أن يعاقبه إذا طلب الدائن ذلك[1] .

وإذا كان هذا النص النبوي يدل بمنطوقه على ذلك ، إنه يدل بمفهومه على أن مَطْل المدين الفقير لايبيح عرضه ولا عقوبته ، وإنما قلنا ذلك ؛ لانتفاء وصف الغنى الذي قُيّد به ذلك الحكم الذي دل عليه المنطوق .

٢ – مفهوم الشرط :

وهو دلالة اللفظ الذي علق الحكم فيه بشرط على ثبوت نقيض هذا الحكم للمسكوت الذي انتفى عنه ذلك الشرط .

١ – وذلك كقوله تعالى : (وَإِنْ كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ)[2] .

فإنه يدل بمنطوقه على وجوب النفقة للمطلقة طلاقاً بائناً – وهي المبتوتة – إذا كانت حاملًا . ويدل بمفهومه المخالف على أن المبتوتة التي لايتوفر فيها شرط الحمل فتكون حائلًا لا تجب لها النفقة ؛ لانتفاء الشرط الذي علق عليه الحكم في المنطوق .

فانتفى الحكم – وهو النفقة – بانتفاء الشرط – وهو الحمل – قال

---

(١) قال المناوي : « يحل عرضه بأن يقول له الدائن : أنت ظالم ، أنت مماطل ونحوه مما ليس بقذف ولا فحش ، وعقوبته : بأن يعزره القاضي على عدم الأداء بنحو حبس » انظر « فيض القدير » شرح «الجامع الصغير »: (٥/٤٠٠) «العزيزي على الجامع الصغير » : (٣/٢٣٠) .

(٢) سورة الطلاق : ٦ .

الإمام الشافعي بعد أن ذكر الآية : (فلما أوجب الله لها نفقة بالحمل دل من أن لا نفقة لها بخلاف الحمل)[1] .

٢ ـ ومن ذلك قوله تعالى : (وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنكِحَ المُحْصَنَاتِ المُؤْمِنَاتِ فَمِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ المُؤْمِنَاتِ) .

ولئن جئنا بهذا النص سابقاً في معرض مفهوم الوصف ، إنــه يدل بمنطوقه أيضاً أن للمسلم عند عدم القدرة على الزواج بالحرائر ، أن يتزوج بالإماء المؤمنات . وكونُ الزواج بالإماء المؤمنات حلالاً ، علقه الشارع على شرط عدم الطول ، وهو العجز عن الزواج بالحرائر .

لذلك : فإن النص يدل بمفهومه المخالف على حرمة الزواج بالإماء عند القدرة على الزواج بالحرائر ؛ لأن هذا الحِل قد اشترط له عدم استطاعة الطول ، وإذا انتفى الشرط انتفى الحل بانتفائه .

---

(١) راجع « مختصر المزني » : (٥/٧٨) « أحكام القرآن » للشافعي : (١/٢٦١ – ٢٦٢) قلت : وفي « الأم » : (٥/٢١٩) بعد أن أورد الشافعي الآية قـــال : (دل على أن الصنف الذي أمر بالنفقة على ذوات الاحمـــال منهن صنف دل الكتاب على أن لا نفقة على غير ذوات الاحمال منهن لأنه إذا وجب لمطلقة بصفة نفقة ، ففي ذلك دليل على أنه لايجب نفقة لمن كانت في غير صفتها من المطلقات) فنظر الشافعي رحمه الله إلى الصفة . والذين يوردون الآية في معرض مفهوم الشرط ينظرون إلى اشتراط هذه الصفة وتعليق الحكم على وجودها ، والمآل واحد ففي الآية مفهوم وصف من وجه ، ومفهوم شرط من وجه آخر .

٣ – ومن ذلك : قوله جل وعلا : (وَآتُوا النِّساءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً ، فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْساً فَكُلُوهُ هَنِيئاً مَرِيئاً)[1] .

فإذا كان هذا النص يدل بمنطوقه – كما هو واضح – على حل أخذ شيء من المرأة إذا طابت نفسها بذلك ؛ إنه يدل بمفهومه المخالف ، على حرمة أخذ هذا الشيء إذا لم تطب نفس المرأة به ؛ لأن حِلّ الأخذ الذي دل عليه المنطوق عُلِّق في الآية على رضا الزوجة ، فكان الرضا شرطاً في الحِل الذي انتفى بانتفائه .

٣ – مفهوم الغاية :

وهو دلالة النص – الذي قيد الحكم فيه بغاية – على حكم للمسكوت بعد هذه الغاية مخالفٍ للحكم الذي قبلها .

١ – ومن أمثلته قوله جل وعلا في معرض أحكام الصيام : (وَكُلُوا واشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الخَيْطِ الأَسْوَدِ مِنَ الفَجْرِ ، ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيامَ إلى اللَّيْلِ) و (حتى) بمعنى الغاية وهي انتهاء الشيء وتمامه ، وحكم الغاية أن يكون ما بعدها مخالفاً لما قبلها .

فيدل النص بالمنطوق : على إباحة تناول الطعام والشراب في ليل رمضان إلى الفجر الذي هو غاية الحِل .

ويدل بالمفهوم المخالف : على أن الأكل والشرب حرام بعد هذه الغاية ، وهي طلوع الفجر الصادق .

---

(١) سورة النساء : ٤ .

وهكذا كان حكم ما بعد (حتى) مخالفاً لحكم ما قبلها .

وما يقال في (حتى) التي هي للغـــاية يقال في (إلى) فهي تأتي بمعنى الغاية أيضاً ، فإذا دلت بمنطوقها على وجوب الصيام بياضَ النهار ، فإنها تدل بمفهومها المخالف على عدم وجوب الصيام في الليل .

٢ ـ ومنها قوله تعالى : (وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ المَحِيضِ ، قُلْ هُوَ أَذىً ، فاعْتَزِلُوا النِّساءَ في المَحِيضِ وَلا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ ، فإذا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللهُ ، إنَّ اللهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ المُتَطَهِّرِينَ) [١] .

فمدلول الآية من طريق المنطوق : تحريم إتيان النساء قبل أن يطهرن وذلك بانتهاء زمن الحيض أو الاغتسال ، على خلاف في المسألة [٢] .

أما مدلولها من طريق المفهوم المخالف : فهو جواز الإتيان بعد انتهاء زمن الحيض والاغتسال [٣] .

٣ ـ ومثل ذلك قوله سبحانه : (فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ) [٤] .

---

(١) سورة البقرة : ٢٢٢ .

(٢) راجع ما سبق (ص ٣١٥) .

(٣) راجع « الإحكام » للآمدي : (٣/١٠٠) « أحكام القرآن » لابن العربي : (١/١٦٥) .

(٤) سورة البقرة : ٢٣٠ .

فالمدلول الواضح لمنطوق الآية : تحريم المطلقة ثلاثاً على زوجها واستمرار هذا التحريم حتى تتزوج برجل آخر .

أما مفهوم الآية المخالف : فهو أن المطلقة إذا نكحت زوجاً آخر حلّت لزوجها الأول[1] .

٤ ـ مفهوم العدد :

وهو دلالة النص ـ الذي قيد الحكم فيه بعدد مخصوص ـ على ثبوت حكم للمسكوت مخالف لحكم المنطوق ، لانتفاء ذلك القيد .

١ ـ مثال ذلك : قوله تعالى : (الزَّانِيَةُ والزَّانِي فاجْلِدُوا كُلَّ واحِدٍ مِنْهُما مائَةَ جَلْدَةٍ) .

٢ ـ وقوله : (والَّذِينَ يَرْمُونَ المُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فاجْلِدُوهُم ثَمانِينَ جَلْدَةً) .

فإن تقييد وجوب الجلد في الآية الأولى بمائة ، وفي الثانية بثمانين يدل بطريق المفهوم المخالف على أن الزائد عليها لا يجب[2] .

هذه هي الأقسام التي ذكرها ابن الحاجب لمفهوم المخالفة[3] ، اقتصرنا عليها الآن ، لنعود فيما بعد إلى التفصيل الذي وعدنا أن يكون في حينه إن شاء الله .

---

(١) انظر « الآمدي » : (٣/١٠١) « ابن الحاجب مع العضد والتفتازاني » : (٢/١٧٣) .

(٢) انظر « المرجع السابق » . « إرشاد الفحول » : (١٨٠) « أصول الفقه» للخضري : (ص ١٨٠) .

(٣) راجع «مختصر المنتهى بشرح العضد وحاشية التفتازاني» : (١/١٧٤ ـ ١٨٤) .

مقارنة بين منهجي الحنفية والمتكلمين :

وهكذا نكون انتهينا من بيان طرق الدلالة عند الحنفية والمتكلمين ؛ حيث توافقت التسميات في كثير وتخالفت في قليل ، حسب المنهج الذي رسمه لنفسه كل من الفريقين ، والنظرة التي نظروها إلى اللفظ ، وكيفية دلالته على المعنى المراد .

فالحنفية : جعلوا دلالة اللفظ على المعنى ، متى كان ذلك مقصوداً - ولو تبعاً - دلالة بعبارة النص .

وجعلوا ما كانت الدلالة عليه بطريق الالتزام ولم يقصد أصلًا ، إشارة النص . والدلالتان : العبارة والإشارة من منطوق النص .

وما دل عليه اللفظ بواسطة معنى مفهوم منه سموه دلالة النص وفحوى النص ، ومفهوم موافقة ، ولم يجعلوه منطوقاً لأن الملاحظ روح النص ومعقوله .

وجعلوا دلالة اللفظ على ما يتوقف عليه صدق الكلام ، أو صحته اقتضاء ، على خلاف بين المتقدمين والمتأخرين ، فهو ليس بمنطوق ولا مفهوم .

واعتبروا الدلالة على الحكم بأية واحدة من هذه الدلالات الأربع : دلالة بظاهر النص ، لا بالقياس والرأي .

أما المتكلمون : فقد نظروا إلى دلالة اللفظ على الحكم من زاوية أخرى ؛ فقسموا الدلالة إلى منطوق ومفهوم ، وانطوى عندهم ما يدل بصريح النص ودلالة الاقتضاء ودلالة الإشارة تحت المنطوق . بينما جعلوا مفهوم الموافقة الذي هو دلالة النص عند الحنفية من المفهوم .

وقالوا بمفهوم المخالفة : وهو دلالة لم يقل بها الحنفية . بل اعتبروها من التمسكات الفاسدة .

وهكذا يمكن أن نخلص بعد المقارنة إلى النتائج التالية :

١ ـ الدلالات عند الحنفية أربع ، وهي عند المتكلمين خمس . وهؤلاء يقولون بمفهوم المخالفة ، وأولئك لايقولون به ، ولا يعتبرونه من طرق الدلالة ، على اختلاف في تعميم هذا الحكم حتى يشمل كلام الناس مع نصوص الكتاب والسنة أو عدم تعميمه كما سيأتي . إذ أن الحنفية متفقون على عدم الأخذ به في نصوص الكتاب والسنة

٢ ـ الحنفية والمتكلمون متفقون فيما يختص بدلالة الاقتضاء ودلالة الإشارة .

٣ ـ ما يسمى بالمنطوق الصريح ، والذي سماه بعضهم بالنص مع دلالة الإيماء عند المتكلمين ، يندرجان فيما أسماه الحنفية مثالاً لدلالة النص ، وذلك كما في رجم غير ماعز من المحصَنين لأن ماعزا رُجم وهو محصَن .

٤ ـ دلالة النص عند الحنفية : هي مفهوم الموافقة ، أو لحن الخطاب أو فحواه عند المتكلمين ، وإن كان بعض الحنفية أيضاً سماها « مفهوم الموافقة » .

وعلى أية حال : فهذا الطريق من طرق الدلالة على الأحكام معتبر عندهم جميعاً ، وهو ما عليه جمهور المسلمين لم يخالف فيه إلا ابن حزم الذي نقل أن ما جنح إليه هو مذهب الظاهرية .

وأنت ترى أنه ـ فيما عدا مفهوم المخالفة ـ يبدو مآل الاصطلاحين اتفاقاً على الدلالات الأربع عند الحنفية والمتكلمين وإن اختلفت في بعضها التسميات ،

أو تعددت . على أن اصطلاح الحنفية يبدو أسهل تناولاً وضبطاً للطريق التي تكون دليل الاستنباط . وإن كان اصطلاح المتكلمين يبدو أكثر التصاقاً باللغة في معنى الدلالات .

وما دام الأمر يقوم على الاصطلاح في التسمية وليس فيه مجافاة للغة التنزيل ، فلا مشاحة في الاصطلاح .

نقرر ذلك ونضيف إليه ، عدم موافقتنا للحنفية في إهمال الأخذ بمفهوم المخالفة في نصوص الكتاب والسنة ، وسيأتي لذلك مزيد من البيان عند تفصيل القول بهذا المفهوم .

المبحث الثاني

موقف العلماء من مفهوم الموافقة

نعرض فيما يلي لإيضاح جوانب من موقف العلماء من هذه الطريق من طرق الدلالة وهو مفهوم الموافقة ، فندرس ما شرط العلماء لهذا المفهوم ، ونوع دلالته على الحكم من ناحية القطعية والظنية ، وهل هذه الدلالة من قبيل الدلالة اللفظية أو من قبيل القياس الجلي ، كما نأتي على ثمرة الاختلاف ، ثم ندرس موقف ابن حزم من هذا المفهوم مع المقارنة ، وسنرى ذلك كله في المطلبين التاليين .

المطلب الأول

شرط مفهوم الموافقة ، ونوع دلالته على الحكم

أولاً — شرط مفهوم الموافقة :

كان فيما رأينا عند الحنفية والمتكلمين ، اتفاق كلمة القائلين بمفهوم

الموافقة أو « دلالة النص » كما يسميه الحنفية ، على أن هذه الطريق من طرق الدلالة ، قائمة على اشتراك المنطوق والمسكوت عنه في معنىً ، لايحتاج إدراكه إلى اجتهاد واستنباط . وإنما يدرك بمجرد المعرفة باللغة والوضع . ففي قوله تعالى : (ولا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلا تَنْهَرْهُمَا) يدرك كل عارف باللغة أن المقصود بالنهي الذي لأجله كان التحريم : هو الأذى ، وأن الضرب والشتم تثبت حرمتها بطريق الأولى ، فهما أشد من التأفيف الذي دل عليه المنطوق ، وما دام المعنى الذي من أجله كان التحريم هو الأذى ، فيكون من الحرام أيُّ نوع من أنواع الأذى للوالدين أو الإساءة إليهما ، بعد النص على تحريم قول (أُفٍّ) الذي هو أقل ما يمكن أن يتصور من الأذى .

ولكن جرى الخلاف في النسبة بين المنطوق والمسكوت عنه .

فهل يشترط في مفهوم الموافقة ، أن يكون المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق ، لكون مناط الحكم أكثر توافراً فيه من المنطوق ؟ أم لايشترط ذلك ، وتكفي المساواة ، بأن يكون مناط الحكم على حال واحدة من التوافر في المنطوق والمسكوت ؟

لقد كان العلماء في ذلك فريقين :

أ ـ ذهب الفريق الأول إلى عدم اشتراط أولوية المسكوت بالحكم من المنطوق ، واعتبروا ملاك الأمر ، أن لايكون المعنى في المسكوت عنه أقل مناسبة للحكم من المنطوق به ، سواء أكانت هنالك مساواة أم أولوية .

وهذا رأي الحنفية . وقد رأينا ذلك عند الدبوسي والسرخسي ومن بعدهم [1] .

ويرى الزركشي أنه ظاهر كلام الجمهور من الشافعية وغيرهم . وهو واضح عند الغزالي وفخر الدين الرازي وأتباعهما الذين جعلوا مفهوم الموافقة قسمين : تارة يكون أولى . وتارة يكون مساوياً [2] .

وممن نص على ذلك البيضاوي في « المنهاج » وشارحه الإسنوي [3] .

ولقد احتج هؤلاء لما ذهبوا إليه من عدم اشتراط الأولوية ، بأن من المعلوم قطعاً أنه قد يفهم ثبوت حكم المنطوق به للمسكوت عنه مع عدم أولويته بالحكم ، لفهم المناط لغة دون حاجة إلى بحث واجتهاد، كما في تحريم إتلاف مال اليتيم باحراقه ، أو إضاعته ؛ أخذاً من تحريم أكله ظلماً .

واهدار هذا النحو من الدلالة – كما قال ابن الهمام – مما لا وجه له ، لأنه بعد فرض فهم ثبوت حكم المنطوق للمسكوت لفهم المناط لغة كما هو موضوع النزاع . يجدر اعتبار هذه الدلالة لا إهدارُها وعدمُ الالتفات إليها [1] .

---

(١) راجع « تقويم الأدلة » للدبوسي: (٢٤٠ – ٢٤٤) « أصول البزدوي مع الكشف » : (٢٥/١٤ – ٧٦) «أصول السرخسي»: (٢٤٥/١) فما بعدها .

(٢) راجع « المحصول » للرازي مخطوطة دار الكتب المصرية « ارشاد الفحول » للشوكاني : (ص ١٧٨) .

(٣) انظر « المنهاج مع نهاية السول و حاشية بخيت » : (٢٣١/٢) .

(١) راجع « التحرير مع التيسير » : (٩٤/١) « مسلم الثبوت مع فواتح —

ب ـ أما الفريق الثاني : فذهبوا إلى اشتراط أولوية المسكوت بالحكم من المنطوق ، لأنه يكون أشد مناسبة واقتضاء للحكم في محل السكوت ، من اقتضائه له في محل النطق .

فلا يكفي لتسمية الدلالة على الحكم « مفهوم موافقه » أن يكون المنطوق والمسكوت على حالة من التساوي في الحكم .

وقد نقل هذا القول إمام الحرمين الجويني في « البرهان » عن الشافعي[1] وهو قول أبي اسحق الشيرازي ونُقل أيضاً ـ كما يقول الشوكاني ـ عن

ـ الرحموت » : (٤٠٩/١) هذا وقال صاحب « التقرير والتحبير » في حكمه على هذا القول تعليقاً على كلام ابن الهمام : (ان كان هذا ـ يعني الأولوية ـ شرطاً منهم لمجرد تسميتها اصطلاحاً بمفهوم الموافقة كما اصطلح بعضهم على تسميه الدلالة على ما هو أولى بالحكم من المنطوق بفحوى الخطاب وعلى ما هو مساو له فيه بلحن الكتاب كما حكاه صاحب « القواطع » . واما الاحتجاج به فكالاولى اتفاقاً كما ذكره غير واحد فلا مشاحه في الاصطلاح) . انظر « التقرير والتحبير شرح التحرير » : (١١٢/١) « مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت » : (٤٠٩/١) .

(١) قال إمام الحرمين : (ونحن نورد معاني كلامه ـ يعني الشافعي ـ فما ذكره قال : المفهوم قسمان : مفهوم موافقة ، ومفهوم مخالفة ، أما مفهوم الموافقة : فهو ما يدل على أن الحكم في المسكوت عنه موافق للمنطوق به من جهة الأولى) وقال في مكان آخر : (ومن قال بمفهوم الموافقة حصر مفهوم الموافقة في إشعار الادنى في قصد المتكلم بالأعلى) : (١/ لوحة ١٣٢) .

الأكثرين[1] . وبه قال الآمدي وابن الحاجب[2]

ولقد كانت حجة هؤلاء فيا ذهبوا إليه : أن المسكوت إذا كان أولى بالحكم من المنطوق ، لأن المعنى في المسكوت أشد مناسبة للحكم من المعنى المنطوق به ، فإنه يمكن فهم اتحادهما بالحكم جزْماً ، لبعد أن يكون هناك احتمال للتعبد في ثبوت الحكم المنطوق نظراً لأولوية المسكوت عنه بالحكم من المنطوق .

أما عند المساواة : فإن احتمال التعبد في ثبوت الحكم بالمنطوق قائم ، وهو مانع من إلحاق المسكوت بالمنطوق . ولذلك لا يمكن فهم اتحادهما بالحكم من النص على حكم المنطق عرفاً . فإذا الحق المسكوت بالمنطوق مع قيام هذا الاحتمال كان الالحاق بطريق القياس لا بطريق المفهوم .

ولكن هذا نقلٌ المسألة عن محل النزاع الذي هو المنطوق الذي اشترك مع المسكوت في معنى يدرك بمجرد معرفة اللغة ، وكون المناط الذي

---

(١) انظر « ارشاد الفحول » : (ص ١٧٨) .

(٢) قال الآمدي بعد أن أورد عدداً من الأمثلة لمفهوم الموافقة: (والدلالة في جميع هذه الاقسام لا تخرج من قبيل التنبيه بالأدنى على الأعلى وبالأعلى على الأدنى . ويكون الحكم في محل السكوت أولى منه في محل النطق وإنما يكون كذلك أن لو عرف المقصود من الحكم في محل النطق من سياق الكلام ، وعرف أنه أشد مناسبة واقتضاء للحكم في محل السكوت من اقتضائه له في محل النطق) راجع « الإحكام » : (٩٥/٣ — ٩٦) وانظر « ابن الحاجب مع العضد وحاشية التفتازاني » : (١٧٣/٢) .

انبنى عليه الحكم في المنطوق والمسكوت يدرك لغة ، ينفي احتمال التعبد في ثبوت الحكم بالمنطوق عرفاً [1] .

ولا خفاء في وضوح ما استدل به الجمهور وقوته ؛ خصوصاً وأن إدراك المعنى المشترك بين المنطوق والمسكوت منوط باللغة ، ولذلك فنحن نميل إلى عدم اشتراط الأولوية ، والاكتفاء بما ذهب إليه الأكثرون من الاكتفاء بأن لايكون المعنى في المسكوت ، أقل مناسبة للحكم منه في المنطوق ، وهذا المذهب هو الذي جنح اليه الشوكاني من المتأخرين واعتبره هو الصواب [2] .

ثمرة الخلاف بين القولين

وإنما تظهر ثمرة الخلاف بين القولين ، في اختلاف النظرة إلى حالة المساواة بين المسكوت عنه والمنطوق به في الحكم .

فالقائلون بوجوب الأولوية في مفهوم الموافقة ، يعتبرون ثبوت حكم المنطوق به للمسكوت عنه في حال المساواة ، إنما يكون بطريق القياس ، وليس بطريق النص ، وفرق بين ماتجري عليه أحكام القياس وبين ما يأخذ حكم المنصوص .

أما القائلون بعدم اشتراط الأولوية : فثبوت حكم المنطوق للمسكوت في حال المساواة ، انما يكون بطريق النص المقابل للقياس ، فيأخذ حكم

(١) راجع « الآمدي » : (٣/٩٥ — ٩٦) (٤/٣٠ — ٣١) «زكي شعبان» : (ص ٩٤ — ٩٥) .

(٢) راجع « إرشاد الفحول » : (١/١٧٨) .

المنصوص ولا يدخل في عداد ما تجري عليه أحكام القياس ، وذلك مارأيناه عند الحنفية والمتكلمين وألمحنا إليه أكثر من مرة ، فكلاهما يعتبرالمدلول عليه من هذه الطريق ، مدلولاً عليه بالنص وإن اختلفت التسمية في الطريق فالحنفية يسمونها « دلالة النص » ، والشافعية يعتبرونها من المفهوم فيسمونها « مفهوم موافقة » .

مفهوم الموافقة بين القطعية والظنية :

في مبحث دلالة النص عند الحنفية رأيناهم يقسمونها إلى قطعية وظنية وذلك ما نراه عند إمام الحرمين والآمدي وغيرهما من المتكلمين حيث قسموا مفهوم الموافقة إلى قطعي وظني :

أ ـ فالقطعي ما يكون فيه التعليل بالمعنى ، وكونه أشد مناسبة للحكم في المسكوت عنه من المنطوق به ، قطعيين .

ب ـ والظني ما يكون فيه التعليل بالمعنى ، وكونه أشد مناسبة للحكم في المسكوت عنه ، ظنيين ، أو أحدهما ظنياً .

وقد عبر إمام الحرمين عن الأول بالنص ، وعن الثاني بالظاهر [١] .

وقد مثلوا للقطعي بآية التأفيف حيث علم من سياق الآية أن حكمة تحريم التأفيف إنما هو دفع الأذى عن الوالدين والأذى في الشتم والضرب أشد .

---

(١) فبعد أن بين أن من قال بمفهوم الموافقة حصر مفهوم الموافقة في إشعار الادنى في قصد المتكلم بالأعلى قال : (ثم ينقسم ذلك إلى ما يقع نصاً وإلى ما يقع ظاهراً) . « البرهان » (١/ لوحة ١٢١)

كما مثلوا له بآية ائتمان أهل الكتاب [١] . فالشق الأول من الآية يدل على أن مؤدي القنطار يؤدي الدينار إذا اؤتمن عليه بطريق الأولى ، لأن مؤدي الكثير يؤدي القليل بطريق الأولى ، فالائتمان في القليل أشد وأقوى [٢] .

واعتبروا من أمثلة الظني قوله تعالى : (وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إلى أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَّدَّقُوا) .

فإنه وإن دل على وجوب الكفارة في القتل العمد لكونه أولى بالمؤاخذة كما يقول الشافعي ، فإن ذلك ليس على سبيل القطع ، إذ من المحتمل أن لايكون موجب الكفارة في القتل الخطأ هو المؤاخذة ، لقوله عليه الصلاة والسلام : « ان الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه » وإنما يكون موجبها التقصير الذي ترتب عليه إزهاق روح ذلك المؤمن [٣] .

ومن أمثلته أيضاً قوله جل وعلا : (لا يُؤَاخِذُكُمُ اللهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الأَيْمَانَ فكفارته ..) الآية . حيث وجبت الكفارة في اليمين المنعقدة .

---

(١) وهي قوله تعالى : (ومن أهل الكتاب من أن تأمنه بقنطار يؤده اليك ومنهم من إن تأمنه بدينار لا يؤده اليك إلا ما دمت عليه قائماً : ذلك بأنهم قالوا : ليس علينا في الأميين سبيل ، ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون) .

(٢) راجع « الإحكام » للآمدي : (٠/٩٩) « التحرير مع التيسير » : (١/٩٥) « التقرير والتحبير » : (١/١١٣) « مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت » : (١/٤٠٩) .

(٣) قال الآمدي : (ومن ذلك سميت كفارة . وجناية المتعمد فوق جناية المخطىء وعند ذلك فلا يلزم من كون الكفارة رافعة لإثم أدنى الجنايتين أن تكون رافعة لإثم أعلاهما) « الإحكام » : (٣/٩٩) .

فإن الشافعي أوجب الكفارة في اليمين الغموس بطريق الأولى .

وما قيل في كفارة القتل الخطأ يقال هنا ؛ فالدلالة عليها ظنية لا قطعية ، لإمكان أن تكون الكفارة موجبة بطريق التلافي للتهاون والتقصير ، لا موجبة للزجر ورفع المؤاخذة التي وضعها حديث ابن عباس « ان الله وضع عن أمتي ... »[1] .

وإلى عدم وجوب الكفارة في القتل الخطأ واليمين الغموس ، ذهب الحنفية كما رأينا من قبل[2] .

على أن الخلاف واقع في كون معنى العبادة هو الأغلب في الكفارة أم معنى العقوبة ، حتى لا يكون وجوبها في القتل العمد العدوان والغموس ، مساوياً لوجوبها في القتل الخطأ واليمين المنعقدة ، فضلاً عن أن يكون هذا الوجوب أولى فيها ، لجواز أن يكونا غير قابلين للتدارك والتلافي بهذا المقدر وهو الكفارة ، لعظمها وكبر الجناية فيها[3] .

ومن هنا جاز الاختلاف في مفهوم الموافقة الظني مما انبنى عليه الاختلاف في عدد من الفروع والأحكام كما رأينا في هذين المثالين ، وكما رأينا من اختلاف أبي يوسف ومحمد مع الإمام أبي حنيفة في وجوب الحد باللواطة ،

---

(١) راجع « الآمدي » : (٣/٩٩) « ابن الحاجب مع شرح العضد وحاشية السعد » : (٢/١٧٣) « التحرير مع التيسير » : (١/٩٦) « التقرير والتحبير » : (١/١١٤) .

(٢) وانظر « تخريج الفروع على الأصول » : (ص ١٩٨)

(٣) راجع « حاشية السعد على شرح العضد » : (٢/١٧٣) « التقرير والتحبير » : (١/١١٥) .

وقد مر في حينه ، حيث أوجب الصاحبان فيه حد الزنا ولم يوجب ذلك أبو حنيفة رحمهم الله [1] .

ومما كان للاختلاف في حكمه علاقة بهذا الباب : القتل بالمثقل من حجر أو خشب .

فقد ذهب الإمام أبو حنيفة إلى عدم وجوب القود به .

وذهب الصاحبان أبو يوسف ومحمد والأئمة الثلاثة إلى إيجاب القود .

وذلك لأن معنى القتل العمد الذي هو مناط الحكم في نظر أبي حنيفة غير متحقق بالقتل بالمثقّل ، بينما رآه الآخرون متحققاً به [2] .

وقد مال الكمال بن الهمام إلى قول الصاحبين واعتبره أوجه من قول أبي حنيفة .

ونحن معه فيما ذهب إليه ، لأن القتل العمد العدوان ، يتحقق بما لا تحتمله البنية من المثقّل ، لأنه يزهق الروح بنفسه والجارح يزهق بواسطة السراية ، فادعاء عدم قصد القتل بالمثقل في العمدية مرجوح - كما قرر صاحب « التحرير » - وأدلة كل من القولين مبسوطة في مظانها من كتب الفقه والأصول [3] .

---

(١) راجع ما سبق (ص٥٣٩) فما بعدها .

(٢) راجع « الهداية » مع « نتائج الأفكار » لقاضي زاده : (٢٥٠/٨) « إحكام الاحكام » لابن دقيق العيد : (٢٤٢/٢) . « تخريج الفروع على الاصول » : (ص١٩٧)

(٣) راجع « تقويم الادلة » للدبوسي : (ص ٢٤٢) « اصول السرخسي » : (٢٤٣/١) « التيسير مع التقرير والتحبير » : (١١٤/١ - ١١٥) « المغني » لابن قدامة : (٦٣٨/٨) « منتقى الاخبار مع نيل الاوطار » : (٢٢١/٧) .

رأينا في التقسيم :

هذا : وقد رأى بعض علماء الأصول أن تقسيم مفهوم الموافقة إلى قطعي وظني ، لايتفق مع القول بأن هذه الدلالة تدرك بمجرد معرفة اللغة من غير رأي واجتهاد ، ولذلك لابد من أحد أمرين : إما حصر مفهوم الموافقة بالقطعي ، أو ذكر شيء يضمن انطباق التعريف[1] .

والذي نراه أن الأمر أمر اصطلاح ، لأن الذين قالوا بتقسيم مفهوم الموافقة إلى قطعي وظني هم من القائلين باشتراط أولوية المسكوت عنه بالحكم من المنطوق به ، ولذلك أدرجوا حالة المساواة في القياس .

ولو كان القول بالقطعية والظنية مقتصراً على الجمهور الذين لم يشترطوا الأولوية ، لكان في البحث متسع للقول ، واعتبار حالة الأولى من القطعي وحالة المساواة من الظني ، ولكن الأمر موجود عند الفريقين ، وقد رأيناه سابقاً عند الحنفية لدى بحثنا لدلالة النص كما ألمحنا إلى ذلك من قبل[2] .

---

(١) قال صاحب « التقرير والتحبير » : (ولقائل أن يقول : القول بأن من الدلالة قسماً ظنياً تنازعته آراء الأئمة المجتهدين واختلفت فيه أفهام العلماء المبرزين مع أن الدلالة ما يفهم من اللفظ بمجرد فهم اللغة من غير احتياج الى رأي واجتهادمشكل ،لظهور عدم صدق هذا عليه فان هذا يوجب توارد الافهام عليه من غير خفاء ولا اختلاف كما في القسم القطعي ... فالظاهر حينئذ إما حصرها فيه او ذكر شيء في بيانها يصحح صدقها على هذا ايضاً والله سبحانه أعلم) .

(٢) انظر ما سبق (ص ٥٢٦) فما بعدها .

ثانياً — نوع دلالة مفهوم الموافقة على الحكم :

إذا كان جمهور علماء الأمة قد اتفقوا على دلالة مفهوم الموافقة على حكم المسكوت عنه : لقد اختلفوا في نوع هذه الدلالة ؛ هل هي دلالة لفظية أم دلالة قياسية .

أ — فقد ذهب قوم إلى أنها دلالة لفظية ، بمعنى أنها تحصل بطريق الفهم من اللفظ في غير محل النطق وذلك معنى قولهم : الموافقة مفهوم لا منطوق ولا قياس .

وهو ظاهر كلام التاج السبكي في « جمع الجوامع »[1] .

وقد جعل هؤلاء الثابت بها ، كالثابت بالمنطوق لاستنادها إلى المعنى المفهوم من الكلام لغة بطريق الانتقال من الأدنى إلى الأعلى ، أو من أحد المتساويين إلى الآخر .

فهي دلالة فوق الدلالة القياسية ؛ لأن المعنى الذي هو مناط الحكم في المنطوق يفهم بمجرد المعرفة باللغة ، فتدل هي على الحكم نفسه في السكوت لأجل ذلك المعنى ، فكان الثابت بمفهوم الموافقة كالثابت بالمنطوق ، وفوق الثابت بالقياس .

وقد أشرنا أكثر من مرة إلى تصريح الحنفية بأن الثابت بالدلالات الأربع عندهم ، ومنها دلالة النص التي هي مفهوم الموافقة ، ثابت بظاهر النص لا بالقياس ولا بالرأي ، لأن المعنى الذي يفهم أن الحكم في المنطوق

---

(١) (١/٢٤٢) .

ثابت لأجله يدرك في القياس بالرأي والاجتهاد ، بينما إدراكه في المفهوم – أو دلالة النص – حاصل باللغة الموضوعة لإفادة المعاني . فالنهي عن التأفيف في قول الله تعالى : (ولا تقل لهما أف) إذا كان يدل بالمطابقة على تحريم التأفيف ، إنه يدل بالالتزام والتبع للمنطوق ، على تحريم الضرب والشتم ونحوهما بواسطة فهم المعنى الذي من أجله كان تحريم التأفيف وهو الإيذاء ، وذلك عن طريق اللغة دون حاجة إلى اجتهاد أو استنباط .

وقد احتج هؤلاء بأن مفهوم الموافقة ثابت قبل شرعية القيـــاس ، والعرب إنما وضعت هذه الألفاظ لتأكيد الحكم في محل السكوت وأن ذلك أفصح من التصريح بالحكم في المسكوت [1] .

ثم إن الأصل في القياس لايجوز أن يكون جزءاً من الفرع ومندرجاً فيه ، بالإجماع ، وذلك قد يقع فيما نحن فيه .

وبعد ذلك : فالقياس نظري ولهذا شرط في القايس الاجتهاد ، بخلاف مفهوم الموافقة الذي يكفي لإدراك الحكم في المسكوت عن طريقه ، مجرد معرفة اللغة ، ولذلك شارك أهل الرأي غيرهم فيه [2] .

---

(١) قال الآمدي : (ولهذا فانهم اذا قصدوا المبالغة في كون أحد الفرسين سابقاً للآخر قالوا : هـذا الفرس لا يلحق غبار هذا الفرس . وكان ذلك عنـدهم أبلغ من قولهم : هذا الفرس سابق لهذا الفرس) راجع « الاحـكام » : (٣/٩٧) « ابن الحاجب مع العضد وحواشيه » : (٢/١٧٣) « البيضاوي مع الإسنوي وبخيت » : (٢/٢٠٤) « جمع الجوامع مع حاشية البناني » : (٢/٢٠٤) .

(٢) راجع « حاشية السعد على العضد » : (٢/١٧٣) « كشف الاسرار للبخاري » : (١/٧٣) « التحرير مع التقرير والتحبير » : (١/١٠٩) .

وأصحاب هذا القول هم جمهور الحنفية والمتكلمين من الشافعية والمالكية والحنابلة ، وبه قالت الإمامية [1] .

ب - وذهب آخرون إلى أن هذه الدلالة دلالة قياسية بمعنى أنها حاصلة بالقياس الأولى أو المساوي ، وهما نوعان للقياس الجلي ، والقياس الجلي : هو ما كانت العلة المشتركة فيه بين الأصل والفرع ، وجودها في الفرع منه ، أقوى من وجودها في الأصل ، أو وجودها في الفرع مساوٍ لوجودها في الأصل .

ودليلهم على ذلك : ما هو معلوم في مفهوم الموافقة من توقف ثبوت الحكم المسكوت على معرفه المعنى الذي هو مناط الحكم ، ولا بد في معرفته من نوع نظر ، وهذا هو القياس ؛ ففي آية التأفيف لما توقف ثبوت الحكم على معرفة المعنى ، وقد وجد أصل كالتأفيف ، وفرع كالضرب وعلة جامعة مؤثرة كدفع الأذى : كان قياساً ، إذ لا معنى للقياس إلا ذلك [2] .

---

(١) قال الشوكاني : (وذهب المتكلمون بأسرهم : الأشعرية والمعتزلة إلى أنه - أي مفهوم الموافقة - مستفاد من النطق وليس بقياس قال الشيخ أبو حامد الاسفرايينى : الصحيح من المذاهب أنه جار مجرى النطق ، واعتبر دلالته لفظية) . راجع «ارشاد الفحول» (ص ١٧٨) . وانظر « تهذيب الوصول » للحلي : (ص ١٠٠ - ١٠١) « نهاية الوصول » : (ق ١١٣) مخطوطة دار الكتب المصرية .

(٢) أنظر لأركان القياس وشروط هذه الأركان « مصادر التشريع الاسلامي و مناهج الاستنباط » للمؤلف : (ص ١٧٤) فما بعد .

فلو قطع النظر عن المعنى الذي سيق له الكلام وهو كف الأذى عن الوالدين ، وعن كون هذا المعنى الذي هو مناط التحريم هو في الشتم والضرب أشد منه في التأفيف ، لما قضي بتحريم الشتم والضرب إجماعاً .

وقد سموه قياساً جلياً لظهوره ؛ إذ أن الوصف الجامع بين الأصل والفرع ثابت بالتأثير [1] .

موقف الامام الشافعي :

ولقد نص الامام الشافعي في « الرسالة » على اعتبار مفهوم الموافقة من القياس الجلي ، وذلك قوله في باب الاستحسان : (والقياس وجوه يجمعها القياس ويتفرق بها ابتداء قياس كل واحد منها أو مصدره أو هما ، لعلها وبعضها أوضح من بعض .

فأقوى القياس أن يحرم الله في كتابه أو يحرم رسول الله القليل من الشيء ، فيعلم أن قليله إذا حرم ، كان كثيره مثل قليله في التحريم أو أكثر بفضل الكثرة على القلة .

وكذلك إذا حمد على يسير من الطاعة كان ما هو أكثر منها أولى أن يحمد عليه . وكذلك إذا أباح كثير شيء كان الأقل منه أولى أن يكون مباحاً) [2] .

---

(١) راجع « الإحكام » للآمدي (٣/٩٧) « ابن الحاجب مع شرح العضد وحواشيه » : (٢/١٧٣) « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري : (١/٧٣ — ٧٤) « المنهاج » للبيضاوي مع « شرح الإسنوي وحاشية بخيت » : (٢/٢٠٤) « جمع الجوامع » : (٢/٢٤٢) .

(٢) راجع « الرسالة » : (ص ٥١٣) .

وقد أورد رحمه الله أمثلة أوضح بها ما أراد فقال : (قال رسول الله : « إن الله حرم من المؤمن دمه وماله وأن يظن به إلا خيراً »[1] فإذا حرّم أن يظن به ظناً مخالفاً للخير يظهره — : كان ما هو أكثر من الظن المظهّر ظناً من التصريح له بقول غير الحق أولى أن يحرّم ، ثم كيف ما زيد في ذلك كان أحرم .

قال الله : (فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَه ، وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرّاً يَرَه) .

فكان ما هو أكثر من مثقال ذرة من الخير أحمد ، وما هو أكثر من مثقال ذرة من الشر أعظم في المأثم .

وأباح لنا دماء أهل الكفر المقاتلين غير المعاهدين وأموالهم ، لم يحظر علينا منها شيئاً أذكره ، فكان ما نلنا من أبدانهم دون الدماء ، ومن أموالهم دون كلها ، أولى أن يكون مباحاً)[2] .

ثم بيّن الشافعي أن من أهل العلم من لا يرضى بتسمية ذلك قياساً وترك لهم اصطلاحهم دون نقد فقال : (وقد يمتنع بعض أهل العلم من أن يسمى هذا (قياساً) ويقول : هذا معنى ما أحل الله وحرّم ، وحمد وذم ، لأنه داخل في جملته ، فهو بعينه لا قياس على غيره .

---

(١) معنى هذا الحديث وارد في أحاديث كثيرة . انظر تعليق المرحوم الشيخ أحمد شاكر في (ص ٥١٤) من « الرسالة » .

(٢) راجع « الرسالة » : (ص ٥١٣ — ٥١٥) .

ويقول مثل هذا القول في غير هذا بما كان في معنى الحلال فأحلّ والحرام فحرم .

ويمتنع أن يسمي (القياس) إلا ما كان يحتمل أن يشبه بما احتمل أن يكون فيه شبهاً من معنيين مختلفين ، فصرفه أن يقيسه على أحدهما دون الآخر) .

ثم عرض إلى رأي آخرين من أهل العلم فقال : (ويقول غيرهم من أهل العلم ما عدا النص من الكتاب والسنة فكان في معناه فهو قياس)[1] .

وبهذا القول قال بعض الحنفية والشافعية والمالكية والحنابلة[2] .

وممن قال به من الشافعية الشيرازي وإمام الحرمين والشاشي وجنح إليه أيضاً الكثير من الزيدية[3] .

حقيقة الاختلاف ورأينا في ذلك :

لقد قال قوم : إن الخلاف لفظي في هذه النقطة فالكل متفقون على اعتبار هذا النوع من الدلالة على الحكم ، سواء أسموه مفهوم موافقة — دلالة نص — أم سموه قياساً جلياً .

---

(١) راجع « الرسالة » باب الاستحسان (ص ٥١٢ — ٥١٧) .

(٢) راجع « التقرير والتحبير » (١٠٩/١) « روضة الناظر » لابن قدامة (٢٠١/٢) « المنهاج مع الاسنوي والشيخ بخيت » : (٢٠٤/٢) .

(٣) قال صاحب « منهاج الوصول » : (قال كثير من أصحابنا :إن دلالة الفحوى من القياس فهي دلالة قياس لا منطوق خطاب ولا مفهوم فقوله تعالى : « ولا تقل لهما أف » دلالته على تحريم ضربهما قياسية لا نطقية) . « منهاج الوصول » في أصول الزيدية (ق ١٠٩/ب)

فمن نظر إلى إلحاق المسكوت بالمنطوق على أنه إلحاق فرع بأصل لاشتراكهما في علة جامعة بينهما، اعتبره قياساً جلياً .

ومن نظر إلى أن المعنى الذي هو مناط الحكم ، والذي كان واسطة إلحاق المسكوت بالمنطوق ، يدرك بمجرد معرفة اللغة دون حاجة إلى اجتهاد واستنباط ، أسماه مفهوم موافقة أو دلالة نص .

وقد سلك هذه السبيل إمام الحرمين فاعتبر الخلاف لفظياً . وأوضح ذلك الغزالي مصرحاً بأن مرد المسألة إلى الاصطلاح وعلى الباحث إدراك حقيقة هذا الجنس من الدلالة [1] .

واعتبار أن الخلاف نظري سلك سبيله أيضاً البيضاوي وعدد من الباحثين كالسعد التفتازاني [2] .

حتى إن البيضاوي جعل هذه الدلالة مفهوماً تارة وقياساً تارة أخرى ،

---

(١) قال الغزالي في معرض آية التأفيف : (فإن قيل : الضرب حرام قياساً على التأفيف : لأن التأفيف انما حرم للإيذاء ، وهذا الإيذاء فوقه : قلنا : ان أردت بكونه قياساً أنه محتاج إلى تأمل واستنباط علة فهو خطأ ، وإن أردت أنه مسكوت فهم من منطوق ، فهو صحيح بشرط أن يفهم أنه أسبق إلى الفهم من المنطوق ، أو هو معه وليس متأخراً عنه ، وهذا قد يسمى مفهوم الموافقة ، وقد يسمى فحوى اللفظ ، ولكل فريق اصطلاح آخر فلا تلتفت إلى الألفاظ واجتهد في إدراك حقيقة هذا الجنس) . راجع «المستصفى» : (٢/١٩١ — ١٩٢) .

(٢) راجع « حاشية البناني على جمع الجوامع » : (١/٢٤٥) .

لأن لكل من التعبيرين وجهاً حسب النظرة إلى أوجه الدلالة نفسها[1] .

وعندما ذكر تاج الدين السبكي في « جمع الجوامع » : (أن بين المفهوم والقياس تنافياً) تعقبه البناني[2] في حاشيته ، بأن هذا مخالف لقوله في « شرح المختصر » : لاتنافي بينهما فإن للمفهوم جهتين ، هو باعتبار إحداهما مستند إلى اللفظ فكان مفهوماً وباعتبار الأخرى قياس ، ومن ثم قال السعد : الخلاف لفظي ، وأشار إليه إمام الحرمين في البرهان[3] .

والذي نرى أن هذا الخلاف - وإن كان نظرياً ، مرده إلى التسمية والاصطلاح ولا مشاحة في الاصطلاح - لكن الأمر يقتضينا التفريق بين موقف الشافعية ومن يوافقهم من جهة ، وبين موقف الحنفية والشيعة الإمامية من جهة أخرى ، وذلك من خلال نقطتين :

الأولى : إثبات الحدود والكفارات بالقياس أو عدمه .

الثانية : القول بالقياس أو عدم القول به :

أ - فموقف الشافعية لا يتأثر مع أي من الإصطلاحين بالنسبة لإثبات

---

(١) قال المحلي في شرحه لجمع الجوامع : (ومنهم من جعله تارة مفهوماً وأخرى قياساً كالبيضاوي فقال الصفي الهندي : لا تنافي بينها لأن المفهوم مسكوت والقياس إلحاق مسكوت بمنطوق) .انظر « جمع الجوامع مع شرح المحلي وحاشية البناني »: (٢٤٥/١).

(٢) هو عبد الرحمن بن جاد الله من علماء المالكية. من مصنفاته حاشيته على « شرح الجلال المحلي لجمع الجوامع » توفي سنة ١١٩٨ هـ .

(٣) انظر المصدر السابق . « مختصر المنتهى لابن الحاجب مع العضد والسعد » : (١٧٣/٢) « إرشاد الفحول » للشوكاني : (١٧٨/١) .

الحدود والكفارات ؛ فهم يثبتون الحدود والكفارات بالقياس ، كما يثبتونها بمفهوم الموافقة .

فهذه الدلالة المختلف على تسميتها سواء أكانت مفهوم موافقة ، أم كانت قياساً جلياً ، صالحة لإثبات حد أو كفارة ، وبذلك لا يترتب على الاختلاف في الجنوح لأي من المصطلحين أثر عملي .

ب ـ أما موقف الحنفية : فإنه يتأثر بالاختلاف ؛ ذلك لأنهم لا يثبتون الحدود والكفارات بالقياس من أي نوع كان ، مع أن دلالة النص صالحة لإثبات الحد والكفارة عندهم كما مر في حينه [1] .

ولقد أتى أبو زيد الدبوسي في « التقويم » بعدد كبير من الأمثلة التطبيقية ـ ومنها ما ثبت به حد أو كفارة ـ مبرهناً أن هذه أحكام اخذت من دلالة النص ولم تؤخذ من القياس [2] . وتبعه في ذلك من بعده من الباحثين حتى إن السرخسي أتى بالأمثلة نفسها وزاد عليها ، وكان يحاول بعد كل مثل في الآية أو الحديث ، أن يؤكد على أن ثبوت الحكم المأخوذ من هـذا النص أو ذاك ، إنما كان بطريق دلالة النص ـ مفهوم موافقة ـ لا بطريق القياس . ولقد قال في « الأصول » بعد أن فرق بين دلالة النص والقياس : (ولذلك جوزنا إثبات العقوبات والكفارات بدلالة النص وان كنا لا نجوز ذلك بالقياس) [3] .

---

(١) انظر ما سبق (ص٥٣٤) .

(٢) راجع « التقويم » : (ص ٢٣٧ ـ ٢٤٤) وقد ذكر هنالك ثلاثة عشر مثالاً .

(٣) راجع « أصول السرخسي (١/٢٤١ ـ ٢٤٢) ومن هنـا قال صاحب « التقرير والتحبير » : وقيل : النزاع لفظي ، وعندي فيه نظر بالنسبة إلى ما عليه مشايخنا من أنه لا يصح إثبات الحدود والكفارات بالقياس ويصح بدلالة النص (١/١١٠) .

ج ـ أما **الامامية** : فلو استوى عندهم مفهوم الموافقة مع القياس ، لما قالوا بمفهوم الموافقة ؛ لأنهم منكرون لحجية القياس ، ومفهوم الموافقة يساويه مع أنهم قالوا به . وعلى ذلك فموقفهم يتأثر أيضاً بالاختلاف بين المصطلحين .

وعلى أية حال ، فالأمر الذي لا مرية فيه هو أن دلالة مفهوم الموافقة على إثبات حكم المنطوق للمسكوت عنه ، بالأولى أو بالمساواة ، هي عند القائلين بها : دلالة لفظية التزامية ـ كما قدمنا في صدر هـذا المبحث ـ والمعنى المشترك بين المنطوق والمسكوت ، لا يتوقف إدراكه على البحث والاجتهاد ، وإنما تهدي إليه معرفة اللغة ، بينما نرى أن القياس المتنازع في حجيته والعمل به بين الجمهور وغيرهم ـ حتى لم يقل به الظاهرية والشيعة الإمامية ـ ليس مجرد إلحاق مسكوت بمنطوق لإشتراكهما في علة الحكم التي يمكن ادراكهـا من أي طريق . وإنما هو الحاق أصل بفرع لعلة تجمعهما ، وطريق ادراكها النظر والاجتهاد ، ولاستنباطها مسالك أفاض في ذكرها العلماء في مباحث القياس . فلا بدع أن يكون نفاته ممن يقول بمفهوم الموافقة كالشيعة الإمامية [1] .

وهكذا يكون لزاماً علينا عندما نقرر أن النزاع لفظي أو غير لفظي أن نفرق بين ثلاثة مسالك :

١ ـ مسلك الحنفية من حيث رفضهم لإثبات الحدود والكفارات بالقياس ، وصحة إثباتها بدلالة النص .

---

(١) راجع « تهذيب الوصول إلى علم الأصول » لابن المطهر الحلي مع « شرحه منية اللبيب » : (١٠٠ ـ ١٠١) « نهاية الوصول إلى علم الأصول » لابن المطهر الحلي : (ق ١١٣) مخطوط دار الكتب المصرية .

٢ ـ مسلك الشافعية ومن قال بقولهم ، من حيث صحة ثبوت الحدود والكفارات بالقياس عندهم ثبوتها بمفهوم الموافقة .

٣ ـ مسلك الشيعة الإمامية من حيث نفيهم للقياس مع قولهم بمفهوم الموافقة .

كل ذلك مع ملاحظة أن هنالك تمايزاً بين مفهوم الموافقة والقياس المختلف على حجيته والعمل به عند العلماء ، ذلك التمايز الذي عبر عنه أبو زيد الدبوسي بقوله : (فالقياس منا استنباط علة من النص بالرأي ظهر أثرها في الحكم ـ بالشرع لا باللغة ـ متعدياً إلى محل لا نص فيه ، لا استنباط معنى باللغة متعدياً إلى محل لا نص فيه)[١] .

---

(١) «تقويم الأدلة» (ص ٢٣٦) .

المطلب الثاني

موقف ابن حزم من مفهوم الموافقة

من المعلوم أن مسلك الاستنباط عند ابن حزم باعث الظاهرية في القرن الخامس الهجري، كان من دعائمه نفي القياس، وعدم القول به أو اعتباره طريقاً من طرق الدلالة على الحكم.

وقد اعتبر القول بمفهوم الموافقة قولاً بالقياس، وإذا كان الأمر كذلك: فالأخذ بهذه الطريق من طرق الدلالة على الأحكام، هو في نظره جنوح إلى غير السبيل السوي.

لأن كل خطاب وكل قضية، فانما تعطي ما فيها، ولا تعطي حكماً في غيرها، لا أن ما عداها موافق لها، ولا أنه مخالف لها، لكن كل ما عداها موقوف على دليله. ولقد جاء ابن حزم في كتابه «الإحكام» بمسألة المفاهيم تحت عنوان «دليل الخطاب» وأفاض في نفي الموافق منها والمخالف.

وعبر عن الموافق بأنه ما يفهم منه أن ما عدا القضية التي خوطبنا بها فحكمها كحكم هذه التي خوطبنا بها. وكان رحمه الله كيّساً حين عد من

سموا مفهوم الموافقة قياساً من الأكياس ، فكأنه رآهم أبعد عن التناقض مع أنفسهم ، وإن كان يراهم منحرفين بسبب قولهم بالقياس .

وفي رده لمفهوم الموافقة اعتبره على لسان القائلين به قسماً من أقسام دليل الخطاب ، كما ذكرنا[1] .

ويلاحظ الباحث أن ردّه على القائلين بهذا المفهوم قد سار في طريقين :

الأولى : طريق رد القياس وذلك بإقامة الأدلة التي يراها صالحة لهدم كل ما جاء به القائلون بالقياس ، ومهد لذلك بزعمه أن القول بالقياس هو اتجاه طوائف من المتأخرين ولا علاقـة للمتقدمين به ، وإذا كان مفهوم الموافقة قياساً في نظره ، فكل ما يقال في رد القياس فهو صالح لرد مفهوم الموافقة ، لأن القياس باطل بجميع أنواعه[2] .

جاء في كتابه « الإحكام في أصول الأحكام » قوله عن القيّاسين : (وقسموا القياس ثلاثة أقسام :

---

(١) راجع « الاحكام في أصول الأحكام »: (٧/٢ – ٤) « النُّبذ » لابن حزم تعليق الكوثري : (ص ٥٢) « ملخص ابطال القياس والرأي والاستحسان والتعليل» له أيضاً تحقيق سعيد الأفغاني (ص ٢٧) .

(٢) قال في « الإحكام » : (٧/٥٣) (ذهب طوائف من المتأخرين من أهل الفتيا إلى القول بالقياس في الدين ، وذكروا أن مسائل ونوازل ، لا ذكر لها في نص كلام الله تعالى ولا في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولا أجمع الناس عليها ، قالوا : فننظر إلى ما يشبهها مما ذكر في القرآن ، أو في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فنحكم فيما لا نص فيه ولا إجماع ، بمثل الحكم فيما فيه نص أو إجماع لاتفاقهما في العلة التي هي علامة الحكم ، هـذا قول جميع حذاق أصحاب القياس) .

فقسم : هو قسم الأشبه والأولى ، وهو أن قالوا : إذا حكم في أمر كذا بحكم كذا فأمر كذا أولى بذلك الحكم ، وذلك نحو قول أصحاب الشافعي : إذا كانت الكفارة واجبة في قتل الخطأ ، وفي اليمين التي ليست غموساً : فقاتل العمد وحالف اليمين الغموس أولى بذلك وأحوج إلى الكفارة .

وقسم ثان : وهو قسم المثل : وهو نحو قول أبي حنيفة ومالك : إذا كان الواطىء في نهار رمضان عمداً تلزمه الكفارة : فالمتعمد للأكل مثله في ذلك ... وكقول الشافعي : إذ وجب غسل الإناء من ولوغ الكلب سبعاً : فهو من الخنزير كذلك .. الخ .

والقسم الثالث : قسم الأدنى : وهو نحو قول مالك وأبي حنيفة : إذا وجب القطع في مقدار ما في السرقة ـ وهو عضو يستباح ـ فالصداق في النكاح مثله . فهذه أقسام القياس عند المتحذلقين به .

وذهب أصحاب الظاهر إلى ابطال القول بالقياس في الدين جملة ، وقالوا لا يجوز الحكم البتة في شيء من الأشياء كلها إلا بنص كلام الله تعالى ، أو نص كلام النبي ﷺ أو بما صح عنه ﷺ من فعل أو إقرار أو إجماع من جميع علماء الأمة كلها متيقن أنه قاله كل واحد منهم ، أو بدليل من النص ، أو من الإجماع المذكور الذي لا يحتمل إلا وجهاً واحداً)[1] .

---

(١) « الاحكام » : (٧/٥٥ — ٥٦) .

وجاء ابن حزم بنصوص تدل - كما يقول - على أنه لا علم في الدين إلا ما علمنا الله ، وما جاءت به كتبه ورسله ، والقياس في الدين علم ليس عن طريق الله ، ولم يأذن بـه ، وهو حينئذ من الشيطان لأن الله سبحانه وتعالى يقول عن إبليس اللعين: « إنما يأمركم بالسوء والفحشاء وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون[1] » والقائل بالقياس ، مفترٍ على الله بأن دينه لم يكمل والله تعالى يقول : (اليَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُم دِينَكُم وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُم نِعْمَتِي ، وَرَضِيتُ لَكُم الإِسْلاَمَ دِيناً) [2] ففي نصوص الشريعة الكفاية ، لأن أحكام الحوادث فيها متقررة ثابتة ولا حاجة إلى القياس بأي نوع من أنواعه [3] .

ب - أما الطريق الثانية التي سلكها ابن حزم - وهي متكاملة مع الأولى -: فهي أنه أتى بمجموعة من النصوص التي يوردها الجمهور في معرض مفهوم الموافقة - والقياس - وحاول أن يهدم استدلالهم بأنها - أي تلك النصوص - تعطي أحكاماً عن طريق المفهوم ، أو القياس - على حد تعبيره -

---

(١) سورة البقرة : ١٦٩ .

(٢) قال تعالى : (حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أُهل لغير الله به والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة ، وما أكل السبع إلا ما ذكيتم وماذبح على النصب ، وأن تستقسموا بالأزلام ، ذلكم فسق ، اليوم يئس الذين كفـروا من دينكم فلا تخشوهم واخشون اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لـكم الاسلام ديناً ، فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لإثم فإن الله غفور رحيم) سورة المائدة : ٣

(٣) راجع المصدر السابق(٨/١ - ٩) « النبذ في أصول الفقه الظاهري » لابن حزم تعليق الشيخ زاهد الكوثري : (ص ٥٠ - ٥٣) .

وأن القول بغير ذلك خروج عن المعقول وعن اللغة . ولم يعتبر ما جاءوا به حول هذه النصوص حججاً أو شبهاً على الأقل ، وإنما اعتبر ذلك - سامحه الله - نوعاً من الشغب والتمويه .

قال في « الإحكام » : (وقد شغب أصحاب القول بالقياس بأشياء موهوا بها ... فمما شغبوا به أن قالوا : قال الله عز وجل : (ولا تَقل لهما أفٍّ) فوجب إذ منع من قول (أف) للوالدين أن يكون ضربهما ، أو قتلهما أيضاً ممنوع لأنها أولى من قول (أف) وقال تعالى : (وآتيتُم إحدَاهُنّ قِنطاراً فَلا تَأخُذُوا مِنهُ شيئاً) قالوا : فوجب أن ما فوق القنطار وما دونه ، داخل كل ذلك في حكم القنطار في المنع من أخذه ، وقال تعالى : (وإنْ كانَ مِثقالَ حَبّةٍ مِنْ خَردَلٍ أتَينا بها) ، وقال تعالى : (فَمَنْ يَعمَلْ مِثقالَ ذرّةٍ خَيراً يَرَه ، ومَنْ يَعمَلْ مِثقالَ ذرّةٍ شَراً يَرَه) قالوا : فعلمنا أن ما فوق الذرة وما دونها يرى أيضاً وقال تعالى : (ومِنْ أهلِ الكِتابِ مَنْ إنْ تَأمَنهُ بِقِنطارٍ يُؤَدّه إليكَ ، ومِنهُم مَنْ إنْ تَأمَنهُ بِدينارٍ لا يُؤدّه إليكَ) قالوا : فعلمنا أن ما فوق القنطار والدينار وما دونها في حكم القنطار والدينار، وقال تعالى: (وَلا تَأكُلُوا أموالَكُمْ بَينَكُم بِالباطِلِ) قالوا : فعلمنا أن ما عدا الأكل من اللباس وغيره حرام إذا كان بالباطل ، وقال تعالى : (وَلا تَقتُلُوا أولادَكُم خَشيَةَ إملاقٍ[1]) قالوا : فعلمنا أن قتلهم لغير الإملاق حرام ، كما هو خشية الإملاق .

---

(١) سورة الاسراء : ٣١

وبما جاء به ابن حزم عن الجمهور أنهم قالوا : وقول الناس : لا تعط فلاناً حبة ، فانه مفهوم منه أن ما فوق الحبة وما دونها داخل كل ذلك في حكم الحبة ، وأنهم قالوا : ومن ادعى من الآيات السالفة فهم ما عدا ما فيها من غيرها فهو خارج عن المعقول وعن اللغة(١) .

الأساس الذي قام عليه مسلك ابن حزم :

وابن حزم في موقفه من مفهوم الموافقة ، انما يعتمد عموماً على أن ما ترد إليه كل الأحكام المأخوذة من النصوص السابقة ، إنما هو نصوص أخر ، أو اجماع متيقن ، أو ضرورة المشاهدة بالحواس والعقل فقط .

ولذلك قال بعد أن حدد معالم الاتجاه : (فإن لم نجد نصاً ولا اجماعاً ولا ضرورة اقتصرنا على ما جاء به النص ووقفنا حيث وقف ولا مزيد(٢)) .

ومن هذا المنطلق الذي يرى ابن حزم سلامته ، قرر في آية التأفيف أنه لو لم يرد غير لفظة (أفٍّ) لما كان فيها تحريم ضربها ، ولا قتلها ولما كان فيها إلا تحريم قول (أفٍّ) ولكن لما قال الله تعالى في الآية نفسها : (وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا ، وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ، وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا) اقتضت هذه الألفاظ الإحسان ،

---

(١) راجع « الاحكام » : (٥٦/٧ — ٥٧)
(٢) راجع المصدر السابق (٦١/٧) .

والقول الكريم ، وخفض الجناح ، والذل والرحمة لهما ، والمنع من انتهارهما ، وأوجبت أن يؤتى إليهما كل بر وكل خير ، وكل رفق .

فبهذه الألفاظ والأحاديث الواردة ، وَجبَ بِرُّ الوالدين بكل وجه وبكل معنى والمنع من كل ضرر وعقوق بأي وجه كان ، لا بالنهي عن قول : (أفٍّ) .

قال ابن حزم : (وبالألفاظ التي ذكرنا وجب ضرورة أن من سبهما أو تبرم عليهما أو منعهما رفده في أي شيء كان من غير الحرام فلم يحسن إليهما ، ولا خفض لهما جناح الذل من الرحمة) .

وأراد أبو محمد أن يؤكد المعنى الذي ألح عليه - وهو أن حكم السب والإيذاء وما شاكل ذلك إنما جاء من الأمر بالإحسان وما إليه - فقرر أن النهي عن قول (أفٍّ) لو كان مغنياً عما سواه من وجوه الأذى ، لما كان لذكر الله تعالى في الآية نفسها ، مع النهي عن قول : (أف) ، القول عن النَّهرْ ، والأمر بالإحسان وخفض الجناح والذل لهما معنى ، فلما لم يقتصر تعالى على ذكر الأف وحده ، بطل قول من ادعى أن بذكر الأف علم ما عداه ، وصح ضرورة أن لكل لفظة من الآية معنىً غير سائر ألفاظها [1] .

ويبلغ أبو محمد المدى في عدم الالتفات إلى ما عند الآخرين ، فيحاول - في استدلاله على أن تحريم الضرب والشتم لم يكن من النهي عن قول (أف) - أن يقدّم ذلك على شكل واقعة قضائية تبدو متفقـاً على

(١) راجع « الإحكام في أصول الأحكام » : (٧/٥٧ - ٥٩)

نتيجتها في الحكم فيقول : (ومن البرهان الضروري على أن نهي الله تعالى عن أن يقول المرء لوالديه : (أُف) ليس نهياً عن الضرب ولا عن القتل ، ولا عما عدا الأف - : أن من حدث عن إنسان قتل آخر أو ضربه حتى كسر أضلاعه ، وقذفه بالحديد وبصق في وجهه فشهد عليه من شهد ذلك كله : فقال الشاهد : إن زيداً - يعني القاتل أو القاذف أو الضارب - قال لعمرو (أف) يعني المقتول أو المضروب أو المقذوف - : لكان بإجماع منا ومنهم - يعني الجمهور - كاذباً آفكاً شاهد زور مفترياً مردود الشهادة) .

وكان طبيعياً أن ينتهي - رحمه الله من هذا العرض إلى القول: (فكيف يريد هؤلاء القوم منا أن نحكم بما يقرون أنه كذب ؟ فكيف يستجيزون أن ينسبوا إلى الله تعالى الحكم بما يشهدون أنه كذب ؟ ونحن نعوذ بالله العظيم من أن نقول : إن نهي الله عز وجل عن قول (أُف) للوالدين يفهم منه النهي عن الضرب لهما أو القتل أو القذف)[1] .

ولقد قال مثل ذلك أو قريباً منه في جميع النصوص التي أوردها في مدّعى الجمهور ، وكان يتخلل حديثه ما أعرضنا عن ذكره من الكلام الذي يعرفه كل من قرأ كتب الإمام ابن حزم وعرف طريقته في الرد على الآخرين .

---

(١) « الإحكام » : (٥٨ - ٥٩) « ملخص ابطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل » : (ص ٢٩) .

موقفنا من مسلك ابن حزم :

١ – قد لايكون من مقتضيات بحثنا أن نخوض مع الإمام ابن حزم في الاحتجاج للقياس الذي يردّه ولا يقول به ، ولكن جزمه باعتبـــار مفهوم الموافقة من القياس ، ومناقشة نصوص الجمهور من هذه الزاوية يوجب علينا أن نشير إلى نقطتين لابد من الإشارة إليها .

أولاهما – أن ادعاء أبي محمد رحمه الله وحدة الموقف مع الظاهرية من جميع الوجوه بالنسبة للقياس أمر فيه نظر [1] .

وأن قوله بأن القياس بدعة طوائف من المتأخرين ، مـــع أن فيهم أبا حنيفة والشافعي ومالكاً ، فضلاً عما هنالك من نماذج للقياس وقعت قبلهم في عصر الصحابة والتابعين ، قول فيه الكثير من الإهمال لمعالم الحقيقة يجعل ما يستدل به في بعض الأحيان دليلاً لغيره [2] .

الثانية – أن مفهوم الموافقة - في نظرنا - ليس قياساً بالمعنى الحقيقي

---

(١) إذ ينقل العلماء – مثلاً – عن داود بن علي الظاهري أنه مع نفيه للقياس بوجه عام، كان يقول ببعض أنواعه وهو القياس الجلي الذي هو عند الكثيرين « مفهوم الموافقة » ولا تختلف إلا التسمية والمسمى واحد . انظر : « جامع بيان العلم وفضله » لابن عبد البر : (٢/٥٥ – ٦٩) « الاحكام » للآمدي : (٤/٤٢) فابعدها . « إعلام الموقعين » : (١/١٩٧) فما بعد « نيل الأوطار » : (٤/١٢٩)

(٢) راجع الكثير من الأدلة والشواهد على ذلك في « جامع بيـــان العلم وفضله » لابن عبد البر : (٢/٥٥ – ٦٩) « الاحكام » للآمدي : (٤/٤٢) فما بعدها . « إعلام الموقعين » : (١/١٩٧) فما بعد « نيل الأوطار » : (٤/١٢٩) .

للقياس الذي يقوم على الاستنباط والتأمل لمعرفة العلة الجامعة بين المقيس والمقيس عليه ، وقد أشرنا إلى ذلك حين رجحنا رأي الجمهور بأن دلالة مفهوم الموافقة على الحكم دلالة لفظية لا قياسية . وأساس ذلك ، أن إدراك المعنى الذي يجمع بين المنطوق والمسكوت عنه ، يكون بمجرد معرفة اللغة .

أما تسميته من قبل الإمام الشافعي قياساً : فذلك ـ فيما نرى ـ طريق في التسمية قبل تحديد المصطلحات لايقدم ولايؤخر . ولعل الداعي إلى ذلك ، إنما كان مجرد اشتراك المسكوت عنه مع المنطوق في المعنى الواحد ، وإن كان إدراكه في هذه الحال لايحتاج إلى أكثر من المعرفة باللغة ، حتى اشترك في ذلك الفقيه وغير الفقيه .

قال الزركشي موضحاً هذا المعنى : (واعلم أن هذا النوع البديع ـ يعني مفهوم الموافقة ـ ينظر إليه من ستر رقيق ، وطريق تحصيله فهم المعنى وتقييده من سياق الكلام ..... فإن قيل : فإذا ابتنى الفهم على تخيُّل المعنى كان بطريق القياس كما صار إليه الشافعي !

قيل : ما يتأخر من نظم الكلام وما يتقدم فهمه على اللفظ ، ويقترن به ، لايكون قياساً حقيقياً ؛ لأن القياس ما يحتاج فيه إلى استنباط وتأمُّل ، فإن أطلق القائل بأنه قياس ، اسم القياس عليه وأراد ما ذكرناه فلا مضايقة في التسمية) [1] .

---

(١) راجع « البرهان في علوم القرآن » للزركشي : (٢/ ٢١) .

٢ – أما عن النصوص : فقد يكون من الخير الاكتفاء بوقفات يسيرة مع أبي محمد رحمه الله في آية التأفيف .

ولقد رأينا أن ردّه لاستنباط تحريم الشتم والضرب وما إليها من قول : (أُف) كان من عدة نواح :

الأولى : أن تحريم هذه الأنواع من الإيذاء للوالدين ، إنما كان مما نصت عليه الآية في بدئها بقوله تعالى : (وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً) وفي تتمتها من قوله سبحانه : (وَلَا تَنْهَرْهُمَا ، وَقُلْ لَهُمَا قَوْلاً كَرِيماً وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَة ...) الآية ، ومن نصوص أخرى في الكتاب والسنة .

وأنه لو لم يرد غير لفظة (أف) لما كان فيها نفسها تحريم ما ذكرنا من أنواع الإيذاء .

الثانية : النهي عن قول : (أف) في الآية لم يغن عن النهي عن النهر ، والأمر بالإحسان ، وخفض الجناح ، والذل للوالدين ، ولو كان مغنياً لما كان لذكر هذه الأمور معنى ، أما وإنها قد ذكرت فليقتصر على حدود كلمة (أف) إذ صح ضرورة أن لكل لفظة من الآيه معنى غير معنى سائر ألفاظها .

الثالثة : أن من شهد على قاتل أو قاذف أو ضارب أن ما صنعه المتهم مع خصمه هو قول : (أف) اعتبرت شهادته باطلة عند الجميع وهذا معناه أن (أف) لم تعن القتل والضرب والقذف ... لاشك في ذلك عند من له معرفة بشيء من اللغة ـ على حد تعبير ابن حزم .

وسنقف مع الإمام أبي محمد وقفه يسيرة عند كل واحدة من هذه النواحي الثلاث .

أ ـ أما عن الناحية الأولى : فإن من بديهيات العقول وأبسط مدركات اللغة التي بها يتفاهم الناس ، ويدركون المعاني المرادة من خطاب بعضهم لبعض ، أن النهي عن التأفيف لايمكن أن يستساغ معه الضرب أو القتل أو القذف للوالدين ، أو غير ذلك من أنواع الإيذاء ، والقول بغير ذلك مخالف لتلك البديهيات عند العقل وأبسط المدركات في اللغة .

ذلك لأن المنع من قول : (أف) ـ كما ذكرنا أكثر من مرة ـ لم يكن لذات التأفيف وإنما كان لما في هذه الكلمة من الإيذاء ، والعارف باللغة لايعوزه أن يفهم بكل سهولة ويسر ، أن النهي عن التأفيف إنما قصد منه دفع الأذى عن الوالدين في شتى أنواعه وصوره ؛ فالنهي عن الأدنى يعطي النهي عما هو أعلى منه أو يساويه (١) .

وهذا المعنى من دفع الأذى ، يفهم من المنع من التأفيف لغة دون حاجة إلى رأي واستنباط ، كفهم الإيلام من الضرب .

قال عبد العزيز البخاري : (إذا قيل : اضرب فلاناً أو لا تضربه يفهم منه لغة أن المقصود إيصال الألم بهذه الطريق إليه أو منعه عنه ، ولهذا لو حلف لايضربه ، فضربه بعد الموت لايحنث ، ولو حلف ليضربنه فلم يضربه ، فضربه بعد الموت لم يبر ، فكذلك معنى الأذى من

---

(١) انظر « المدخل إلى فقه الامام أحمد بن حنبل » : (ص ١٢٧) لعبد القادر بدران « البرهان » للزركشي : (١٩/٢) فما بعدها .

التأفيف ، ثم تعدى حكم التأفيف ـ وهو الحرمة ـ إلى الضرب والشتم بذلك المعنى للتيقن بتعلق الحرمة به لا بالصورة ، حتى إن من لايعرف هـذا اللفظ أو كان من قوم هذا في لغتهم إكرام لم تثبت الحرمة في حقه ، ولما تعلق الحكم بالإيذاء في التأفيف صار في التقدير كأنه قيل : « لاتؤذهما » فتثبت الحرمة عامة)[1] .

وهكذا كما فهم من الأمر بالضرب الإيلام بهذه الطريقـة ، فهم من النهي عن قول : (أف) منع الأذى ، وثبتت الحرمة على وجه بأخذ صفة العموم .

ثم إن الأمر بالإحسان للوالدين في صدر الآية ، ثم النهي عن نهرهما ، والأمر بخفض الجناح لهما والدعـــاء لهما بالرحمة ، لايعني عدم استفادة النهي عن الأذى بشتى مظاهره وأشكاله ، وتحريم أدناه وأعلاه .

فقوله تعالى : (وبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً) وقوله : (وَلَا تَنْهَرْهُما وقُلْ لَهما قَوْلاً كَرِيماً واخْفِضْ لَهُمَا جَناحَ الذي من الرَّحْمَةِ وقُلْ ربِّ ارْحَمْهما كما رَبَّيَانِي صغيراً) . إذا كان يقضي بوجوب الإحسان إلى الوالدين ، ويحتم برَّهما بكل معنى يشتمل عليه البر ، ويمنع بالتالي إلحاق أي ضرر بهما ، والسير في أي طريق يؤدي إلى عقوقهما ، وإنما استفيد ذلك من طريق المنطوق ، بعد أن أخذ المنع من التأفيف بطريق المفهوم .

وإذا كنا في معرض المعرفة لأحكام معاملة الولد لوالديه ؛ إن استفادة

---

(١) راجع « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري : (١/٧٤) ، « إرشاد الفحول » للشوكاني : (ص ١٦٦) .

تحريم الإيذاء لهما ، وبذل الجهد للحفاظ على كرامتهما وحرمتهما إذا جاءت من طريقي المفهوم والمنطوق ، يكون فيها مزيد من التنويه بخطر هذه الحقوق لمخلوقين كانا سبب وجود الولد في هذه الحياة .

والعناية بتأكيد الأحكام ، وتقريرها في الأذهان في عدد من المواطن ، وبأساليب شتى من الكلام ، معروف من طريقة القرآن الكريم الذي أنزله الله هدى ونوراً لعباده ، كما هو معروف من طريقة السنة النبوية المبينة عن الله ما أراد في قرآنه المجيد .

ب – أما عن الناحية الثانية : وهي أنه لو أغنى النهي عن التأفيف عن النهي عما سواه من وجوه الأذى ، لما كان للنهي عن النهر والأمر بالإحسان وخفض الجناح والذل لهما معنى : فإن ذلك تناوُلٌ للمسألة من وجه آخر أقحمه ابن حزم رحمه الله ، ذلك الوجه هو كون اللفظ مغنياً عن ذكر غيره أو غير مغني .

فالجمهور لم يقولوا : إن النهي عن التأفيف مغنٍ عما عداه ، وإنما قالوا : إنه يدل بمفهومه على المنع مما عداه من أنواع الإيذاء .

أما كونه مغنياً أو غير مغن : فشيء آخر .

على أن هذا النهي في الواقع ، لايغنى عما عداه لأنه نهي إجمالي ، وما ذكر بعده تفصيل لما يجب للوالدين من حقوق .

والاجمال في مثل هذا المقام لايغنى عن التفصيل .

وبذلك يتضح أن قول ابن حزم تفريعاً على ما تقدم : (فلما لم يقتصر

تعالى على ذكر (الأف) وحده بطل قول من ادعى أن بذكر الأف علم ما عداه ..) غير ذي موضوع [1] .

جـ ـ أما عن الناحية الثالثة التي قدم فيها برهانه على شكل واقعة قضائية : فإنه يلزم فيها الجمهور بما لم يلتزموه .

فالجمهور لم يقولوا : التأفيف يشمل بوضع اللغة القتل والضرب والقذف ونحوها من أنواع الإيذاء التي اشتملت عليها الواقعة ، حتى يرد عليهم ما ذكره من قضية الشهادة ، لأن الشاهد شهد بغير الذي حصل ، وإنما قالوا ـ كما هو واضح وضوح الشمس في رابعة النهار ـ : بأن النهي عن التأفيف يستلزم المنع من القتل ، والضرب ، والقذف وغيرها من أنواع الأذى لتحقق المعنى الذي هو مناط النهي فيها ، وشتان بين الأمرين .

وإذا كان ابن حزم قد بنى برهانه في هذه الناحية ، على اتهام الجمهور بالقول : إن التأفيف يشمل تلك الأنواع من الأذى وضعاً ، وهم لا يقولون بذلك ، أصبح من المجافاة للصواب الحكم على مخالفيه بالرأي ، أنهم يستجيزون أن ينسبوا إلى الله تعالى الحكم بما يشهدون أنه كذب ؛ فهم لم ينسبوا إلى الله تعالى الحكم بأن التأفيف يتناول الضرب وغيره ، وإنما فهموا أن نهيه عن التأفيف يستلزم النهي عن الإيذاء ، أيّاً كان ذلك الإيذاء .

هذا : ولعل في الكلام عن هذه الآية الكريمة غناء عن الوقوف مع ابن حزم في كل جزئية من الجزئيات التي أوردها حول الموضوع ، فالمحور واحد وألوان الهجوم والرد متشابهة .

---

(١) راجع « دلالة الكتاب والسنة على الأحكام الشرعية» للشيخ زكي الدين شعبان : (ص ٥٣) « الاحكام » لابن حزم : (٧/ ٥٨) .

الرأي الذي نرتضيه :

والذي نراه أن القول بمفهوم الموافقة (دلالة النص) سواء اعتبر قياساً جلياً أو لم يعتبر ، هو من مفاخر هذه الشريعة في تفسير النصوص واستنباط ما يمكن أن تدل عليه من أحكام في غير المنطوق .

وهذا إن دل على شيء ، فإنما يدل على أن علماءنا قد أوتوا من الادراك لأسرار هذه الشريعة ، ومدلول الخطاب في لغتها ، ما جعلهم ينطلقون من حدود اللفظ المجرد ، إلى ما يمكن أن يفهم منه بروحه وفحواه عن طريق الذوق الفقهي السليم ، في حدود اللغة التي نزل بها الكتاب الكريم ، وفي ذلك ما فيه من دفع الحرج ، والمساهمة في إعطاء أحكام لما قد يجدُّ من حوادث - في ظل المجتمع الإسلامي - لاتتناهى مع الزمن .

بل إن الحنفية اعتبروا هذه الطريق من الدلالة ، دلالة بظاهر اللفظ ، شأنها شأن العبارة والاشارة ...

وإن أعلام القانون اليوم نتيجة للتطور الحقوقي ، يرون في مفهوم الموافقة - كما سيأتي - طريقاً من طرق تفسير النصوص .

فاتجاه الجمهور الذي تنكّبه ابن حزم ، هو المتساوق مع طبيعة لغتنا ، وما كان يدركه العربي من الخطاب . وإن من الخروج على أساليب لغة التنزيل في التعبير عن مدلولاتها ، نفي هذه الطريق في الدلالة وعدم اعتبارها سبيلاً يفيد الحكم في المسكوت عنه بما وراء الألفاظ .

فالعرب - إنما وضعوا هذه الألفاظ للمبالغة في التأكيد للحكم في محل المسكوت ، واعتبروها أفصح من التصريح بالحكم في محل المسكوت .

قال الآمدي في الإحكام : (ولهـــذا فإنهم – يعني العرب – إذا قصدوا المبالغة في كون أحد الفرسين سابقاً للآخر قالوا : « هذا الفرس لايلحق غبار هذا الفرس » وكان ذلك عندهم أبلغ من قولهم : « هذا الفرس سابق لهذا الفرس » وكذلك إذا قالوا : « فلان يأسف لشم رائحة مطبخه » فإنه أفصح عندهم وأبلغ من قولهم : « فلان لايطعم ولا يسقي »[١]) .

وحسبنا أن نقرر أنه لو قال والد لولده : « لا تعط زيداً حبة ، ولا تقل له أف ، ولا تظلمه بذرة ، ولا تعبس في وجهه ، فإن الذي يتبادر إلى الفهم عند كل عارف باللغة امتناع إعطاء ما فوق الحبة وامتناع الشتم والضرب ، وامتناع الظلم بالدينار وما زاد ، وامتناع أذيته بما فوق التعبيس من هجر الكلام وغيره .

ولو حلف إنسان لا يأكل لفلان لقمة ولا يشرب من مائه جرعة ، كان ذلك موجباً لامتناعه من أكل ما زاد على اللقمة كالرغيف ، وشرب ما زاد على الجرعة ... ونظائر ذلك كثيرة[٢] .

وأصحاب رسول الله صلوات الله وسلامه عليه وهم أهل اللسان والفاهمون في ظل البيان فهموا – كما يقول الآمدي – من قول النبي ﷺ في شأن اللقطة : « إعرف وكاءها وعفاصها »[٣] حفظ مـــا التقط من الدنانير

---

(١) راجع « الاحكام للآمدي » : (٩٧/٣) .

(٢) المصدر السابق (٩٦/٣) فما بعدها .

(٣) أخرج أحمد والبخاري ومسلم عن زيد بن خالد قال : « سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن لقطة الذهب والورق ، فقال : اعرف وكاءها وعفاصها ، ثم عرفها سنة ، –

لا حفظ الوكاء والعفاص فحسب (١)

بل لقد روي عن بعض الصحابة استخدام هذا المفهوم ، للدلالة على الحكم في أوسع مما ذكرناه .

فقد أخرج الترمذي في صحيحه : أن أبا سعيد الخدري (٢) قرأ قوله تعالى : (واعْلَمُوا أنَّ فيكُمْ رَسُولَ اللهِ لَوْ يُطيعُكُمْ في كثيرٍ منَ الأمْرِ لَعَنِتُّمْ) (٣) وقال : هذا نبيكم ﷺ يوحى إليه وخيار أئمتكم لو

- فإن لم تعرف فاستنفقها ولتكن وديعة عندك ، فإن جاء طالبها يوماً من الدهر ، فأدها إليه ..» الحديث ، ولم يقل فيه أحد « الذهب والورق » انظر « منتقى الأخبار مع نيل الأوطار » : (٣٥٧/٥ — ٣٥٨) و « الوكاء » بكسر الواو والمد : الخيط الذي يشد به الوعاء الذي تكون فيه النفقة . و« العفاص » بكسر العين المهملة وتخفيف الفاء ، وبعد الألف صاد مهملة : الوعاء الذي تكون فيه النفقة ، جلداً كان أو غيره. وانظر للّقطة وأحكامها : « الهداية مع فتح القدير والعناية » : (٤٢٣/٤) فما بعدها ، « نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار » : (٣٥٦/٥ – ٣٦٥)

(١) ومما ذكره الآمدي أنهم فهموا من قوله صلى الله عليه وسلم في الغنيمة : «أدوا الخيط والمخيط » أداء الرحال وغيرها . ومن قوله : « من سرق عصا مسلم فعليه ردها » رد ما زاد على ذلك . « الاحكام » : (٩٦/٣)

(٢) هو الصحابي سعد بن سنان الانصاري الخزرجي أبو سعيد الخدري مشهور بكنيته روى عن النبي صلى الله عليه وسلم الكثير، كما روى عن عدد من الصحابة ، وهو من أفقه أحداثهم . اختلف المؤرخون في تاريخ وفاته . فنقل ابن حجر عن الواقدي أن ذلك كان سنة أربع وسبعين ، وقيل أربع وستين ، وقال المدائني : مات سنة ثلاث وستين ، وقال العسكري : مات سنة خمس وستين .

(٣) سورة الحجرات : ٧ .

أطاعهم في كثير من الأمر لعنتوا فكيف بكم اليوم ؟ [1] وواضح أن قوله : « فكيف بكم اليوم » يعطي الكثير مما نريد .

وهكذا تتبين سلامة ما ذهب إليه الجمهور ، فلقد سلكوا الجادة ولم يتنكبوا طريق الصواب .

ورحم الله الإمام الظاهري لقد خاف من القول بمفهوم الموافقة الوقوع في القول بالقياس - وهو على رأس نفاته من الظاهرية بعد داود — مع أن هذا الطريق من طرق الدلالة على الحكم قال به — كما ذكرنا من قبل — الامامية وهم من نفاة القياس ، حيث يرفضونه ولا يرون الاحتجاج به ، إذ ليس مفهوم الموافقة الذي جعله الامام الشافعي رحمه الله من القياس الجلي .

على أنا بعد ذلك كله : معاذ الله أن نعتقد أن أبا محمد قد أتي من قبل اللغة نفسها — وهو من هو معرفة بها وقدرة مشهودة في التعبير — ولكن مردّ الأمر إلى حس مرهف نحو القياس ، ناشيء عن المبالغة في التمسك بالظاهر . ومفهومُ الموافقة في نظره كما أسلفنا واحد من أفراد القياس ، فكان ما كان من مجافاة اللغة في هذه المسألة [2] .

---

(١) « صحيح الترمذي » (١٢/١٥٤ — ١٥٥) .

(٢) ومن هنا رأينا العلماء لايرتضون ماذهب إليه ولا يلتمسون له العذر ، قال الذهبي في معرض كلام أبي محمد عن آية التأفيف : (قلت : ياهذا بهذا الجمود وأمثاله جعلت على عرضك سبيلاً ، ونصبت نفسك أعجوبة وضحكة . بل يقال لك : ما فهم أحد قط من عربي ولانبطي ولا عاقل ولا واع ، أن النهي عن قول « اف » للوالدين إلا ومافوقها اولى بالنهي منها وهل يفهم ذو حس سليم إلاهذا ؟ وهل هذا إلا من باب التنبيه بالأدنى

على أن القياس بأنواعه التي ذكرها العلماء ، وفي الحدود التي وضعوها لضبطه وسلامة الأخـذ به - لايمكن أن يكون خروجاً على النص أو حكماً بغير ما أنزل الله .

ولقد نتج عن تشدد ابن حزم في التمسك بالظاهر ، أنه لم يكتف باغلاق بابه دون القياس ، بل أغلقه بإحكام دون مفهوم الموافقة أيضاً ، مع أن إدراك الحكم عن طريقة لايحتاج إلى رأي واجتهاد .

ولنترك الكلام مع أبي محمد مكتفين بما ذكرنا في صدر حديثنا عن مفهوم الموافقة (دلالة النص) عند الحنفية والمتكلمين ، وبقـــدر من المناقشة له في آية التأفيف ، لنقرر أن ادعاءه خروج القائلين بمفهوم الموافقة عن حدود المعقول والشريعة واللغة ، ادعاء أعوزته سلامة الاحتجاج حتى كاد يصبح دعوى بلا دليل .

ولهذا رأينا إمامـــاً كأبي بكر الباقلاني لم يقم وزناً لإنكار مفهوم الموافقة وقال : (القول بمفهوم الموافقة من حيث الجملة مجمع عليه) .

- على الأعلى ، وبالأصغر على الأكبر ؟ بل مثل هذا مما أمن فيه حفظ اللسان العربي بل والعجمي والتركي والنبطي وجميع خطاب بني آدم .

وهل إذا قال : (لاتنهر والديك)الاوالنهي عن شتمها أو لعنها أو ضربها حتى يستغيثا أو خنقها حتى يموتا بطريق الأولى ؟ إذ ما كان أبلغ من قول (اف) أو انتهارهما فإن فيه ما في ذلك وزيادة بيقين ، وتقرير مثل هذا الضرب عي ، فإن الرجل إذا قال لامرأته : (لاتكلمي الرجال أضربك) فذهبت وزنت مع الرجال ولم تكلمهم كامة ، كانت عاصية له قطعاً بل كانت أشد عصياناً بذلك وأحق بالضرب وأولى من أن لو كامت الرجال فقط ..) انظر « ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل »للإمام ابن حزم : تحقيق سعيد الأفغاني (ص ٢٩) .

وقال ابن رشد : (لاينبغي للظاهرية أن يخالفوا في مفهوم الموافقة لأنه من باب السمع ، والذي رد ذلك يرد نوعاً من الخطاب) .

واعتبر شيخ الإسلام ابن تيمية مخالفة ابن حزم للجمهور في هذه القضية مكابرة[1] .

وعلى هدي هذا المسلك ، من اعتبار مفهوم الموافقة طريقاً من طرق الدلالة على الأحكام ، عُني الباحثون بعلوم القرآن بإبرازه وتقديمه . حتى رأينا إماماً كالزركشي من رجال المائة الثامنة للهجرة يفرده بفصل خاص من باب معرفة أحكام القرآن . وإن كان أتى به تحت اسم تنبيه الخطاب .

وقد بيّن رحمه الله أن تنبيه الخطاب يأتي في الطلب ، كما يأتي في الخبر ، وأوضح ما يريد بعدد من الأمثلة التي تزيح الغشاوة وتنير السبيل[2] .

---

(١) راجع « البحر المحيط » للزركشي ج ٢ مخطوط دار الكتب المصرية. «إرشاد الفحول » للشوكاني : (ص ١٦٦) .

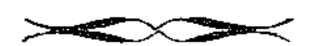
(٢) قال رحمه الله : (ومما تستثمر منه الأحكام تنبيه الخطاب ؛ وهو إما في الطلب كقوله تعالى : «فلا تقل لهما أف» فنهيه عن القليل منه يدل على الكثير ، وقوله: «ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم » . يدل على تحريم الاحراق والاتلاف .

وأما في الخبر :

فاما أن يكون بالتنبيه بالقليل على الكثير كقوله تعالى : « فمن يعمل مثقال ذرة خيراً » فنبه على أن الرطل والقنطار لايضيع لك عنده ، وكقوله : « مايملكون من قطمير » ، « ولايظلمون نقيرا » ، « ولايظلمون فتيلا »، « وما يعزب عن ربك مثقال ذرة» مع خفائه ودقته ، فهو بألا يذهب عنه الشيء الجليل الظاهر أولى .

وأما بالكثير على القليل ، كقوله تعالى : « ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار يؤده إليك» فهذا من التنبيه على أنه يؤدي إليك الدينار وماتحته ، ثم قال : « ومنهم من ـ

وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على عظيم اعتبار العلماء لهذا المسلك من مسالك الاستنباط ، ومقدار تقويمهم لمقاييس العربية التي بهـــا نزلت شريعة الاسلام . فالباب الذي جاء الكلام تحته عند الزركشي هو من أهم أبواب كتابه « البرهان » لأن محتواه معرفة أحكام القرآن الذي هو كتاب الشريعة الأول والمصدر الذي مآل كل المصادر إليه .



ـ إن تأمنه بدينار لايؤده إليك » فهذا من الأول ؛ وهو التنبيه بالقليل على الكثير ؛ فدل بالتنبيه على أنك لاتأمنه بقنطار . بعكس الأول .

ومثل قوله في فرش أهل الجنة : «بطائنها من استبرق »؛ وقد علمنا أن أعلى ماعندنا هو الاستبرق الذي هو الحسن من الديباج ، فإذا كان بطائن (فرش) أهل الجنة ذلك ، فعلم أن وجوهها في العلو إلى غاية لايعقل معناها .

وكذلك قوله في شراب أهل الجنه : « ختامه مسك » وإنما يرى من الكأس الختام ، وأعلى ماعندنا رائحة المسك وهو أدنى شراب أهل الجنة ؛ فليتبين اللبيب إذا كان الثفل الذي فيه المسك أيش يكون حشو الكأس ، فيظهر حشو للكأس بفضل الختام) قال رحمه الله : (وهذا من التنبيه الخفي) .

وقوله :«الذي باركنا حوله» فنبه على حصول البركة فيه من باب أولى.)«البرهان في علوم القرآن » : (١٩/٢ — ٢١) .

المبحث الثالث

موقف العلماء من مفهوم المخالفة بوجه عام

تمهيد :

من المعلوم أن مفهوم المخالفة – كما مر – هو (دلالة اللفظ على مخالفة حكم المسكوت عنه لحكم المنطوق ، وذلك لانتفاء قيد من القيود المعتبرة في هذا الحكم) .

ولقد كان للعلماء في ذلك مسلكان أساسيان نعرض لهما فيما يلي :

المسلك الأول :

أما المسلك الأول : فهو الذي يعتبر مفهوم المخالفة حجة في الشريعة وطريقاً من طرق الدلالة على الحكم في نصوص الكتاب والسنة .

فالألفاظ كما تدل بمنطوقها ومفهومها الموافق ، تدل أيضاً بمفهومها المخالف .

---

(١) راجع « التحرير مع التقرير والتحبير » : (١/١١٥) فما بعد . « البرهان في علوم القرآن » لبدر الدين الزركشي : (٢/٢١ – ٢٣) « مذكرات في أصول الفقه للدراسات العليا في حقوق القاهرة » : (ص ١٦٣) فما بعدها للأستاذ البرديسي .

فمفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة ، يلتقيان في أن مستند فهم الحكم في محل السكوت ، إنما هو النظر إلى فائدة تخصيص محل النطق بالذكر دون غيره ، سواء أكان من قبيل مفهوم الموافقة أم من قبيل مفهوم المخالفة .

ولا يؤثر في ذلك أن يفترقا من جهة أن فائدة التخصيص بالذكر في مفهوم الموافقة تأكيد مثل حكم المنطوق في محل المسكوت عنه .

وأن فائدة التخصيص بالذكر في مفهوم المخالفة ، إنما هي تأكيد نفي مثل حكم المنطوق في محل السكوت (١) .

وعلى هذا : فإذا كان الكلام مقيداً بقيد ، ودل النص بمنطوقه على حكم : دل بمفهومه المخالف على نقيض هذا الحكم ؛ لانتفاء القيد الذي من أجله كان ذلك الحكم .

مثال ذلك قوله تعالى : (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ ..) الآية .

فإن قوله : (وما أُهِلَّ لغير الله به) يدل بمنطوقه على أن ما ذبح مقترناً باسم غير الله تعالى ؛ كمخلوق أو صنم ، ونحوه : حرام .

ويدل بمفهومه المخالف ، على أن ما ذبح ولم يذكر فيه اسم غير الله : فهو حلال .

---

(١) راجع « الإحكام » للآمدي : (٣/١٠١) « ابن الحاجب مع العضد والسعد » : (٢/١٧٣) « منهاج البيضاوي مع شرحه للإسنوي وحواشي الشيخ بخيت » : (٢/٢٠٥) «جمع الجوامع لابن السبكي مع شرحه للمحلي وحاشية البناني » : (١/٢٤٧) .

وأصحاب هذا الاتجاه هم الجمهور [1] .

المسلك الثاني :

والمسلك الثاني : هو الذي لا يعتبر مفهوم المخالفة حجة في الشريعة ، ولا يراه طريقاً من طرق الدلالة على الحكم في نصوص الكتاب والسنة .

فالنصوص تدل بمنطوق ألفاظها في محل النطق . وتدل بمفهومها الموافق في محل السكوت ، وليس لها مفهوم مخالف تدل به على الأحكام .

وإذا انتفى حكم المنطوق عن المسكوت في نص من النصوص ، فذلك لدليل آخر كالعدم الأصلي أو البراءة الأصلية . وذلك كانتفاء وجوب الزكاة عن الغنم المعلوفة ، وانتفاء حل التزوج بالأمة غير المؤمنة .

فانتفاء وجوب الزكاة عن الغنم المعلوفة : ليس مستفاداً من تقييد وجوب الزكاة في الغنم بكونها سائمة في قول النبي ﷺ : « وفي سائمة الغنم من كل أربعين شاة شاة » [2] وإنما هو مستفاد من العدم الأصلي إذ الأصل عدم وجوب الزكاة ، وقد ورد النص بوجوبها في الموصوفة بالسوم (السائمة) فيبقى ما عداها على العدم الأصلي وهو انتفاء الوجوب .

وكذلك انتفاء حل الزواج بالأمة غير المؤمنة : ليس مستفاداً من تقييد حل الزواج ، بأن تكون الأمة مؤمنة ، وذلك في قوله تعالى :

---

(١) راجع « الإحكام » للآمدي : (٣/١٠٢) « الآيات البينات لابن قاسم العبادي على شرح المحلي لجمع الجوامع » : (٢/٢٣) .

(٢) من حديث الصدقة فيما أخرجه أحمد في مسنده وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه والحاكم في « المستدرك » وانظر (ص ٣٨٧ - ٣٨٨) مما سبق .

(وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ المُحْصَنَاتِ المُؤْمِنَاتِ فَمِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِنْ فَتَيَاتِكُمُ المُؤْمِنَاتِ)[1] .

ولكنه مستفاد من الأصل : إذ الأصل هو الحرمة ، وقد ورد النص بالحل في شأن الفتيات المؤمنـــات ، فيبقى ما عداهن على العدم الأصلي وهو الحرمة .

وأصحاب هذا المسلك هم الحنفية[2] الذين يسمون مفهوم المخالفة : « المخصوص بالذكر » . قـــال أبو بكر الجصاص في « أصوله » : (ومذهب أصحابنا أن المخصوص بالذكر حكمه مقصور عليه ، ولا دلالة فيه على أن حكم ما عداه بخلافه)[3] .

وحكاه الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في « شرح اللُّمع » عن القفال الشاشي وأبي حامد المروزي[4] .

واختلف النقل عن الأشعري : فنسب إليه القول بمفهوم المخالفة ، كما نسب إليه عدم القول به[5] .

موقف ابن حزم :

ومن الطبيعي أن يكون ابن حزم من أهل هذا الاتجاه ؛ فهو لم يقل

---

(١) سورة النساء : ٢٥ .

(٢) راجع « أصول البزدوي» مع « كشف الأسرار » : (٥٧٣/٣) «التحرير مع التقرير والتحبير » : (١١٥/١) .

(٣) راجع « أصول الجصاص » : (ق ٤٩ / ب) مخطوط دار الكتب المصرية.

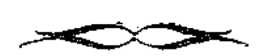
(٤) راجع « إرشاد الفحول » للشوكاني : (ص ١٧٩) .

(٥) المصدر السابق (ص ١٧٩) .

بمفهوم الموافقة حتى يقول بالآخر ، فإذا كان لم يرتض القول بإعطاء حكم المنطوق للمسكوت في حال المساواة أو الأولوية خشية الوقوع في القياس ، فهو بنفي مفهوم المخالفة أولى وأحرى .

ولقد كان هجومه في « الإحكام » « والنُّبَذ » « ومُلَخَّص إبطال القياس .. » « والمحلّى » على المفاهيم جملة . وسمى في بعض المواطن كلاً من مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة « دليل الخطاب » [١] .

وهكذا يكون ابن حزم في موقفه من مفهوم الموافقة مخالفاً للجمهور ، ولكنه في مفهوم المخالفة يلتقي مع الحنفية ، وفريق من المتكلمين الذين ينكرون حجية هذا المفهوم أو بعض أنواعه .



---

(١) راجع « الاحكام » لابن حزم : (٧/٥٣) فما بعدها ، وانظر له : « النبذ » (ص ٥٢) تعليق الشيخ الكوثري . « ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل » : (ص ٢٩) .

المطلب الأوّل

أدلة القول بمفهوم المخالفة وشروطه

أولاً ــ من أدلة القول بمفهوم المخالفة .

لقد استدل الجمهور على ما ذهبوا إليه من اعتبار هذا المفهوم طريقاً من طرق الدلالة على الحكم بالنص والمعقول .

١ ــ أما النص :

أ ـ فقالوا : إن حديث النبي صلوات الله وسلامه عليه في صدقة الغنم بإثبات وصف السوم وذلك قوله : « وفي صدقة الغنم في سائمتها .. » أثبتَ بمنطوقه الزكاة في السائمة التي ترعى في الكلأ المباح ، ونفاها عن غير السائمة . وإذن : فلا زكاة في المعلوفة : وهذا الحكم يثبت من طريق مفهوم المخالفة .

وقد أخذ بهذا الحكم جمهور الفقهاء ومنهم الحنفية ، حيث لم يخالف في ذلك إلا مالك والليث بن سعد [١] اللذين قررا أن المعلوفة تجب فيها

---

(١) هو الليث بن سعد بن عبد الرحمن أبو الحارث إمام أهل مصر في الفقه والحديث، قال الامام الشافعي : الليث بن سعد أفقه من مالك إلا أن أصحابه لم يقوموا به ، توفي رحمه الله ١٧٥ هـ ودفن بمصر في القرافة الصغرى .

الزكاة [1] .

ب) وقالوا أيضاً : إن قوله تعالى : (وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ » دل بمنطوقه – كما هو إجماع الفقهاء – أن الأمة لايصح زواج الرجل منها إذا كانت هنالك حرة في عصمته .

واعتبر الفقهاء إباحة الأمة مشروطة بعدم القدرة على الحرة ، أخذاً من الآية الكريمة [2] ، ولا يمكن أن يكون ذلك إلا من طريق مفهوم المخالفة .

ولولا الأخذُ بمفهوم المخالفة في الآية ، ونفي الحكم للمسكوت بانتفاء القيد ، لكان زواج الأمة مباحاً لمن تكون في عصمته حرة ، باعتبار أنه لايقوم بها سبب من أسباب التحريم بمقتضى قوله تعالى : « وأُحِلَّ لَكُم ما وراءَ ذَلِكُم » بعد أن ذكر المحرمات من النساء .

• – وأما المعقول :

فقالوا : إن الذي يتفق مع المنطق البياني السليم أن القيد من وصف ،

---

(١) انظر « الموطأ مع شرحه للزرقاني »: (١١٣/٢) « تبيين الحقائق» للزيلعي « شرح الكنز » : (٢٥٩/١) « المهذب » للشيرازي : (١٤٢/١) « المغني » لابن قدامة : (٥٧٦/٢) قال ابن قدامه : (قال أحمد : ليس في العوامل زكاة، وأهل المدينة يرون فيها الزكاة ، وليس عندهم في هذا أصل) .

(٢) انظر « المهذب » للشيرازي:(٤٤/٢ – ٤٥) « « تبيين الحقائق» للزيلعي: (١١١/٢) .

أو شرط ، أو غاية . . . الخ لايمكن أن يوجد عبثاً وإنما يكون ذكره لسبب ، فإذا لم يكن هنالك مقاصد بيانية أخرى من وراء ذكر القيد - من ترغيب ، أو ترهيب ، أو نحوهما - ولم يقم دليل خاص على حكم المسكوت غير أخــذه من التقييد - كما سيأتي في شروط الأخذ بهذا المفهوم - كان لابد من الأخذ بهذا الطريق من طرق الدلالة .

فإذا كان الحِلُّ مقيداً بقيد ما فالتحريم يكون عند تخلف هذا القيد ، وإذا كانت الحرمة مقيدة بقيد فالحكم بالحل يكون إذا تخلف ذلك القيد . والعدول عن ذلك معناه ادعاء أن ذكر القيد في نصوص الكتاب والسنة كان عبثاً بلا فائدة ، والعبث لا يمكن صدوره من الشارع الحكيم وقد وقع الأخذ به من الصحابة وأعلام اللغة (١) .

ثانياً - من شروط الأخذ بمفهوم المخالفة (٢) :

لمفهوم المخالفة بأنواعه شروط اتفق عليها الآخذون به ؛ فإذا توفرت اعتبروه طريقاً للدلالة على الحكم ، وإذا لم تتوفر بأن تخلفت كلها ، أو

---

(١) راجع « روضة الناظر » لابن قدامة مــع « الشرح » لبدران : (٢٠٦/٢ ، ٢٠٧) « الاسنوي والبدخشي في شرحيهما لمنهاج البيضاوي »: (٣٩٦/١) فما بعد .

(٢) راجع « الاحكام » للآمدي : (١٤٤/٣ - ١٤٦) « مختصر المنتهى مع العضد » : (١٧٤/٢) . « مفتاح الوصول » للتلمساني : (ص ٦٦) ، « إرشاد الفحول » للشوكاني : (ص ١٧٩) . « القواعد والفوائد الأصولية » لابن اللحام : (ص ٢٩٠) .

واحد منها ، لم يتحقق مفهوم المخالفة عندهم من أصله ، وهي شروط ـ كما سنرى ـ تحلُّ كثيراً من العقد ، وتمهد الطريق لتقارب مسالك الأئمة في شأن الأخذ بهذا المفهوم إلى حد بعيد . ومن أهم هذه الشروط ما يلي :

الشرط الأول ـ ألاَّ يوجد في المسكوت المراد إعطاؤه حكماً ـ وهو ضد حكم المنطوق ـ دليل خاص يدل على حكمه ، فإن وجد هذا الدليل الخاص فهو طريق الحكم ، لا مفهوم المخالفة .

وفي نصوص الكتاب والسنة العديد من النماذج التي كان للمسكوت فيها دليل خاص ، فلم يؤخذ فيها بمفهوم المخالفة ، وإنما أخذ للمسكوت ضد حكم المنطوق ؛ من ذلك الدليل الخاص . من ذلك ما يلي :

أ) قال الله تعالى : (يا أيُّها الذينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُم القِصَاصُ في القَتْلى ، الحُرُّ بالحُرِّ ، والعَبْدُ بالعَبْدِ ، والأُنْثَى بالأُنْثَى ، فَمَنْ عُفِيَ لهُ مِنْ أخيهِ شَيْءٌ فاتِّباعٌ بالمعْروفِ وأداءٌ إليْهِ بإحْسانٍ ، ذلِكَ تَخْفيفٌ مِنْ رَبِّكُم وَرَحْمَةٌ ، فَمَن اعتَدَى بَعْدَ ذلِكَ فَلَهُ عذابٌ أليمٌ) (١) .

فمفهوم المخالفة في هذا النص : ألاَّ يُقتَل الذكر بالأنثى ، فلا يكون قصاص بينهما . ولكنَّ العلماء اعتبروا أن مفهوم المخالفة لم يتحقق ؛ لأن القصاص بين الرجل والأنثى ، وجد فيه نص خاص يدل على وجوبه وهو ما جاء في سورة المائدة من قول الله تعالى : (وكَتَبْنَا عَلَيْهِم فِيها أنَّ النَّفْسَ بالنَّفْسِ) . فهذا حديث عن التوراة ، وأن الله فرض فيها

---

(١) سورة البقرة : ١٧٨ .

على بني إسرائيل عقوبة قتل النفس ، وذلك شرع لنا ، لأن القرآن قرّره ولم يرد ناسخ [1] بل هنالك ما يدل على تثبيته والأخذ به . وحصل الإجماع على أن الذكر يقتل بالأنثى ، ولم يؤخذ بمفهوم المخالفة .

ب) وقال جل وعلا : (وإذا ضَرَبْتُم في الأرضِ فليسَ عليكُم جُناحٌ أنْ تقصُروا مِن الصَّلاةِ إنْ خِفْتُم أنْ يفتِنَكُم الذينَ كفَرُوا إنَّ الكافِرينَ كانُوا لكُم عدُوّاً مُبيناً) [2] .

فإن تقييد قصر الصلاة بالخوف ، يدل بمفهومه المخالف على عدم جواز القصر في حالة الأمن .

ولكن مفهوم المخالفة لم يتحقق ؛ لأن نصاً خاصاً قد دل على هذا الحكم في المسكوت عنه ، وهو جواز القصر في حالة الأمن .

فقد ورد « أن يعلى بن أمية [3] توقف في هذه الآية فسأل عمر بن الخطاب رضي الله عنه : كيف نقصر وقد أمنا ؟ والله يقول : (وإذا ضَرَبْتُم في الأرضِ فليسَ عليكُم جُناحٌ أنْ تقصُروا مِن الصَّلاةِ إنْ خِفْتُم أنْ يفتِنَكُم الذينَ كفَرُوا) فقال عمر : عجبتُ مما

---

(١) وهذا بناء على القول المختار من أن شرع من قبلنا شرع لنا ما لم يرد ناسخ .

(٢) سورة النساء : ١٠١ .

(٣) هو الصحابي يعلى بن أمية بن أبي عبيدة بن همام التميمي ، استعمله عمر على بعض اليمن واستعمله عثمان على صنعاء ، يقول النووي : روي له عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ثمانية وعشرون حديثاً ، اتفق البخاري ومسلم على ثلاثة منها. قتل وهو مع علي رضي الله عنه بصفين سنة ٣٧ هـ .

عجبتَ منه ، فسألت رسول الله ﷺ فقال : صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته »[1] فدل هذا الحديث الذي ورد في جواب عمر ليعلى بن أمية أن شرط الخوف لم يرد للتقييد ؛ فجواز قصر الصلاة من أربع إلى اثنتين في حالة الأمن جائز ، وأنه صدقة من الله تصدق بها على عباده ، تخفيفاً ، ودفعاً للحرج عنهم .

وهكذا وجد الدليل الخاص الذي دل على حكم المسكوت ـ وهو قصر الصلاة في حالة الأمن ـ فلم يعمل بمفهوم المخالفة .

الشرط الثاني ـ ألا يكون للقيد الذي قُيد به النص ، فائدةٌ أخرى غير إثبات خلاف حكم المنطوق للمسكوت ؛ وذلك كالترغيب ، أو الترهيب ، أو التنفير ، أو التفخيم ، وتأكيد الحال ، أو الامتنان ... الخ أو غير ذلك مما يشعر أن الحكم ليس مرتبطاً بهذا القيد ، وأن التقييد إنما كان لغرض آخر . وبيان ذلك فيما يلي :

أ) قال الله تعالى : (يا أيُّها الذينَ آمَنُوا لا تأكُلوا الرِّبا أضْعَافاً مُضَاعَفَةً) .

فلو أخذنا بمفهوم المخالفة لكان الربا الخالي عن المضاعفة غير حرام .

ولكن مفهوم المخالفة غير متحقق هنا ، ولا يؤخذ به ؛ لأن وصف الربا بالأضعاف المضاعفة في الآية ، جاء للتنفير مما كانوا عليه في الجاهلية من

---

(١) رواه أحمد وأصحاب الكتب الستة إلا البخاري . وانظر « منتقى الأخبار مع نيل الأوطار » : (٣/٢١٢) فما بعدها . وراجع « مقارنة المذاهب في الفقه » لشلتوت والسايس : (ص ٣٠ — ٣٨) .

الزيادة على رأس المال ومضاعفة هذه الزيادة سنة بعد أخرى [1] مما يؤدي إلى استئصال مال الغريم ، وهتك ستره وإحداث الفوارق الظالمة في المجتمع وقد قام الدليل على أن وصف المضاعفة هو للتنفير من الواقع الذي كانوا عليه ، بقوله تعالى : (وإن تُبتُم فلكم رؤوس أموالكم لا تَظلِمون ولا تُظلَمون) .

وهكذا لم يدل التقييد بوصف المضاعفة على إباحة الربا ؛ لأن هـذا الوصف لم يكن لإثبات خلاف التحريم عند انتفائه ، وإنمـا كان للتنفير والتشنيع على من يأتي هـذا النوع من التعامل الذي كان واقعاً يسود المجتمع الجاهلي .

ب) وقال سبحانه : (وهُوَ الذي سَخَّر لكُم البَحرَ لِتأكُلوا منهُ لحماً طريّاً) [2] فتقييد اللحم بكونه طرياً ، لايمنع أكل ما ليس بطري ؛ لأن الوصف إنما قُصد به امتنان الله على عباده بهذه النعمة .

جـ) وجاء في الحديث الشريف قول النبي ﷺ : « لايحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحدّ على ميت فوق ثلاث إلا على زوج » [3] .

فإن التقييد بوصف المرأة بالايمان بالله واليوم الآخر في هذا النص إنما قصد منه التفخيم وتأكيد الحال للحث على امتثال ما يأمر به الله ورسوله

---

(١) راجـع « تفسير الطبري » : (٢٠٤/٧) « الدر المنثور » للسيوطي : (٣٦٥/١) .

(٢) سورة النحل : ١٤ .

(٣) أخرجه ابن ماجه في « سننه » من رواية حفصة رضي الله عنها .

صلوات الله وسلامه عليه إذ الايمان بالله واليوم الآخر مدعاة لامتثال الأوامر واجتناب النواهي ، وعلى هذا لايتحقق المفهوم المخالف هنا ، ليستدل به على إباحة إحداد المرأة على غير زوجها أكثر من المدة المذكورة في الحديث ، إذا كانت لاتؤمن بالله واليوم الآخر .

الشرط الثالث – أن يكون الكلام الذي ذكر فيه القيد مستقلاً ، فلو ذكر على وجه التبعية لشيء آخر ، فلا مفهوم له [١] .

وذلك كقوله تعالى في شأن مباشرة النساء : (ولا تُباشروهنَّ وأنتُم عاكفونَ في المساجِدِ) [٢] .

فإن تقييد الاعتكاف بكونه في المساجد لايتحقق فيه مفهوم المخالفة فيكون الاعتكاف بغير المسجد غير مانع من المباشرة ؛ لأن الاعتكاف لايكون إلا في المسجد ، فامتنع أن يكون لهذا التقييد أي مفهوم [٣] .

الشرط الرابع – ألا يكون ذكر القيد في النص قد خرج مخرج الغالب [٤] .

---

(١) راجع « إرشاد الفحول » للشوكاني : (ص ١٦٧ – ١٦٨) .

(٢) سورة البقرة : ١٧٧ .

(٣) راجع « المهذب » للشيرازي : (١/١٩٤) «معالم السنن» للخطابي: (٢/١٤٢) « الهداية مع فتح القدير والعناية » : (٢/١١٣) « الزيلعي على الكنز » : (١/٣٥٢) مع حاشية الشلبي .

(٤) كان من الممكن أن يندرج هذا الشرط تحت مفردات الشرط الثاني، ولكن سرنا على طريقة ابن الحاجب في إفراده بالكلام ، لما له من أهمية في الاختلاف . انظر « مختصر المنتهى » مع شرحه للعضد وحاشية السعد : (٢/١٧٣) فما بعدها . « المحلي على جمع الجوامع » : (١/٢٤٧) .

أ) وذلك كما في قوله تعالى حين جاء على ذكر المحرمات من النساء (وَرَبائِبُكُمُ اللاتي في حُجُورِكُم مِنْ نِسائِكُمُ اللاتي دَخَلْتُم بِهِنَّ) .

فإن الغالب كون الربائب في حجور أزواج أمهاتهن ؛ فقيد به لذلك ، لا لأن حكم اللاتي لسن في الحجور بخلافه ، فيكون الزواج بهن حلالاً ؛ فذِكر « اللاتي في حجوركم » تأكيد للوصف لا شرط للحكم ، إذ من المجمع عليه أن زواج الرجل بربيبته من زوجته المدخول بها حرام ، لم يخرج عن ذلك إلا ابن حزم ومن معه من الظاهرية سيراً مع ما يرونه الظاهر[1] .

وذلك قول ابن العربي : (وهي - يعني الربيبة - محرمة بإجماع الأمة كانت في حجر الرجل أو في حجر حاضنتها غير أمها ، وتبين بهذا أن قوله تعالى : « اللاتي في حجوركم » تأكيد للوصف وليس بشرط في الحكم[2]) .

ب) ومثله قول الله جل وعلا في معرض الطلاق في مقابل عوض : (فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ يُقِيما حُدودَ اللهِ فَلاَ جُناحَ عَلَيْهِما فيما افْتَدَتْ به)[3] .

---

(١) ويرويه بعضهم قولاً لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه .

(٢) راجع « أحكام القرآن » لابن العربي : (١/٣٧٨) « المحلى » لابن حزم : (٩/٥٢٧) فما بعدها .

(٣) جزء من الآية / ٢٢٩ / في سورة البقرة وهي قوله تعالى : (الطلاق مرتان ، فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله ، فإن خفتم ألا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به ، تلك حدود الله فلا تعتدوها ، ومن يتعدَّ حدود الله فأولئك هم الظالمون) .

وذلك أن الخلع إنما يكون عند خوف أن لايقوم كل من الزوجين بما أمر الله ، فتفتدي الزوجة نفسها بمال تعطيه الزوج نظير تطليقها .

فلا يؤخذ من النص عن طريق مفهوم المخالفة : أنه لايجوز الخلع عند عدم الخوف . جـــاء في « فتح القدير » لابن الهمام : (وهذا الشرط – يعني ما جاء في الآية – خرج مخرج الغالب إذ الباعث على الاختلاع غالباً ذلك ، لا أنه شرط معتبر المفهوم وهو مشاقتها) ثم ذكر بالتضعيف رأي القدوري في اعتبار المشاقة شرطاً لإباحة أن تأخذ المخالعة المال . وقد أورد صاحب « العناية » كلام القدوري وقال : (وفيه تأمل) [1] .

وهكذا ذهب الأكثرون إلى أن الخلع جائز في مثل هذه الحال [2] .

---

(١) انظر « فتح القدير » مع « العناية » : (١٩٩/٣) .

(٢) هذا ما ذهب إليه الجمهور ومنهم أبو حنيفـــة والثوري ومالك والأوزاعي والشافعي ، ونقل الحنابلة عن أحمد عدم الجواز ، وإليه ذهب ابن المنذر والظاهرية .

ومما احتج به الجمهور ماأخرجه البخاري وأبو داوود والنسائي من حديث ابن عباس :

« ان امرأة ثابت بن قيس أتت النبي صلى الله عليه وسلم فقـــالت : يا رسول الله : ثابت بن قيس لا أعيب عليـــه في خلق ولا دين ، ولكن أكره الكفر بعد الدخول في الاسلام ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : أتردين عليه حديقته ؟ قالت : نعم ، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إقبل الحديقة وطلقها طلقة واحدة » وانظر : «المهذب» للشيرازي : (٧١/٢) « المحلى » لابن حزم : (٢٣٥/١٠) « المغني » لابن قدامـة : (٥٣/٧ – ٥٤) « المقنع » لابن قدامة : (١١٤/٣) مع حاشيته ، « الهداية مع فتح القدير والعنـاية » : (١٩٩/٣) « بداية المجتهد ونهاية المقتصد » لابن رشد : (٦٧/٢) «محاضرات في الفقه المقارن في الطلاق للدراسات العليا في حقوق القاهرة» : (ص ٢١٧) فما بعدها لأستاذنا الشيخ محمد الزفزاف رحمه الله .

المطلب الثاني

أدلة نفي مفهوم المخالفة ومجاله

١ – يرى الحنفية – كما أسلفنا – أن انتفاء حكم المنطوق عن المسكوت في نصّ من النصوص مردُّه العدم الأصلي أو البراءة الأصلية في حل أو حرمة ، وأن النصوص الشرعية في الكتاب والسنة لاتعطي ما يدل على الأخذ بمفهوم المخالفة ، بل هي واردة بما يدل على فساد سلوك هذه السبيل في اعتباره طريقاً من طرق الدلالة على الأحكام .

أ – من ذلك قول الله تعالى : (إنَّ عِدَّةَ الشُّهورِ عِنْدَ اللهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْراً في كِتابِ اللهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّماواتِ والأرْضَ ، مِنْها أرْبَعَة حرم ، ذَلِكَ الدِّينُ القَيِّم ، فلا تَظْلِمُوا فيهنَّ أنْفُسَكُم وقاتِلُوا المشْرِكينَ كافَّةً كما يُقاتِلونَكُم كافَّةً واعْلَمُوا أنَّ اللهَ مَعَ المتَّقينَ)[1] .

أفاد هذا النص بمنطوقه أن الظلم حرام في فترة زمنية مداها هذه الأشهر الأربعة من السنة ، وهي الأشهر الحرم .

ولو أخذ بمفهوم المخالفة ، لثبت عدم النهي عن الظلم في غير هذه الأشهر الأربعة ، ولكان مؤدى ذلك الظلم حرام فيها فقط ، مباح فيما عداها من

---

(١) سورة التوبة : ٣٦ .

سائر أشهر السنة ، وهذا خارج عن قواعد الشريعة وأحكامها ولم يقل به أحد ، فالظلم حرام في كل الأوقات كما تدل على ذلك نصوص الكتاب والسنة [1] .

ب - ومن ذلك أيضاً - قول الله جل وعلا : (وَلا تَقُولَنَّ لِشَيءٍ إِنِّي فاعِلٌ ذلِكَ غَداً إلاّ إنْ يَشَاءَ الله واذْكُرْ رَبَّكَ إذا نسيتَ وَقُلْ عَسَى أنْ يَهْدِيَنِ رَبِّي لأقرَبَ مِنْ هذا رَشَداً) [2] .

فالنهي عن أن يقول : (إني فاعل ذلك غداً) مقيد بقيد زمني ، هو أن يكون الفعل في الغد .

فالآية تدل بمنطوقها على أن النهي مقيد بأن يكون الفعل في الغد ، وتفيد بالمفهوم المخالف أن مايفعله بعد يومين أو ثلاثة ، غير منهي عن القول فيه : إني فاعل ذلك إذا لم يقل : (إلا أن يشاء الله) مع أن النهي عن ذلك ثابت في كل الأوقات .

---

(١) راجع « أصول الفقه » لأستاذنا أبي زهرة : (ص ١٤٢) ، « أصول الفقه » للأستاذ الشيخ زكريا البرديسي : (ص ٢٧٧ - ٢٧٨) . هذا : والعلماء على أن تخصيص الأشهر الحرم بالذكر والنهي عن الظلم فيها إنما هو تشريف لها وبيان لعظم حرمتها . جاء في « تفسير القرطبي » : (٨/١٣٤ - ١٣٥) : (خص الله تعالى الأربعة الأشهر الحرم بالذكر ، ونهى عن الظلم فيها تشريفاً لها ، وإن كان منهياً عنه في كل الزمان . كما قال : « فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج » على هذا أكثر أهل التأويل) وانظر « الكشاف » للزمخشري : (٢/١١١) .

(٢) سورة الكهف : ٢٣ ، ٢٤ .

وهكذا يؤدي بنا الأخذ بمفهوم المخالفة في هذه الآية ، إلى أن يكون مباحاً للشخص أن يقول : إني فاعل ذلك بعد سنة أو سنين مثلاً دون أن يقيد هذا الكلام بقوله : (إن شاء الله) وهذا يتنافى مع العبودية لله .

وهكذا نرى فيما تقدم ، أن الأخذ بمفهوم المخالفة ، أدى إلى معنى فاسد يتناقض مع قواعد الشريعة ومقرراتها .

وإذا كان الأمر كذلك : فهذا دليل على أن أسلوب القرآن والحديث لايتسع لفهم الأحكام من النصوص بهذه الطريقة التي تعطي حكم المنطوق للمسكوت ، لانتفاء قيد قيّد به المنطوق .

فهي لاتصلح أن تكون طريقاً من طرق دلالة الألفاظ على الأحكام في نصوص الكتاب والسنة .

٢ ــ ومما استدل به نفاة مفهوم المخالفة أيضاً : أن القيود في كثير من الأحيان لاتذكر لبيان أن وجود الحكم مرتبط بالقيد ، بل تذكر للترغيب أو الترهيب أو بيان الواقع .

وأتوا بأمثلة أورد بعضها القائلون بمفهوم المخالفة عند ذكرهم للشروط الواجب توفرها للأخذ بهذا المفهوم ، كما سلف [١] . ومن ذلك ما يلي :

أ ــ قال الله تعالى في شأن المحرمات من النساء : (وأُمَّهاتُ نِسائِكم ورَبائِبُكُمُ اللاتي في حُجورِكُم مِنْ نِسائِكُمُ اللاتي دَخَلْتُم بِهِنَّ فإنْ لَمْ تَكُونوا دَخَلْتُم بِهِنَّ فلا جُناحَ عَلَيْكُم) [٢] .

---

(١) انظر ما سلف (ص ٦٧٣) فما بعد .

(٢) راجع « التحرير مع التقرير والتحبير » : (١/١١٥) فما بعدها .

قالوا : قد اشتمل هذا القسم من آية المحرمات على قيدين :

الأول : وصف الربائب بكونهن في حجور الأزواج .

الثاني : وصف أم الربيبة بكونها مدخولاً بها من الزوج .

ولاشك أن القيد الثاني لو تخلف لكان الحِلُّ ، ولكن القرآن كشف عن الحكم ، ولم يترك مجالاً للأخذ بمفهوم المخالفة حيث تنتفي الحرمة بانتفاء ذلك القيد ، بل بين الحِلَّ بقوله جل وعلا : (فإنْ لمْ تكونوا دَخَلْتُم بِهِنَّ فلا جُنَاحَ عليكم) فجاء النص مفسراً ومبيناً الحكم في حالتي كون أمَّ الربيبة مدخولاً بها ، أو غير مدخول .

أما القيد الأول : فلو أخذ بمفهوم المخالفة عند تخلفه ، بأن لم تكن الربيبة في حجر الزوج ، لحكمنا بالحل . ولم يقل بذلك أحد من سلف أو خلف ، إلا ما كان من ابن حزم ومن معه من أهل الظاهر ، كما سبق ، فقد شرطوا للتحريم أن تكون الربيبة في حجر من تزوج بأمها ، فإذا لم تكن في حجره وفارق أمها ولو بعد الدخول كانت له حلالاً [1] . ووصف الربائب بكونهن في حجور الأزواج ، لم يكن قيداً ينتفي الحكم بانتفائه ، وإنما كان للتنفير من زواج الربيبة ، ولأن الغالب أنه ما دامت الأم مع زوجها ، فالربيبة موجودة في حجر هذا الزوج .

ب – وجاء في نصوص الكتاب الكريم قوله تعالى : (ولاتُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُم على البِغَاءِ إنْ أرَدْنَ تَحَصُّناً لتِبْتَغُوا عرض الحَيَاةِ الدُّنيا ،

---

(١) راجع « المحلى » لابن حزم : (٩/٥٢٧) فما بعدها ، وانظر (ص ٦٧٨) مما سبق .

وَمَنْ يُكْرِهْهُنَّ فَإِنَّ اللهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَحِيمٌ)[1] .

فهذا النص يدل بمنطوقه على عدم جواز اكراه الفتيات على البغاء ، إن أردن الستر ، والاستقامة ، وعدم الانزلاق والانحراف ، وهو ما عبر عنه الكتاب بالتحصُّن .

ولو أخذنا بمفهوم المخالفة ، حيث ينتفي الحكم بانتفاء القيد وهو شرط إرادتهن التحصن ، لأدى بنا الأمر إلى جواز إكراه الفتيات على البغاء إن لم يردن التحصن ، وهذا غير وارد مطلقاً فالله لايأمر بالفحشاء ، وشرط إرادتهن التحصن إنما ذكر لبيان الواقع لأن ذلك هو الذي يصور وقوع الإكراه وقد كان عند ابن أبي بن سلول بعض الجواري اللاتي يكرههن على البغاء طلباً لكسب المال من طريقهن .

فأما إذا كانت هي راغبة في الزنا : لم يتصور إكراه[2] ولم يكن ذكره ليكون شرطاً تنتفي حرمة الإكراه على البغاء بانتفائه ، بالأولى .

وهكذا يتبين من النصين المذكورين أن القيدين — وهما الوصف في الأول والشرط في الثاني — لم يكونا لتقييد الحكم؛ بل كان الوصف - في الأول - للتنفير وبيان الغالب وهو كون الربائب في حجور الأزواج ، وكان الشرط - في الثاني - لبيان واقع الإكراه كيف يكون .

٣ — ويمكن لنفاة مفهوم المخالفة أن يؤيدوا وجهة نظرهم أيضاً بمبدأ

---

(١) سورة النور : ٣٣ .

(٢) ولذلك اعتبر ابن العربي أن من الغفلة عن الحقائق التعلق بالمفهوم في الآية . انظر « أحكام القرآن » : (٣/١٣٧٤) .

تعليل الأحكام ، فالأحكام أكثرها معلل في نظر الجمهور [1] ، وإذا كانت كذلك ، فإنها تتعدى إلى غير موضع النص لاتحاد المناط . وعلى ذلك لايكون المسكوت الذي انتفى عنه القيد خالياً من الحكم حتى نعطيه نقيض حكم المنطون المقيد بذلك القيد . وهذا لايدع مجالاً للأخذ بمفهوم المخالفة . لأن احتمال وجود العلة في غير المنصوص قائم ، فيكون من غير المعقول أن يثبت فيه نقيض الحكم بمفهوم المخالفة [2] .

مفهوم المخالفة بين كلام الشارع ومصطلح الناس :

والآن : هل القول بمفهوم المخالفه أو عدم القول به ، يشمل مع نصوص الكتاب والسنة كلام الناس ؟

أما القائلون بمفهوم المخالفة في كلام الشارع : فهم قائلون به أيضاً في كلام الناس في مصنفاتهم وعقودهم ... الخ . إلا ما روي عن بعض الشافعية من المتأخرين ، أنه قصر القول بمفهوم المخالفة على الكتاب والسنة فقط [3] .

والحنفية عموماً ـ في نفيهم لمفهوم المخالفة ـ متفقون على هذا النفي في نصوص الكتاب والسنة . وفيما عدا ذلك خلاف .

---

(١) راجع « إعلام الموقعين » : (١٩٧/١) فما بعد « محاضرات في تاريخ الفقه الاسلامي في حقوق القاهرة » : (ص ٣٤ ، ٤٥) لأستاذنا الشيخ فرج السنهوري « تاريخ التشريع الاسلامي » : (ص ١٥٤ — ١٥٥) « المدخل للفقه الاسلامي » : (ص ١٤٥) للأستاذ محمد سلام مدكور .

(٢) راجع « أصول الفقه » لأستاذنا أبي زهرة : (ص ١٤٣) .

(٣) انظر « البحر المحيط » للزركشي ج ٢ « إرشاد الفحول » : (ص ١٧٩) .

أ ـ فالذي صرح به أبو بكر الجصاص ورواه عن شيخه أبي الحسن الكرخي عدم التفريق بين كلام الله ورسوله، وبين كلام الناس ؛ فمفهوم المخالفة منفي فيهما ، صرح بذلك في كتابه « الأصول » إذ أنه بعد أن قرر المذهب وعزاه إلى شيخه أبي الحسن استشهد بكلام لأبي الحسن عن أبي يوسف ، يقتضي عدم القول بالمفهوم المخالف في عدد من الآيات .

ثم قال : (وروى محمد بن الحسن في « السير الكبير » قال : إذا حاصر المسلمون حصناً من حصون المشركين ، فقال رجل من أهل الحصن : أمّنوني على أن أنزل اليكم ، على أن أدلكم على مائة رأس من السبي في قرية كذا ، فأمنه المسلمون فنزل ، ثم لم يخبر بشيء فانه يرد إلى مأمنه لأنه لم يقل : ان لم أدلّكم فلا أمان لي) .

قال أبو بكر : (فلم يجعل محمد وقوع الأمان على هذا الشرط دليلاً على أنه متى لم يف بالشرط فلا أمان له ، وهذا يدل من مذهبه دلالة واضحة على أن التخصيص بالذكر ، أو التعليق بالشرط ، لا يدل على أن ما عداه فحكمه بخلافه)[1] .

وهكذا نرى الجصاص استشهد بواقعة عن محمد بن الحسن في كلام الناس ، لم يأخذ فيها بمفهوم المخالفة .

ب ـ أما المتأخرون من الحنفية : فحصروا نفي القول بمفهوم المخالفة بأقسامه ، في كلام الشارع فقط ، وقالوا به في المصنفات الفقهية وفي كلام الناس في عقودهم وشروطهم وسائر عباراتهم ، نزولاً على حكم العرف والعادة ؛

---

(١) راجع « أصول الجصاص » : (٤٩/١ ب) مخطوطة دار الكتب المصرية .

إذ جرت العادة أن الناس لايقيدون كلامهم بقيد من هذه القيود ، إلا لفائدة . وذلك ما صرح به الكمال بن الهمام في « التحرير » حيث قال : (والحنفية ينفونه بأقسامه في كلام الشارع فقط)[١] .

وأيد ذلك صاحب « التقرير والتحبير » [٢] بما نقل عن شمس الأئمة الكردري[٣] أن تخصيص الشيء بالذكر ، لا يدل على نفي الحكم عما عداه في خطابات الشارع ، فأما في متفاهم الناس وعرفهم ، وفي المعاملات والعقليات : فانه يدل [٤] .

وهكذا يكون المتكلمون ومتأخرو الحنفية ، متفقين على القول بمفهوم المخالفة في كلام الناس ومصطلحاتهم ، فالفقهاء مثلاً يقصدون بذكر الحكم في المنطوق نفيه عن المفهوم غالباً ، كقولهم : تجب الجمعة على كل ذكر

---

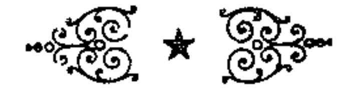
(١) راجع « التحرير مع التقرير والتحبير » : (١/١٧٧) .

(٢) هو محمد بن محمد بن الحسن المعروف بابن أمير الحاج الحلبي ، كان من مشاهير علماء الحنفية في حلب له عدد من المصنفات منها «التقرير والتحبير» شرح «التحرير» لابن الهمام . توفي رحمه الله بحلب سنة ٨٧٩ هـ .

(٣) هو عبد الغفور بن لقمان بن محمد تاج الدين أبو المفاخر الكردري نسبة إلى كردر (قرية بخوارزم) تولى قضاء حلب وكان من أعلام الحنفية ، من مصنفاته «شرح الجامع الصغير » و « شرح الجامع الكبير » في الفقه و « حيرة الفقهاء » جمع فيه مايحار في حله العلماء .

(٤) راجع « التقرير والتحبير شرح التحرير » : (١/١١٧) .

حر بالغ عاقل مقيم ؛فإنهم يريدون بهذه الصفات نفيَ الوجوب عن مخالفها ، ويستدل به الفقيه على نفي الوجوب على المرأة والعبد والصبي الخ [١] .



(١) على أن ابن عابدين رحمه الله ذكر في«ردالمحتار» بعد أن نقل عن العلامة قاسم أن المفهوم غير معتبر في النصوص أنه (قد يقال : إن مراده بقوله في المفهوم أنه لايعتبر مفهومه ، كما لايعتبر في نصوص الشارع ، وفي البيري نحن لانقول بالمفهوم ،كما هو مقرر، ونص عليه الخصاف وأفتى به العلامة قادم ، وقال ابن عابدين : (وبه صرح في الخيرية أيضاً أي فإذا قال : وقفت على أولادي الذكور يصرف إلى الذكور منهم بحكم المنطوق، وأما الإناث فلا يعطى لهن ، لعدم ما يدل على الإعطاء إلا إذا دل في كلامه دليل على إعطائهن ابتداء لا بحكم المعارضة ، لكن نقل البيري في محل آخر عن المصفى ، وخزانة الروايات والسراجية أن تخصيص الشيء بالذكر يدل على نفي ما عداه في متفاهم الناس وفي الروايات) ثم أيد ابن عابدين ذلك بكلام ابن أمير الحاج الذي أثبتناه ثم قال : (فعلم أن المتأخرين على اعتبار المفهوم في غير النصوص الشرعية) انظر « رد المحتار على الدر » : (٤١٦/٣ ، ٧٥/١) ورسالة « رسم المفتي » لابن عابدين : (ص ٤٥) .

المبحث الرّابع

موقف العلماء من بعض أنواع مفهوم المخالفة

كان فيما أسلفنا من القول ، أن مررنا على مسلك كل من النافين والمثبتين لمفهوم المخالفة ، وحيث انتهى بنا المطاف إلى هذه النقطة ، نرى لزاماً علينا أن نعرض لمواقف العلماء من بعض أنواع هذا المفهوم ؛ لأن القائلين به بشكل عام ، اختلفوا أيضاً في هذه الأنواع ، وكان لكل فريق أدلته فيما ذهب إليه ، وسنعرض لذلك ، مع الوقوف عند بعض الآثار الفقهية التي انبنت على ما كان من اختلاف .

المطلب الأوّل

موقف العلماء من مفهوم الصفة

لقد علم مما سبق أن مفهوم الصفة ، هو (دلالة النص على ثبوت خلاف الحكم المقيد بوصف ، لمن انتفى عنه ذلك الوصف) .

وقبل بيان الاتجاهات في شأن مفهوم الصفة ، لا بد من بيان أن الصفة المرادة هنا عند الأصوليين ، هي مطلق التقييد بلفظ آخر ، ليس بشرط ولا عدد ولا غاية ، ولا يريدون به النعت النحوي فقط . ولذلك فإن

الاحتمال واقع ، والحاجة الى التفسير متحققة في تلك النصوص المقيدة بصفة ، سواء أكانت هذه الصفة نعتاً نحوياً مثل « في الغنم السائمة زكاة » أو مضافاً نحو « في سائمة الغنم الزكاة » أو ظرف زمان كما في قوله ﷺ « من ابتاع نخلًا بعد أن تؤبر فثمرتها للبائع إلا أن يشترطها المبتاع [١] » .

وقد اتسع مدى الاختلاف بين العلماء في حجية مفهوم الصفة الذي هو من أهم أنواع مفهوم المخالفة . وأبرز الأقوال فيه ثلاثة :

الأول : أنه حجة يعتبر طريقاً من طرق الدلالة على الحكم ، فإذا قيد حكم ما بصفة ، دل ذلك على نفي الحكم عما عدا المتصف بهذه الصفة ، وإليه ذهب مالك والشافعي وأحمد بن حنبل والأشعري وجماعة من المتكلمين وأبو عبيد وجماعة من أهل العربية [٢] .

الثاني : أنه ليس بحجة ، فلا يعتبر طريقاً من طرق الدلالة على الحكم ؛ فإذا قيد الحكم بصفة ، لم يدل ذلك على نفي ذلك الحكم عما عدا المتصف بتلك الصفة ، وإذا حصل وانتفى الحكم في هذه الحال ، فإنما ذلك لدليل آخر وإليه ذهب الحنفية ـ كما سلف ـ والمالكية والغزالي والآمدي من الشافعية [٣] ،

---

(١) انظر ما سلف (ص ٦١٢) .

(٢) راجع « الإحكام » للآمدي : (٣/١٠٣) « إرشاد الفحول » للشوكاني : (ص ١٦٨) .

(٣) راجع « الإحكام » للآمدي : (٣/١٠٣) فما بعدها .

وكذا الشيعة الإمامية[1]، والزيدية[2]، ووافقهم من أئمة اللغة الاخفش[3] وابن فارس وابن جنّي[4].

الثالث: أنه حجة في حال وليس حجة في أخرى: فهو حجة إذا كان الوصف مناسباً للحكم كما في قوله عليه السلام: «في سائمة الغنم زكاة».

فان التقييد بالسوم وهو الرعي في الكلأ المباح دون ارهاق صاحب الماشية بثمن يشعر بسهولة الانتفاع ووفرته. وهذا يناسب فرض الزكاة في الغنم التي ترعى في ذلك الكلأ المباح.

أما إذا كان الوصف غير مناسب للحكم، كما لو قال: «في الغنم البيضاء زكاة» فلا يدل هذا التقييد على انتفاء الحكم: عما تخلف عنه هذا القيد.

---

(١) انظر «تهذيب الوصول» لابن المطهر الحلي: (ص٢٣ – ٢٤) «منية اللبيب شرح التهذيب» للحسني: (١٠٥ – ١٠٧).

(٢) راجع «منهاج الوصول إلى شرح معيار العقول» في أصول الزيدية (ق٤٦) فما بعدها.

(٣) هو سعيد بن مسعدة المجاشعي بالولاء أبو الحسن المعروف بالأخفش الأوسط، من أهل بلخ، وسكن البصرة، نحوي عالم باللغة والأدب. أخذ العربية عن سيبويه، وهو الذي زاد في العروض بحر الخبب. من مصنفاته: «تفسير معاني القرآن» و«الاشتقاق» و«معاني الشعر» توفي سنة ٢١٥ هـ.

(٤) هو عثمان بن جني الموصلي أبو الفتح من أئمة الأدب والنحو، له كثير من المصنفات منها: «الخصائص في اللغة» «التنبيه» في شرح ديوان الحماسة وكان المتنبي يقول: ابن جني أعرف بشعري مني. توفي ببغداد سنة ٣٩٢ هـ.

وإليه ذهب إمام الحرمين ، مع اعترافه أن الشافعي اعتبر الصفة دون تفريق بين ما يناسب وما لا يناسب ، جاء في البرهان (واعتبر الشافعي الصفة ولم يفصلهـا ، واستقر رأيي على تقسيمها والحاق ما لا يناسب باللقب)[1] مع العلم أن مفهوم اللقب لا يقول به الجمهور[2] .

ومع هـذا ، فقد اختلف النقل عن الجويني في مذهبه الذي ذكرناه سابقاً ، فنقل الرازي عنـه المنع من الأخذ بمفهوم الصفة مطلقاً ، ونقل ابن الحاجب الجواز[3] .

ولكن الاحتكام إلى نص كلامـه في « البرهان » يزيل الإشكال ،

---

(١) « البرهان » : (١/ لوحة ١٢٨) مخطوطة دار الكتب المصرية . نسخة مصورة . قلت : وإلى جانب هذه الأقوال الثلاثة، فرق أبو عبد الله البصري من المعتزلة وقال : (إنه حجة في ثلاثة أحوال :

١ ـ أن يكون الخطاب قد ورد للبيان كما في الحديث « في الغنم السائمة زكاة » .

٢ ـ أن يكون قد ورد للتعليم كما في خبر « التحالف عند التخالف والسلعة قائمة » .

٣ ـ أن يكون ما عدا الصفة داخلاً تحت الصفة كالحكم بالشاهدين فإنه يدل على أنه لايحكم بالشاهد الواحد لأنه داخل تحت الشاهدين ولايدل على النفي فيما سوى ذلك) . راجع « إحكام الآمدي » : (٣/١٠٣) « إرشاد الفحول » للشوكاني : (ص ١٨١) .

(٢) مفهوم اللقب : (هو دلالة اسم الجنس أو اسم العلم على انتفاء حكمه المذكور عما عداه) . ولم يقل به إلا الدقاق وبعض الحنابلة .

(٣) راجع « إرشاد الفحول » : (ص ١٨١) .

بحيث يثبت لدينا أن كل واحد قد نقل طرفاً مما استقر عليه رأي الرجل فمذهبه ـ كما يستخلص من كلامه ـ يقوم على التفريق بين الوصف المناسب وغير المناسب ، فمفهوم الصفة معتبر عنده إذا كان الوصف مناسباً ، وغير معتبر إذا لم يكن مناسباً[1] . ومن هنا اختلف النقل ، ونسب إلى إمام الحرمين الأخذ بهذا المفهوم ، والمنع منه .

استدلال القائلين بمفهوم الصفة

لقد أورد الآمدي كثيراً من الأدلة النقلية والعقليـة للقائلين بمفهوم الصفة ، وحاول أن يردها واحداً بعد واحد ، ولكن هـــذه الأدلة في نظرنا ترجع في الأهمية إلى دليلين اثنين :

الأول : أخذ أئمة اللغة بمفهوم الصفة .

الثـاني : تخصيص الصفة بالذكر وتقييد الكلام بها ، لا بد أن يكون لفائدة .

وإيضاح ذلك كما يلي :

الدليل الأول : لقد استدلوا بما روي عن أبي عبيد القاسم بن سلام أنه قال بهـذا المفهوم واعتبره طريقاً من طرق الدلالة على الحكم . ففي قوله عليه السلام : « لَيُّ الواجد يُحِل عِرْضَه وعقوبته » فهم أبو عبيد

---

(١) وممن قال بهذا القول : الزين بن المنير وقد اعتبره هو الراجح ، فقد نقل عنه الحافظ ابن حجر في « فتح الباري » قوله بمناسبة « سائمة الغنم » : (والراجح في مفهوم الصفة أنها إن كانت تناسب الحـكم مناسبة العلة لمعلولها : اعتبرت ، وإلا فلا ، ولاشك أن السوم يشعر بخفة المؤنة ودرء المشقة فالراجح اعتباره هنا) . انظر « فتح الباري » : (٢٥١/٣) .

أن الرسول ﷺ أراد أن من ليس بواجد لا يحل عرضُه وعقوبتُه .
وصح عنه أنه قيل له في قوله ﷺ : « لأن يمتلىء جوف رجل قيحاً حتى يَرِيَهُ (١) خير له من أن يمتلىء شعراً (٢) » إن المراد بالشعر فيه الهجاء مطلقاً أو هجاء الرسول خاصة ؟ فقال : لو لم يكن كذلك لم يكن لذكر الامتلاء معنى ؛ لأن قليله وكثيره سواء ، فجعل الامتلاء من الشعر الكثير يوجب ذلك .

قال الآمدي : (ووجه الاحتجاج به : أن فهم تعلق الذم على امتلاء الجوف من ذلك مخالف لما دونه) .

ولم يقتصر الأمر على أبي عبيد . فقد قال بمفهوم الصفة – كما قدمنا – الإمام الشافعي وهو من أئمة اللغة وقد احتج بقوله الأصمعي (٣) وصحح عليه دواوين الهذليين . وإذا كان أبو عبيد والإمام الشافعي – وهما إمامان من أئمة اللغة عالمان بأسرارها ، وتنوع أساليبها ومدلول الخطاب فيها ، يقولان بهذا المفهوم ، فيستدلان على أن الكلام المقيد بصفة ، يدل بمفهومه

---

(١) يريَه : من الوَرْي وهو الداء ، يقال : وَرَى يَوْرِي فهو مورِيٌّ إذا أصاب جوفَه الداء .

(٢) رواه أحمد في « مسنده » وأصحاب الكتب الستة . وانظر « الجامع الصغير » للسيوطي مع « فيض القدير » للمناوي : (٥/٢٥٩) .

(٣) هو عبد الملك بن قريب بن علي بن أصمع الباهلي أبو سعيد الأصمعي ، راوية العرب وأحد أئمة العلم باللغة والشعر والبلدان . نسبته إلى جده أصمع ، ومولده ووفاته بالبصرة، أخباره كثيرة جداً ، وله عدد كبير من التصانيف منها: « الإبل » و« الأضداد» و « المترادف » توفي أبو سعيد سنة ٢١٦ هـ .

المخالف على نفي الحكم عمن تخلفت عنه هذه الصفة ـ فذلك دليل على أن ذلك مفهوم لغة ، ولو لم يكن التقييد بالصفة يدل على ذلك لغة ، لما حصل هذا الفهم .

وقد يرد على ذلك أمران :

أولهما : أنه ليس في كلام أبي عبيد ولا الشافعي ما يشعر بنقل ذلك عن العرب ، فلا يبعد أن يكون قولهما بمفهوم الصفة إنما جاء عن طريق الاجتهاد ، فيكون مذهباً خاصاً لمن قاله ، وليس في ذلك ما يلزم الآخرين ؛ على أنه لو ثبت نقل أبي عبيد أو الشافعي ذلك عن العرب ، فمن غير المسلّم به ثبوت ذلك في مثل هذه القاعدة اللغوية التي ينبني على القول بها كثير من الأحكام في أمور الحلال والحرام ، لكون هذا النقل من أخبار الآحاد ، وهو مما لا يصح فيه نقل اللغة .

وقد نقل إمام الحرمين كلام المثبتين لمفهوم الصفة على إطلاقه واحتجاجهم بأبي عبيد والإمام الشافعي ثم قال :

(وهذا المسلك فيه نظر ، فإن الأئمة قد يحكمون على اللسان عن نظر واستنباط وهم في مسلكهم في محل النزاع مطالبون بالدليل ، والأعرابي ينطقه طبعه فيقع التمسك بمنظومه ومنثوره ، ولا يعدم من يتمسك بهذه الطريقة المعارضة [1]) .

---

(١) « البرهان » (١/ لوحة ١٢٣) ، وانظر « أصول الجصاص » : (ق٢٥/أ) مخطوط دار الكتب المصرية . « تهذيب الوصول » لابن المطهر الحلي الشيعي : (ص ٢٣ — ٢٤) « منية اللبيب شرح التهذيب » للحسني : (ص ١٠٥ — ١٠٧) .

الثاني : أن الأخفش وهو أحد علماء العربية أيضاً لم يقل : بأن تقييد الحكم بالصفة يدل على نفيه عمن انتفت عنه تلك الصفة ، وعلى ذلك يكون ما فهمه أبو عبيد والشافعي معارضاً بما فهمه الأخفش . وهذا يدل على أن نفي الحكم عن غير الموصوف ، ليس من فهم اللغة كما يدعي من يثبت ذلك .

ولكن الفريق الأول لم تعوزه الاجابة عما أورده هؤلاء .

أ ـ أما عن الايراد الأول .. وهو عدم قبول ما جاء به أبو عبيد والشافعي ، فقد قالوا : إن أكثر اللغة إنما يثبت بقول الأئمة : إن معنى اللفظ كذا ، والاحتمال قائم أن لا يكون معنى اللفظ كذلك .

ولكن هذا الاحتمال لم يمنع من إفادة الظن بأن هذا المعنى هو معنى اللفظ لغة ، ولو كان ذلك قادحاً في ثبوت هذا القدر من اللغة ، لما ثبت مفهوم شيء من اللغات .

ب ـ أما عن معارضة الأخفش لما فهمه أبو عبيد والشافعي : فقد أجابوا عنها بأن نفي الأخفش لمفهوم الصفة ، لم يبلغ من قوة الثبوت ما بلغه قول ذينك الإمامين به ، فإن أبا عبيد قد كرر ذلك في مواضع من كلامه كما علمت ، فصار القدر المشترك مستفيضاً .

والشافعي روى عنه ذلك أصحابه مع كثرتهم ، كما رواه عنه المخالفون له ، ولا كذلك طريق الرواية عن الأخفش ، فإن الرواية عنه لا تداني في النقل والثبوت الرواية تلك .

على أن أبا عبيد والشافعي ـ وهما أصح من الأخفش علماً وشهرة ـ يشهدان بالإثبات ، والأخفش يشهد بالنفي ، ومن القواعد المقررة أن

المثبت أولى بالقبول من النافي ؛ لأن النافي إنما ينفي لعـدم الوجدان ، وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود إلا ظناً ، والمثبت يثبت للوجدان ، والوجدان يدل على الوجود قطعاً[1] .

الدليل الثاني : قالوا : إن ورود النص في الكتاب والسنة مقيداً بواحد من القيود ؛ كالصفة ونحوها ، لا بد أن يكون لفائدة ؛ كالتأكيد والتقرير ، أو بيان الأغلب وغيرها ، فإذا أريد تفسير نص من النصوص ، وحاول المجتهد بيان مدلولات الألفاظ ، أو تطبيق النص على واقعة أخرى إيجاباً أو سلباً ، كان لا بد لذلك من بحث عن فائدة ذكر القيد في النص ؛ فإذا لم تظهر تلك الفـائدة ، حكم بأن التقييد إنما كان لتخصيص الحكم بما وجدت فيه هذه الصفة ، ونفيه عما عداه .

وفي هذه الحال ، لو لم يكن في التخصيص بالوصف الدلالة على نفي الحكم عن الغير ، لما كان لذكر الصفة التي قيدت الحكم في النص فائدة ؛ لأن التقدير عدم الفوائد الأخر .

وتجرد كلام أي واحد من البلغاء عن الفائدة لا يجوز ؛ فأولى ألا يحصل ذلك في كلام الله ، وكلام رسوله ﷺ .

وقد عبر العضد في « شرحه لمختصر المنتهى » عن ذلك بقوله : (لو لم يكن في التخصيص بالوصف الدلالة على نفي الحكم عن الغير ، لكان ذكر الوصف ترجيحاً بلا مرجح ، لأن التقدير عـدم الفوائد الأخر ، واللازم

---

(١) « مختصر المنتهى مع شرح العضد » : (٢/١٧٥) « أصول الجصاص » : (ق ٥٣ / أ) .

باطل ، لأنـه لا يستقيم تشخيص كلام آحاد البلغاء بشيء على غير فائدة مرجحة ، فكلام الله ورسوله أجدر ، وليس هذا إثباتاً للوضع بما فيه من الفائدة ، بل بالاستقراء عنهم أن كل ما ظن أن لا فائدة في اللفظ سواه ، تعين أن يكون مراداً ، وهــذا كذلك ، فاندرج في القاعدة الكلية الاستقرائية)[1] .

ولا يضعف هـذا الاستدلال في نظرنا ، ما قد يرد من أن فوائد التقييد قد تكون أكثر من أن يحاط بها ، خصوصاً في نصوص الكتاب والسنة . وأن من مجانبة الحيطة والتثبت ، الحكم بأن فائدة التقييد بالصفة اثبات الحكم لمن وجدت فيه ونفيه عما عداه .

نعم لا يضعفه في نظرنا ؛ لأن ما يجنح إليه المجتهد من حمله ذكر الصفة في النص على تلك الفـائدة ، إنما هو غلبة ظن ، وغلبة الظن كافية في ثبوت هذه الدلالة والعمل بها ، لأنها باتفاق القائلين بها ظنية ، فلا يشترط في إثباتها القطع[2] .

استدلال النافين لمفهوم الصفة

كان من أهم ما استدل به النافون لمفهوم الصفة مطلقاً – إلى جانب

---

(١) راجـع « مختصر المنتهى لابن الحاجب مع شرح العضد وحاشية السعد » : (١٧٥/٢) .

(٢) راجع « المستصفى » للغزالي : (٤٦/٢) التجارية أولى سنة ١٣٥٦ ، « مختصر المنتهى مع شرح العضد وحاشية السعد » : (١٧٥/٢) «التلويح على التوضيح» : (١٤٣/١) « زكي شعبان » (ص ٦٣) .

ما أوردوه على المثبتين ـ أن اعتبار التقييد بالصفة طريقاً يدل على نفي الحكم عن غير المتصف بتلك الصفة ، له علاقة ماسة باللغة ، فيجب أن يثبت بما تثبت به الأوضاع اللغوية .

والثبوت في هذا المجال ، لا يكون من طريق العقل ؛ إذ لا دخل للعقل في ذلك ، فلا بد من النقل ، والنقل لا يكفي فيه خبر الآحاد ، بل لا بد من التواتر ، والتواتر غير متوفر في مسألة مفهوم الصفة بالاتفاق ، اذ لو كان موجوداً لما وقع الاختلاف .

ولم يعوز الجمهور أن يردوا على هذا الدليل ، بأنه لا مانع يمنع من الأخذ بهذه الدلالة التي تثبت عن طريق خبر الآحاد . والمطالبة بالطريق القطعية إلزام بسلوك المتعذر من سبل الاثبات ، ولو امتنع اعتبار ثبوت مثل هذه الدلالة بطريق الآحاد ، لأدى ذلك إلى تعطيل التمسك بأكثر اللغـــة ، التي هي لغـة الكتاب والسنة ، ومفتاح الوصول إلى فهم نصوص الأحكام .

وطابع الظنية في القواعد اللغوية التي يستعان بها على استنباط الأحكام مقرر ومعروف ، لذا كان نقل علماء اللغـة المعروفين بعلمهم ، الموثوقين بأمانـة نقلهم ، هو عمدة الأئمـة في إثبات الأحكام الشرعية المسندة إلى الألفاظ اللغوية ، فكانوا يكتفون في فهم معاني الألفاظ بالآحاد كنقلهم

عن الأصمعي والخليل [1] وأبي عبيد وسيبويه [2] . وإنما كان الأمر كذلك ، لأن من المتعذر الحصول على التواتر في مثل هذه الأمور ، فأنى لنا نقل بيت من الشعر الجاهلي بالتواتر ، أو إثبات أن العرب كانت تفهم كذا أو تقول كذا ، بالتواتر [3] . على أن الحكم الذي يرتبه العلماء على القاعدة اللغوية – كما قدمنا – لا يوصف بالقطعية ، وإنما الأمر في حدود غلبة الظن .

استدلال الجويني لمذهبه

قدمنا عند ذكر المذاهب أن إمام الحرمين فرق بين حالين :

فإذا كان الوصف المذكور مناسباً للحكم الذي أُعطي للمنطوق : قال بمفهوم الصفة ، وإذا لم يكن مناسباً : لم يقل به .

ولقد استدل على ذلك باللغة : فقرر أن المفهوم من دلالات الخطاب في اللغة العربية أن الوصف إذا كان مناسباً للحكم : كان علة له ، والعلة يرتبط بها المعلول وجوداً وعدماً ، فيوجد الحكم بوجودها وينتفي بانتفائها .

---

(١) هو الخليل بن أحمد الفراهيدي الأزدي أبو عبد الرحمن من أئمة اللغة والأدب ، شيخ سيبويه وواضع « علم العروض » . وقد أبدع بدائع لم يسبق إليها . من مصنفاته : « العين في اللغة » توفي سنة ١٧٠ هـ .

(٢) هو عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء أبو بشير الملقب بسيبويه إمام النحاة وأول من بسط علم النحو ، له في النحو «كتاب سيبويه »لم يصنع قبله ولابعده مثلهتوفي رحمه الله سنة ١٨٠ هـ .

(٣) راجع«حاشية السعد التفتازاني على شرح العضدلمختصر المنتهى » :(١٧٩/٢).

أما إذا كان الوصف غير مناسب : فمعنى ذلك أنه لا ارتباط بينه وبين الحكم ، فلا يدل التقييد بالوصف في هذه الحال على انتفائه ، ويصبح الأمر كما في مفهوم اللقب (١) .

رأينا في موقف الجويني :

والذي نراه أن هذا التفريق من إمام الحرمين – وإن كان لا يترتب عليه كبير أثر في الأحكام – فإنه منقوض بما أثبته الجمهور من أن العرب فيما نقله أئمة اللغة كأبي عبيد والشافعي ، لم يفرقوا بين وصف مناسب وغير مناسب ، وإمام الحرمين رحمه الله يقرر التفريق مع نقله عن الإمام الشافعي – وهو من هو في اللغة ومعرفة أساليبها في الخطاب – القول بمفهوم الصفة ، دون تفريق بين أن يكون الوصف في الحكم مناسباً ، أو غير مناسب .

وإذا كان الباعث لإمام الحرمين على هذا الاتجاه ، هو الحيطة والمنطق فان في شروط الأخذ بمفهوم المخالفة غناة وأيّ غناء .

ولعل من الخير أن نثبت هنا ما ذكره الجويني نفسه عن الإمام

---

(١) قال رحمه الله : (فإن قيل خصصتم بالذكر العلة المناسبة للأحكام وقد أطلق القائلون بالمفهوم أقوالهم بإثبات المفهوم بكل موصوف ،قلنا : الحق الذي نراه أن كل صفة لايفهم منها مناسبة للحكم فالموصوف كالملقب بلقبه ، والقول في تخصيصه بالذكر كالقول في تخصيص المسميات بألقابها ، فقوْل القائل : زيد يشبع إذا أكل ، كقوله : الأبيض يشبع ، إذ لا أثر للبياض فيا ذكر كما لا أثر للتسمية بزيد فيه) . انظر « البرهان » : (١/ لوحه ١٢٨) .

الشافعي حول مفهوم الصفة ، ففيه القول الفصل لترجيح ما ذهب إليه الجمهور من الأخذ بهذا النوع من طرق الدلالة ، الذي هو متسق مع ما تقتضيه مفهومات اللغة ، خصوصاً وأن الأخذ به لا يكون إلا في اطار الشروط التي اعتبرها العلماء لمفهوم المخالفة .

جاء في « البرهان » نقلاً عن الشافعي رحمه الله (إذا خصص الشارع موصوفاً بالذكر فلا شك أنه لا يحمل تخصيصه على وفاق من غير انتحاء قصد التخصيص ، واجراء الكلام من غير تجريد القصد إليه يزري بأوساط الناس ، فكيف ذلك بسيد الخليقة ؟ فإذا تبين أنه إذا خصص فقد قصد إلى التخصيص ، فينبغي على ذلك أن قصد الرسول ﷺ بيان الشرع ، ينبغي أن يكون محمولاً على غرض صحيح ، إذ المقصود العري عن الأغراض الصحيحة ، لايليق بمنصب رسول الله ﷺ ؛ فإذا ثبت القصد واستدعاؤه غرضاً ، فليكن ذلك الغرض آيلاً إلى مقتضى الشرع ، وإذا كان كذلك ، وقد انحسمت جهات الاحتمالات في إفادة التخصيص انحصر القول في أن تخصيص الشيء الموصوف بالذكر ، يدل على أن العاري عنها ، حكمه بخلاف حكم المتصف بها . والذي يعضد ذلك من طريق التمثيل أن الرجل إذا قال : السودان إذا عطشوا لم يروهم إلا الماء ، عُدّ ذلك من ركيك الكلام وهجره وقيل لقائله : لامعنى لذكر السودان وتخصيصهم ، مع العلم بأن من عداهم في معناهم)[1] .

---

(١) راجع المصدر السابق (لوحة ١٢٨ — ١٢٩) .

من آثار الاختلاف في مفهوم الصفة :

لقد كان لاختلاف أنظار العلماء إلى مفهوم الصفة ، من حيث اعتباره طريقاً يدل على الحكم ، أو عدم اعتباره ، أثر يذكر في الفروع والأحكام ولقد يقع المتتبع لأبواب الفقه على كثير من النماذج التي يطول استقصاؤها وسنكتفي من ذلك بما يلي :

١ - قال الله تعالى : (وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ المحصَنات المؤمنات فَمِمّا مَلَكَتْ أَيْمانُكُم مِنْ فَتَياتِكم المؤْمِنات ، ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ العَنَتَ مِنْكُم) وإذا كنا قد أشرنا إلى هذه الآية في حديثنا من قبل ، إنه لابد لنا الآن من الوقوف عند واحد من أحكامها ، لنرى اختلاف وجهات نظر العلماء ، نتيجة لإثبات مفهوم الصفة ، أو نفيه فيها .

ففي نص الآية ، وصفٌ قيّد المحصنات والفتيات بكونهن مؤمنات ، مما جعل الآية تدل بمنطوقها على أن زواج المسلم بالفتيات المؤمنات ، إنما يجوز عند عدم طول المحصنات المؤمنات من الحرائر .

أما الزواج بالفتيات الكتابيات : فقد اختلف القول فيه للاختلاف في مفهوم الصفة .

أ - فذهب المالكية والشافعية والحنابلة والزيدية إلى عدم الجواز [١]

---

(١) راجع « متن الرسالة » لابن أبي زيد القيرواني : (ص ٧٨) « الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي وتقريرات عليش » : (٢/٢٦٧) « المهذب » للشيرازي : (٢/٤٤) « المغني » : (٧/٥٠٨) ، « الروض النضير شرح مجموع الفقه الكبير » : (٤/٤٤-٤٥) -

أخذاً بمفهوم الصفة في قوله تعالى : (مِنْ فَتَيَاتِكُم المؤْمِنَاتِ) إذ أن الآية جعلت الايمان من القيود التي انبنى عليها حكم الحل ، فإذا انتفى هذا القيد وهو وصف الايمان ، انتفى الحل بانتفائه ، وعلى ذلك لايحل في هذه الحال الزواج بالفتيات الكتابيات .

ولأنه قد شرط في تزوج الأمة المسلمة أن يكون عند عدم طول الحرة المؤمنة ، وأن تكون هناك خشية من العنت . والمدلول الواضح لهذا : أن زواج الحر بالأمة المسلمة إنما حل عند تحقق الضرورة المستوجبة لهذا الزواج ، وإذا كان حل الأمة المسلمة مرتبطاً بضرورة استوجبته كان ذلك دليلًا على عدم حل تزوج الكتابية مطلقاً[١] .

ولأن الفتاة الكتابية إن كانت لكافر استرق ولده منها ، وإن كانت لمسلم لم يؤمن أن يبيعها من كافر فيسترق ولده منها ، فيكون الزواج محتملًا لاسترقاق الولد[٢] .

— «الهداية مع فتح القدير» : (٣٧٦/٢) وقد نقلت عن أحمد رواية بحل الزواج من الأمة الكتابية وأنه قال : لا بأس بها ، إلا أن الخلال ردّ هذه الرواية ، ونقل عن أحمد عدم الحل لقول الله تعالى : « فما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات» قال الخلال : (فشرط في إباحة نكاحهن الإيمان ولم يوجد ، وتفارق المسلمة ؛ لأنه لايؤدي إلى استرقاق الكافر ولدها ، لأن الكافر لايقر ملكه على مسلمة ، والكافرة تكون ملكاً لكافر ، ولايقر ملكه عليها وولدها مملوك لسيدها) انظر « المغني مع الشرح الكبير » (٥٠٩/٧) .

(١) راجع « أسباب اختلاف الفقهاء » لأستاذنا الخفيف : (ص ١٥٠) .

(٢) هذا وممن قال بعدم الحل : الثوري والأوزاعي والليث وإسحاق . راجع « المهذب » للشيرازي : (٢٤/٤ – ٢٥) « المغني » لابن قدامة مع « الشرح الكبير» : (٥٠٩/٧) .

ب - والحنفية - لأنهم لايقولون بدلالة مفهوم الصفة - حكموا بحل التزوج من الأمة سواء أكانت كتابية أم مسلمة . وسواء أكان ذلك عند طول الحرة أم عند عدم طولها . فالأصل عندهم قول الله جل وعلا : (فانكِحُوا ما طابَ لكُم من النساء ..) الآية . وقوله تعالى بعد ذكر المحرمات من النساء : (وأُحِلَّ لكُم ما وراءَ ذلِكُم) . والأمة الكتابية منطوية تحت عموم هذين النصين ، فلا تخرج إلا بدليل ، والمفهومُ المخالف - ومنه مفهوم الصفة - لايعتبر دليلًا عندهم [1] .

وإذا كان الحنفية قد أجازوا نكاح الأمة الكتابية ، فإنهم لم يجيزوا نكاح الأمة على الحرة ؛ لنهي السُنّة عن ذلك بقوله عليه الصلاة والسلام : « لا تُنكح الأمة على الحرة » [2] .

٢ - روي عن ابن عمر رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال : « من ابتاع نخلًا بعد أن تؤبر فثمرتها للبائع » .

وقد جئنا بهذا الحديث في صدر كلامنا عن مفهوم المخالفة بشكل عام [3] ، وسنرى كيف ولّد اختلاف النظرة إلى مفهوم الصفة فيه ، اختلافاً في حكم ثمر النخل المؤبر ؛ هل يدخل في المبيع إذا بيع النخل ، أو لايدخل ؟

---

(١) راجع « الهداية وفتح القدير » : (٣٧٦/٢) .

(٢) أخرجه الطبري في « التفسير » من مراسيل الحسن ، وذكر ابن الهمام عدداً من الآثار عن الصحابة والتابعين بهذا المعنى . انظر « فتح القدير » : (٣٧٧/٢) .

(٣) انظر ماسبق (ص ٦١٢) .

والتأبير في اللغة : التشقيق والتلقيح ، ومعناه شق طلع النخلة ليُذَرّ فيها من طلع النخلة الذكر [1] .

ويرى الناظر في هذا النص من السنة ، أن الحديث يدل بمنطوقه على أن النخل المؤبر إذا بيع وعليه ثمر ، لايدخل هذا الثمر في البيع ، بل يبقى على ملك البائع .

وعرضت للعلماء عند تفسير هذا النص مسألة أخرى ، وهي حكم الثمر إذا لم يكن النخل مؤبراً هل يدخل هـذا الثمر في ملك المشتري ، أم يستمر على ملك البائع ، شأنه في حالة التأبير ؟

لاشك أن الأخذ بمفهوم الصفة ، يعطي أن الثمر - إذا لم يكن النخل مؤبراً - يدخل في بيع النخل عند بيعه ، ويصبح على ملك المشتري ؛ لأن بقاءه على ملك البائع جـــاء في النص مقيداً بوصف تأبير النخل ، وما دامت الصفة قد انتفت ، فالحكم في المسكوت يكون مخالفاً لما دل عليه المنطوق .

وإلى هذا القول ذهب جمهور العلماء [2] . وقد أوضح ابن قدامة

---

(١) قال ابن الهمام : (التأبير : التلقيح وهو أن يشق عنا قيد الكم ويذر فيها من طلع الفحل فإنه يصلح ثمر إناث النخل) . « الفتح » : (٩٩/٥) . وانظر « النهاية» لابن الأثير : (١٠/١) .

(٢) راجع « المهذب » للشيرازي : (٢٧٩/١) . « المغني » مع « الشرح الكبير » : (١٩١/٥) . « البدائع » : (١٦٤/٥) . « الهداية مع فتح القدير » : (٩٩/٥) . « أسباب اختلاف الفقهاء » للأستاذ الشيخ علي الخفيف : (ص ١٥٢).

أخذ الجمهور بمفهوم الحديث ، وأن الحكم أخذ من هذا المفهوم ، حين قرر أن الحديث جعل التأبير حداً لملك البائع للثمرة فيكون ما قبله المشتري وإلا لم يكن حَدّاً ، ولا كان ذكر التأبير مفيداً [1] .

وذهب أبو حنيفة رحمه الله إلى أن ثمر النخل لايدخل في بيعه سواء أكان مؤبراً أم غير مؤبر ، وذلك بناء على عدم الأخذ بمفهوم الصفة فقيد التأبير في الحديث ، لايدل على نفي الحكم عند عدمه ، وإذا كان النص قد دل على حكم الثمر المؤبَّر ، إن الثمر الذي لم يؤبَّر مسكوت عنه .

ولقد قرر الحنفية أن الثمر لايدخل في بيع النخل إلا إذا اشتمل العقد على التصريح بدخوله فيه ، أو اشترط المشتري أن يكون هذا الثمر له ، وبنوا ذلك على قياس الثمر على الزرع في أرض مبيعة من حيث عدم دخول الزرع في بيع الأرض متصلاً بالأرض ، ولكن اتصاله للقطع لا للبقاء ، والثمرُ مثله في ذلك ، فيأخذ الثاني حكم الأول قياساً لاشتراكهما في علة واحدة ، هي أن اتصالها بالأرض للقطع لا للبقاء [2] .

---

(١) راجع « المغني والشرح الكبير » : (٤/١٩١) .

(٢) ولقد أراد ابن الهمام أن يلزم الشافعية بهذا القياس، ويرتب عليه وجوب تقديمه على مفهوم الصفة في الحديث لأنهم يقدمون القياس على المفهوم فقال : (والذي يلزم من الوجه القياس على الزرع ... وهو قياس صحيح وهم يقدمون القياس على المفهوم إذا تعارضا ، وحينئذ فيجب أن يحمل الإبار على الإثمار فعلق به الحكم بقوله : « نخلاً مؤبراً » يعني مثمراً) انظر « فتح القدير » : (٥/٩٩ — ١٠٠) . وراجع « نيل الأوطار » : (٥/١٨٢) .

هذا : وماذهب إليه الحنفية : هو قول الأوزاعي [1] رحمه الله .

وهكذا رأينا في المثالين السابقين مدى ما كان للأخذ بمفهوم الوصف و عدم الأخذ به من أثر في الفروع الفقهية ، ومثل هذا كثير يلقاه الباحث في مظانه من كتب الأحكام .

---

(١) هو عبد الرحمن بن عمرو بن يحمد الأوزاعي ، أبو عمرو ، إمام الديار الشامية في الفقه والزهد ذكر أنه أجاب في سبعين ألف مسألة أو نحوها ، سكن بيروت وتوفي بها من آثاره « السنن » في الفقه و « المسائل » توفي سنة ١٥٧ هـ .

المطلب الثاني

مفهوم العلماء من مفهوم الشرط

مرّ بنا في صدر هذا البحث مايفيد أن مفهوم الشرط هو : دلالة النص على ثبوت نقيض الحكم المقيد بشرط عند انعدام ذلك الشرط .

وقبل بيان المذاهب في هذا المفهوم ، يحسن أن نشير إلى أمرين اثنين :

أولهما – أن الشرط في اصطلاح علماء الكلام هو ما يتوقف عليه المشروط ، ولايكون داخلاً في المشروط ولامؤثراً فيه .

وفي اصطلاح النحاة : هو ما دخل عليه أحد الحرفين (إن) أو (إذا) أو مايقوم مقامها ، مما يدل على سببية الأول ومسببية الثاني . وهذا هو الشرط اللغوي ، وهو المراد هنا [١] .

الثاني – أن مايدور عليه البحث عند العلماء ، وجرى بينهم الاختلاف في شأنه وأثر ذلك في فروع الفقه هو : (طريق الدلالة على نقيض الحكم المقيد بشرط عند انعدام ذلك الشرط) كان للعلماء في ذلك مذهبان أساسيان :

---

(١) راجع « المستصفى » : (٤٩/٢) . « إرشاد الفحول » للشوكاني : (ص ١٦٨) ، مطبعة السعادة بمصر .

الأول : أن التعليق بالشرط هو الذي يدل على انتفاء الحكم ، وثبوت نقيضه عند انعدام ذلك الشرط ، فالحكم يستفاد من اللفظ بدلالة مفهوم الشرط ، ويكون حكماً شرعياً .

الثاني : أن التعليق بالشـــرط لايدل على ثبوت نقيض الحكم عند انعدام ذلك الشرط ، فلا مفهوم للشرط . أما الحكم : فيستفاد من البراءة الأصلية أو العدم الأصلي .

وأصحاب المذهب الأول : هم القائلون بمفهوم الصفة ، ووافقهم في ذلك بعض من خالف في مفهوم الصفة ، ونقله إمام الحرمين عن أكثر العلماء [١] .

وممن نقل عنهم القول به من الحنفيـة الإمام أبو الحسن الكرخي ، ذكر ذلك الآمـدي في « الإحكام » [٢] ، كما حكاه صاحب « منهاج الوصول » أحمد المرتضى من الزيدية [٣] .

---

(١) راجع « الإحكام » للآمدي : (٣/١٢٦) ، « البحر المحيط » للزركشي ح ٢ مخطوط دار الكتب المصرية ، « إرشاد الفحول » : (ص ١٨١) ، « تهذيب الوصول إلى علم الأصول » لابن المطهر الحلي : (ص ٢٣) « منية اللبيب في شرح التهذيب » للحسني : (ص ١٠٢ – ١٠٣) .

(٢) « الآمدي » : (٣/١٢٦) .

(٣) قال رحمه الله : (وأما الكرخي : فأوجب الأخذ بمفهوم الشرط مطلقاً ، ومن ثم منع الحكم بشاهد ويمين لمفهوم قوله تعالى : « فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء » فشرط في صحة الحكم مع عدم الشاهدين أن يشهد رجل وامرأتان ، فمفهومه أنه إذا لم يحصل ذلك لم يصح الحكم) انظر « منهاج الوصول » في أصول الزيدية: (ق ٤٦) .

أما أصحاب المذهب الثاني : فهم – كما نقل صاحب « المحصول » – أكثر المعتزلة ، والمحققون من الحنفية ، قال الشوكاني : (وروي عن أبي حنيفة) ونقله ابن التلمساني عن مالك ، واختاره القاضي أبو بكر الباقلاني والغزالي والآمدي [1] .

موقف القاضي عبد الجبار :

لقد عد الآمدي القاضيَ عبد الجبار من نفاة مفهوم الشرط [2] :

وجاء صاحب « منهاج الوصول » من الزيدية لينقل إلينا عن قاضي القضاة (أن مفهوم الشرط يؤخذ به من جهة المعنى فقط لا من جهة الوضع اللغوي ، فإنهم لم يضعوه ليفيد كون انتفائه سبباً في انتفاء الحكم ، بل ليفيد كون ثبوته شرطاً في ثبوت الحكم ، وهو إنما يفيد انتفاء الحكم بانتفائه من جهة معناه فقط ، إذ لو لم يفد كون ما عداه بخلافه لم يكن لذكره فائدة) [3] .

رأينا في هذه النقطة :

وإنا لنرى أن مؤدى ما نقله صاحب « منهاج الوصول » هو التقاء القاضي

---

(١) « الآمدي » : (٣/١٢٦) ، « البحر المحيط » للزركشي : ح ٢ ، « المحصول » للرازي : مخطوط دار الكتب المصرية ، « إرشاد الفحول » للشوكاني : (ص ١٨١) .

(٢) وذلك قوله : (وذهب القاضي أبو بكر والقاضي عبد الجبار وأبو عبد الله البصري إلى أن الحكم لا يكون على العدم عند عدم الشرط ، وهو المختار) . راجع « الإحكام » (٣/١٢٦) ، وانظر « ابن الحاجب مع العضد وحاشية السعد » : (٢/١٨٠) .

(٣) « منهاج الوصول » في أصول الزيدية : (ق ٤٦) .

عبد الجبار مع القائلين بمفهوم الشرط من حيث الدلالة على الحكم ، غير أنه يرى أن انتفاء الحكم بانتفاء الشرط ، إنما جاء من جهة المعنى ، لامن جهة الوضع اللغوي ، والذي أكد هذا الالتقاء قوله : (إذ لو لم يُفد كون ما عداه بخلافه لم يكن لذكره فائدة) .

وعلى هذا فمن الممكن حمل ما نقله الآمدي عن القاضي عبد الجبار ، أن المقصود به الشطر الأول من الكلام ، وهو أن الانتفاء لم يكن من الوضع اللغوي ، وإن كان صاحب « الإحكام » حين وضع القاضي عبد الجبار في عداد القائلين : — بأن الحكم لايكون على العدم عند عدم الشرط — في مقابل المذهب الآخر الذي يرى العكس تماماً ، جعل التوفيق بين النقلين عسير المنال بعض الشيء ، إلا أن يكون صاحب « منهاج الوصول » قد وقع على ما لم يقع عليه غيره من كلام القاضي عبد الجبار .

موقف الزيدية من المتكلمين :

يبدو أنه كان للزيدية أكثر من اتجاه في موقفهم من مفهوم الشرط .

أ — فقد روي عن بعضهم القول به ، كما روي نفيه عن آخرين [1] .

ب — أما صاحب « منهاج الوصول » : فبعد أن أتى على ذكر

---

(١) قال صاحب « الفصول اللؤلؤية » : (ومفهوم الشرط نحو « وإن كن أولات حمل » يعمل به الكرخي وأبو الحسين وابن سريج والرازي وكثير ممن لايعتبر مفهوم الصفة . وخلافاً لبعض أئمتنا والشيخين والقاضي ، والجويني والغزالي والباقلاني) فهذا قول بمفهوم الشرط واعتباره دليلاً . راجع « الفصول اللؤلؤية » في أصول الزيدية (ق ١٠٤/١) .

القولين في نفي مفهوم الشرط وإثباته قال : (وقد صحح الأصحاب القولَ الأول – يعني النفي – وتابعناهم حيث قلنا : إنما يدل اللفظ على المعنى الذي وضع له بظاهره ، لأنه يوضع ليفيد المعنى عند سماع حروفه ، والمفهوم ليس بظاهر فلا تكون دلالته لفظية)[1] فهذا نفي لمفهوم الشرط وعدم اعتباره دليلاً .

موقف وسط :

ج – ثم أراد صاحب « منهاج الوصول » أن يتوسط في الأمر بين المثبتين والنافين ، فقرر قبوله للأخذ بمفهوم الشرط ، إذا حصلت دلالة أو أمارة تقتضي أنه لاشرط يقتضي ذلك الحكم غير هذا الشرط ، وبذلك لايستقل مفهوم الشرط في الدلالة على الحكم ، ولكن يدل عليه مع ضميمة ، ولذا كان لزاماً على المجتهد البحث والتفتيش عن الأمارات المقتضية للحكم الشرعي ثم تكون الثمرة عن بينة وهدى .

ولنترك الكلام لصاحب الفكرة يوضحها كما يشاء .

قال رحمه الله : (ليس لنا أن نقطع بانتفاء المشروط لمجرد انتفاء شرط معين ، لجواز أن يكون للحكم شروط متعددة ، فإذا لم يثبت الحكم لانتفاء هذا الشرط وجوزنا أن لذلك الحكم شرطاً آخر - إن حصل قام مقام هذا الشرط في اقتضاء الحكم - لم نقطع بانتفاء الحكم لمجرد انتفاء ذلك الشرط ، بل له ولحصول دلالة أو أمارة تقتضي أنه لاشرط يقتضي ذلك الحكم غير هذا الشرط ، فحينئذ يقطع بانتفاء الحكم عند انتفاء الشرط ،

---

(١) راجع « منهاج الوصول » : (ق ٤٦) .

وإذا كان كذلك ففهوم الشرط لايستقل دليلًا على انتفاء المشروط بانتفائه ، بل مع ضميمة ، فبذلك يبطل قول من أطلق كونه دليلًا مأخوذاً به ، ويبطل قول من أطلق أنه لايؤخذ به .

وبعد أن قرر ـ أن الطريق إلى معرفة كون الحكم ليس له شروط إذا انتفى أحدها جاز أن يخلفه الآخر : إنما هو البحث والتفتيش عن الأدلة والامارات المقتضية للأحكام الشرعية ـ قال : (فعلى المجتهد البحث عن ذلك ، كما يلزمه البحث عن المخصص ، وتقييد المطلقات ونحو ذلك ، فإن لم يجد عمل بمفهوم الشرط ، وقطع على أنه لو كان ثمّ شرط يخلفه لبينه الله تعالى للمكلفين ، ولم يجز خفاؤه عليهم) [1] .

رأينا في هذا الموقف :

وإنا لنرى أن « صاحب منهاج الوصول » قد أسلم نفسه إلى المركب الخشن ، في محاولة كان يغنيه عنها تقويم الشروط التي وضعها العلماء بعد الاستقراء لمفهوم المخالفة بشكل عام ، فلقد وضعوا مفهوم المخالفة ـ ومنه مفهوم الشرط ـ في إطار من القيود التي تمنع الانزلاق ، وتبعد عن الوقوع في إعطاء الحكم بلا دليل ، ولقد رأينا أهمها من ذي قبل [2] .

على أن مفهوم الشرط عندما نقول به مع الضميمة لاندري : هل الضميمة هي الدليل ، أم مفهوم الشرط هو الدليل ؟

ومهما يكن من أمر ، فإنه إذا اعترف بصلاحيته لأن يكون دليلًا

---

(١) راجع المصدر السابق (ق ٤٦ — ٤٧) .

(٢) راجع ماسبق (ص ٦٧٢) فما بعدها .

مع الضميمة ، فمعنى ذلك أنه خرج على رأي النافين لمفهوم الشرط الذين لايمكن أن يروا فيه دليلًا على الحكم ، وأن الحكم - كما قدمنا - جاء من البراءة الأصلية أو العدم الأصلي .

وإذا كان قد اعترض على هذا الفريق ، وأبطل قوله ، فليكن مع فريق المثبتين ، دون تغاض عن أي شرط من الشروط التي وضعوها للأخذ بمفهوم المخالفة ولو فعل - رحمه الله - لاستراح وأراح .

استدلال القائلين بمفهوم الشرط :

لما كان الشرط صفة في المعنى ، فقد استدل القائلون بمفهوم الشرط بما استدلوا به لإثبات مفهوم الصفة ، وقد مر بنا بعض ذلك [1] .

على أنهم قد استدلوا إلى جانب ذلك بأدلة من أهمها في نظرنا ما يلي :

١ - قال الله تعالى : (لَيْسَ عَلَيْكُم جُنَاحٌ أنْ تقصُروا مِن الصَّلاةِ إنْ خِفتُم أنْ يَفتِنَكُم الذينَ كَفَرُوا) .

ولقد فهم يعلي بن أمية من تعليق القصر على الخوف ، بناء على الشرط في قوله تعالى : (إنْ خِفتم) أن القصر غير مشروع عند عدم الخوف حيث سأل عمر بن الخطاب فقال : ما بالنا نقصر وقد أمنا ؟ وقد قال الله تعالى : (وإذا ضَرَبْتُم في الأرْضِ ..) وتلا الآية . وأقره عمر فقال : تعجبت مما تعجبت منه فسألت رسول الله ﷺ عن ذلك فقال : « صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته » [2] .

---

(١) انظر ماسلف (ص ٦٩٣) .

(٢) راجع ماسلف (ص ٦٧٤-٦٧٥) .

ففهم عمر ويعلى بن أمية عدم جواز القصر ؛ وإقرار النبي ﷺ لهما ما فهماه دليل على أن تعليق الحكم على شرط ، يدل على انتفاء الحكم عند انتفاء ذلك الشرط .

ولولا أن الأمر كذلك ، لما تبادر إليهما هذا الفهم ، ولما تعجبا من جواز القصر حالةَ الأمن ، ولما أقر رسول الله عمر على تعجبه وجعل القصر جارياً مجرى الرخصة ، فهو صدقة تصدق الله بها على المسلمين ، وكان من الممكن أن يبين لهما ـ وهو المبين عن ربه ما أراد ـ أن الآية ليست كما فهما ، وأن الوجهة السليمة فيها غير الذي دعاهما إلى التعجب [1] .

موقف النافين من هذا الدليل :

غير أن النافين لمفهوم الشرط ، أوردوا على هذا الدليل أن فهم عمر ويعلى لعدم جواز القصر في حالة الأمن ، يحتمل أن يكون مبعثه أن الأصل في الصلاة عدم القصر ، وحيث ورد القصر حالة الخوف بقوله تعالى : (فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلاةِ إِنْ خِفْتُمْ) فيبقى ما عدا هذه الحالة على حكم الأصل ، ولا يجوز العدول عن الأصل إلا بدليل ، ولما لم يجدا الدليل الذي يدل على العدول ، تعجبا .

فإذا كان هذا الاحتمال واقعاً ، لم يتعين أن يكونا قد فهما من تعليق الحكم بالشرط ، الدلالة على نفي القصر عند انتفاء الخوف [2] .

وكان من الممكن ، في رأينا ، أن يسلم لنفاة المفهوم هذا الايراد ،

---

(١) انظر « معالم السنن » : (٢٦١/١) « نيل الأوطار » : (٢١٢/٣) .

(٢) راجع « التحرير مع التقرير والتحبير » : (١٢٦/١) .

لولا أن مجرى الواقعة لايساعد عليه ، خصوصاً إذا اعتمدنا أن الأصل في الصلاة – كما يقول الحنفية – ليس الإتمام حتى يكون هو مبعث التعجب ، وإنما الأصل في الصلاة القصر ، بدليل ما روى عن عائشة رضي الله عنها قالت : « فرض الله الصلاة حين فرضها ركعتين ركعتين فأقرت صلاة السفر وزيد في صلاة الحضر »[1] فلم يبق للتعجب وجه سوى اشتراط الخوف ، وعدم القصر عند عدمه[2] .

من استدلال النافين لمفهوم الشرط :

كان من أهم ما استدل به نفاة مفهوم الشرط بجانب اعتراضهم على دليل المثبتين ، وجود بعض النصوص التي يذكر فيها الشرط ، ولا يدل على انتفاء الحكم الذي علق على الشرط ، عند انتفاء ذلك الشرط[3] .

من ذلك قوله تعالى : (ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء إن أردن تحصناً) .

ففي هذا النص : علق النهي عن إكراه الفتيات على البغاء ، بإرادتهن التحصن ، ولو ثبت مفهوم الشرط لثبت جواز الاكراه عند عدم إرادة

---

(١) رواه البخاري ومسلم واللفظ للبخاري .

(٢) راجع « الإحكام » للآمدي : (٣/١٢٩) ، « البحر المحيط » للزركشي : ح ٢ مخطوط ، « التحرير مع التقرير والتحبير » : (١/١٢٦) ، « منهاج الوصول» في أصول الزيدية : (ق ٤٦) ، « مختصر المنتهى لابن الحاجب مع شرحه للعضد وحاشية السعد » : (٢/١٧٦) .

(٣) راجع ما استدل به الغزالي في« المستصفى » : (٢/٤٦) طبع مصطفى محمد اولى ، والآمدي في « الإحكام » (٣/١٣١) .

التحصن ، مع أن الاكراه على الزنا غير جائز بحال من الأحوال إجماعاً وهو من المسلمات في الشريعة الإسلامية ، فنحن أمام نص علق الحكم على شرط ولم ينتف بانعدام ذلك الشرط [١] .

وما أحسب الأمر بحاجة إلى مزيد من الحديث عما يرد على هــذا الاستدلال : فقد كان مما عرضناه في شروط الأخذ بمفهوم المخالفة عنـد الجمهور ألا يكون له فائدة أخرى ؛ كالتأكيد والتقرير ، والامتنـــان أو الترغيب والترهيب ، أو التنفير والتشنيع ، أو أن يكون قد خرج مخرج الأغلب .

وفي النص الذي يدور حوله الكلام كان المراد من التعليق بالشرط ، التنفير مما كان عليه أهل الجاهلية ، أو أنه خرج مخرج الأغلب إذ أن الإكراه إنما يكون عند إرادة التحصن منه ، أما عنـد الرغبة في الزنا : فلا يتصور إكراه عليه ، وذلك قول ابن العربي : (إنما ذكر الله تعالى إرادة التحصن من المرأة لأن ذلك هو الذي يصور الإكراه ، فأما إذا كانت هي راغبة في الزنا لم يتصور إكراه) [٢] .

ومعلوم أن في مثل هذه الحال ينتفي القول بالمفهوم عند الجمهور [٣] .

---

(١) راجع « مختصر المنتهى لابن الحاجب مع العضد وحاشية السعد » (٢/١٨١).

(٢) راجع « أحكام القرآن » لابن العربي : (٣/١٣٧٤) .

(٣) وقال عضد الدين الايجي جواباً على من يأخذ بالمفهوم بالآية : (وقد يجاب عنه ، يعني المفهوم ، بأنه يدل على عدم الحرمة عند عدم الارادة وأنه ثابت إذ لا يمكن =

وهكذا يتبدى لنا أن اتجاه المثبتين لمفهوم الشرط اتجاه لايعوزه سند من اللغة أو مفهومات الشريعة ، خصوصاً إذا نظرنا إلى الأمر في حدود تلك الشروط المخصوصة التي وضعت للأخذ بمفهوم المخالفة .

من آثار الاختلاف في مفهوم الشرط :

إن الذي قلناه في مفهوم الوصف يمكن أن نقوله هنا وبيان ذلك فيما يلي :

١ – لو عدنا إلى الآية الكريمة : (ومن لم يستطع منكم طولاً أن ينكح المحصنات المؤمنات فما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات) حتى قوله تعالى : (ذلك لمن خشي العنت منكم) [١] لرأينا هذا النص القرآني قد قيد الحل في تزوج الأمة المسلمة بشرطين :

الأول : عدم استطاعة من يريد الزواج ، طَوْل المحصنات المؤمنات من الحرائر .

= الإكراه حينئذ ، لأنهن إذا لم يردن التحصن لم يكرهن البغاء ، والإكراه إنما هو إلزام فعل مكروه ، وإذا لم يمكن لم يتعلق به التحريم ، لأن شرط التكليف الامكان ، ولايلزم من عدم التحريم الإباحة) (٢/١٨١) . على أنا قد أشرنا فيما سلف إلى أن ابن العربي رحمه الله قد اعتبر من الغفلة القول في الآية بمفهوم المخالفة حيث يقول:(ولايجوز الإكراه بحال ، فتعلق بعض الغافلين بشيء من دليل الخطاب في هذه الآية ، وذكروه في كتب الأصول لغفلتهم عن الحقائق في بعض المعاني . وهذا مما لايحتاج إليه ، وإنما ذكر الله إرادة التحصن من المرأة ، لأن ذلك هو الذي يصور الإكراه ، فأما إذا كانت هي راغبة في الزنا لم يتصور إكراه)« أحكام القرآن » : (٣/١٣٧٤) .

(١) سورة النساء : ٢٥ .

الثاني : خشية العنت ، والمراد به في الآية : الوقوع في الزنا[1] .

فإذا انتفى أحد هذين الشرطين ؛ بأن كان الرجل قادراً على الزواج بالحرة المؤمنة ، أو كان على حال لا يخشى معها الوقوع في الزنا ، حرم الزواج بالأمة المؤمنة وذلك لدلالة مفهوم الشرط على ذلك . إذ أن تعليق الحل على ذينك الشرطين ، جعله ينتفي بانتفاء واحد منها .

وقد ذهب إلى هذا القول – أخذاً بمفهوم الشرط – : المالكية والشافعية والحنابلة[2] .

وخالف الحنفية في ذلك : فأباحوا تزوج الأمة الكتابية مطلقاً ، سواء أكان ذلك عند القدرة على زواج الأمة المؤمنة ، أم كان عند عدم القدرة على ذلك . وسواء أكانت هنالك خشية من الوقوع في العنت أم لم تكن ، إذ لا يقولون بمفهوم المخالفة ، فلا يدل الاشتراط في الآية على عدم الحل عند عدم توفر القدرة ، أو عدم خشية العنت .

وقد كنا أشرنا في أكثر من مناسبة ، إلى أنهم يرون أن ما لم يتعرض

---

(١) « الروض النضير » : (٤/٤٤) ، هذا : ولأهمية خشية العنت قال قتادة والثوري : إذا خاف العنت حلّ له نكاح الأمة وإن وجد الطول ؛ لأن إباحتها لضرورة خوف العنت ، وقد وجدت ، فلا يندفع إلا بنكاح الأمة فأشبه عادم الطول « المغني » : (٧/٥١٠) مع « الشرح الكبير » .

(٢) وهذا القول هو المروي عن جابر وابن عباس ، وبه قال عطاء وطاوس والزهري وعمرو بن دينار ومكحول وإسحاق . راجع « المهذب » للشيرازي : (٢/٤٥) « المغني » لابن قدامة : (٧/٥٠٩ – ٥١٠) مع « الشرح الكبير » .

له النص ، فهو مسكوت عنه ، فيرجع في حكمه إلى دليل آخر . والزواج بالأمة الكتابية - عند عدم توفر ما اشترط في الآية - مسكوتٌ عنه ، وهو مندرج تحت قوله تعالى : (وأُحِلَّ لَكُم ما وَرَاءَ ذَلِكُم) ولم يوجد ما يخرجه من هـــذا العموم ، جاء في « الهداية وفتح القدير » : (وعندنا الجواز مطلق في حالة الضرورة وعدمها في المسلمة والكتابيــة ، وعند طول الحرة ، لإطلاق المقتضى من قوله تعالى : « فانكِحُوا ما طَابَ لَكُم مِن النّساءِ » « واحِلَّ لَكُم ما وَرَاءَ ذَلِكُم » فلا يخرج منه شيء ، إلا بما يوجب التخصيص[1]) .

٢ - قال الله تعالى في شأن المطلقات ثلاثاً : (وإنْ كُنَّ أولاتِ حَمْلٍ فأنفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ[2]) .

فهـذا النص يدل بمنطوقـه على وجوب النفقة للبائنة ثلاثاً إذا كانت حاملاً ، وهذا ما عليه اتفاق الفقهاء .

ولكن الاختـلاف وقع في وجوب النفقة لتلك المطلقـــة ، إذا كانت حائلاً .

---

(١) راجع « الهداية مع فتح القدير » : (٢/٣٧٦) هذا : وقد حكى صاحب « الروض النضير » أن ما ذهب إليه الحنفية من الجواز مطلقاً حكي مذهباً للإمام زيد بن علي رضي الله عنه . إذ مفهوم الشرط غير معمول به ، ولو سلم فهو قد خرج مخرج الأغلب ولا مفهوم له . راجع « الروض النضير شرح مجموع الفقه الكبير » : (٤/٤٥) وانظر « منهاج الوصول إلى شرح معيار العقول » في أصول الزيدية : (ص ٤٦) مخطوط دار الكتب المصرية .

(٢) سورة الطلاق : ٦ .

وأخذاً بمفهوم الشرط ، ذهب الجمهور إلى أنها لا تجب .

وقد استدلوا لذلك ، بأن تعليق وجوب النفقة بشرط الحمل ، دل على انتفاء الوجوب عند عدم الحمل[1] ، فإذا كانت حاملاً : فلها النفقة ، وإذا كانت حائلاً : فلا نفقة لها .

رأي الغزالي

والغزالي – وهو ممن لا يقولون بمفهوم الشرط – وافق على أن النفقة لا تجب للبائن الحائل ؛ ولكن ليس من طريق المفهوم ، بل من طريق آخر ، وهو انتفاء النفقة بانتفاء النكاح .

قال رحمه الله : (ويجوز أن نوافق الشافعي في هذه المسألة ، وإن خالفناه في المفهوم ، من حيث إن انقطاع ملك النكاح يوجب سقوط النفقة إلا ما استثنى ، والحامل هي المستثنى ، فتبقى الحائل على أصل النفي ، وانتهت نفقتها لا بالشرط ، لكن بانتفاء النكاح الذي كان علة النفقة[2]) .

وذهب الحنفية إلى وجوب النفقة للمطلقة ثلاثاً ، سواء أكانت حاملاً أم حائلاً ؛ إذ أنهم لا يأخذون بمفهوم الشرط ، فلا دلالة لاشتراط الحمل على نقيض وجوب الانفاق ، وهو عدمه ، فيبقى الحكم على أصله وهو

---

(١) راجع « المهذب » للشيرازي : (٢/١٦٤) ، « المنهاج » للنووي مع « مغني المحتاج » للخطيب : (٣/٤٤١) . « المغني » لابن قدامة : (٩/٢٨٨) مع « الشرح الكبير » . « نيل الأوطار » : (٦/٣٢٢) فما بعدها .

(٢) راجع « المستصفى » : (٢/٤٧) المطبعة التجارية أولى سنة ١٣٥٦ هـ .

وجوب النفقة ؛ فإن الزوجة قبل الطلاق كانت نفقتها واجبة على زوجها لاحتباسها لحقّ الزوج ومنفعته ، وهذا الاحتباس باق بعـــد الطلاق ما دامت العدة ، وببقائه تبقى النفقة ، لا فرق بين أن تكون المطلقة حاملًا ، أو غير حامل .

وإذا كان النص القرآني قد صرح بوجوب النفقة للحامل ، إنه ساكت عن نفقة الحائل ، ومقتضى النفقة قائم وهو قوله عليه الصلاة والسلام فيما روى جابر رضي الله عنه : « للمطلقة ثلاثاً النفقة والسكنى[1] » .

والحائل منطوية تحت هذا العموم ، وما داموا لا يقولون بالمفهوم ، فلا سبيل إلى إخراجها واعتبار أن النفقة غير واجبة لها[2] .

وهكـذا يتبين لنا الاختلاف في تفسير النصين سـابقاً ، كيف تأثر باختلاف النظرة إلى مفهوم الشرط .

---

(١) أخرجه الدارقطني وفي سنده حرب بن أبي العالية ضعيف . هذا ومما كان له أهمية في لاختلاف بشأن نفقة المبتوتة حديث فاطمة بنت قيس التي ذكرت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : لاسكنى لها ولانفقة ، ولم يرض عمر بروايتها ، والحديث رواه مسلم والترمذي ، انظر « صحيح مسلم بشرح النووي » : (١٠/٩٤) فا بعدها. « الهداية مع فتح القدير » : (٣/٤٤١) . « نصب الراية » للزيلعي : (٣/٢٧٣) .

(٢) راجع « الهداية مع العناية وفتح القدير » : (٣/٣٣٩ — ٣٤٠) . وممن قال بهذا القول : ابن شبرمة ، وابن أبي ليلى ، والثوري ، والحسن بن صالح ، والبتي والعنبري ، وهو المروي عن عمر وابن مسعود . راجع « المغني » لابن قدامة : (٩/٢٨٩) .وانظر « أصول الفقه » لأستاذنا البرديسي (ص ٣٨٠) .

المطلب الثالث

موقف العلماء من مفهوم الغاية

علمنا مما سبق . أن مفهوم الغاية هو (دلالة النص الذي قُيِّد بغاية على انتفاء ما جاء به من حكم بعد هذه الغاية وثبوت نقيضه عند ذلك) .

والمسلكان الأساسيان بالنسبة إليه قائمان ، شأن بقية المفاهيم ، إلا أن في مفهوم الغاية جديداً من حيث النظرة إليه .

ذلك أنه قد قال به مع الجمهور ، من لم يقل بمفهوم الشرط ؛ كالقاضي أبي بكر الباقلاني ، والغزالي ، وأبي الحسين . وممن قال به أيضاً القاضي عبد الجبار [1] .

دليل القول بمفهوم الغاية

ولا نرى موجباً للإطالة في استدلال كل من المثبتين والنافين لهـذا

---

(١) وقد نقل الشوكاني عن ابن القشيري قوله : وإليه ذهب معظم نفاة المفهوم ، قال : (وحكى ابن برهان وصاحب المعتمد الاتفاق عليه) . راجـع « الآمدي » : (١٣٣/٣) ؛ « ارشاد الفحول » : (ص ١٨٢) ، تهـذيب الوصول » للحلي : (ص ٢٤ — ٢٥) « منية اللبيب للحسني » : (ص ١٠٨)

المفهوم ، فان الأكثر قائلون به ، والجمهور قد استدلوا له بالأدلة المثبتة لمفهوم الصفة ؛ لأن الغاية قيد ، والقيود أوصاف - في المعنى - للمقيّد .

فالأدلة التي تدل على حجية مفهوم الصفة ، تدل على حجية مفهوم الغاية بهذا الاعتبار [1] .

وقالوا أيضاً : إن قول القائل ، صوموا إلى أن تغيب الشمس ، معناه : آخر وجوب الصوم غيبوبة الشمس ، فلو قدرنا ثبوت الوجوب بعد أن غابت الشمس ، لم تكن الغيبوبة آخراً وهو خلاف المنطوق [2] .

وقد أورد النافون لمفهوم الغاية على هذا الاستدلال أن الكلام في الآخر نفسه ، لا فيما بعد الآخر ؛ ففي قوله تعالى : (فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وأَيْدِيَكُمْ إلى المَرَافِقِ) المرافق آخر ، وليس النزاع في دخول ما بعد المرافق [3] .

رأينا في المسألة

وفي رأينا ، أن هذا الإيراد لا يقوى على رد القول بمفهوم الغاية ؛ فإن كلمة (حتى) و (إلى) لانتهاء الغاية ، والتقييد بحرف الغاية — كما هو معلوم من الوضع اللغوي — يدل على انتفاء الحكم عما وراء الغاية ولهذا فإنه لو قال قائل لولده : لا تعط زيداً درهماً حتى يقوم ، وأعط أخاك حتى يرضى ، فإنه لا يحسن الاستفهام بعد ذلك ؛ وأن يقال : فهل أعطيه إذا

---

(١) راجع « زكي شعبان » : (ص ٦٨) .

(٢) راجع « مختصر المنتهى مع شرحه للعضد » : (١٨١/٢)

(٣) راجع المصدر السابق « الآمدي » : (١٣٤/٣) .

قام ، وهل أمتنع عن إعطائه إذا رضي؟ ولولا أن التقييد بالغاية ، يدل على انتفاء الحكم عما بعدها ، لما كان كذلك .

فإذا كان هـــذا الأمر معروفاً من توقيف اللغة ، فمن المجافاة لطبيعة الخطاب في اللغة إنكار القول بهذا المفهوم[1] .

ولم يكن الشوكاني – في نظرنا – مغالياً حين قرر أن نفاة هـذا المفهوم ، لم يتمسكوا بشيء يصلح للتمسك به قط ، بل صمموا على منعه طرداً لباب المنع من العمل بالمفاهيم ، وليس ذلك بشيء[2] .

من آثار الاختلاف في مفهوم الغاية

كان للقول بمفهوم الغاية أو عدم القول به أثر واضح في الأحكام ، وليس معنى ذلك أن الأحكام كانت تختلف دائماً ، وانما قد تتفق ، ولكن يكون الخلاف في المأخذ .

---

(١) ومن هنا قال القاضي في « التقريب » كما نقل عنـه الشوكاني : (صار معظم نفاة دليل الخطاب إلى أن التقييد بحرف الغاية يدل على انتفاء الحكم عما وراء الغاية) ، وقال : (ولهذا أجمعوا على تسميتها غاية ، وهذا من من توقيف اللغة معلوم فـكان بمنزلة قولهم : تعليق الحـكم بالغاية موضوع للدلالة عـــلى على أن ما بعدها بخلاف ما قبلها) . وجاء في « منهاج الوصول » للمرتضى عن قاضي القضاة : (أن المعلوم من اللغة العربية أن وضع لفظ الغاية لرفع الحكم عما بعدها في نحو قوله تعالى : « ولا تقربوهن حـــتى يطهرن » حيث أوضح بلفظ الغاية أن منتهى وقت تحريم وطئهن حصول طهرهن ، وهذا بالاتفاق يفيد رفع تحريم وطئهن عند طهرهن) . راجع « إرشاد الفحول للشوكاني » : (ص ١٨٢) « منهاج الوصول شرح معيار العقول » : (ق ٤٦) « الفصول اللؤلؤية » : (ق ١٠٤) « الإحكام » للآمدي : (٣/١٣٤ – ١٣٥) .

(٢) انظر « إرشاد الفحول » : (ص ١٨٢) .

أ ــ فقوله تعالى : (وَكُلوا واشرَبوا حتّى يَتبَيَّنَ لكُم الخيْطُ الأبيَضُ مِنَ الخيْطِ الأسوَدِ مِنَ الفَجْرِ) يدل بمنطوقه على إباحة الأكل والشرب الى الغاية التي ذكرت في النص ، وهي طلوع الفجر الصادق .

واذا أخذنا بالمفهوم المخالف ، رأينا أن التقييد بالغاية يدل على عدم إباحة الأكل والشرب بعد الفجر الصادق ، وهو الغاية التي ذكرت في النص .

غير أنه يلاحظ أن العلماء متفقون على هذا الحكم ، اتفاقهم على سابقه ، فالأكل أو الشرب حرام بعد طلوع الفجر ، يفطر فاعله . ولكن الذين يقولون بمفهوم الغاية ، يرونه مدلولاً للتقييد بحتى .

أما الحنفية : فلا يرونه من مدلول النص المقيد بالغاية ، وانما تدل عليه نصوص أخرى[(١)] .

ب ـ ومثل ذلك قوله جل وعلا في شأن طلاق الثلاث : (الطّلاقُ مرّتانِ فإمْساكٌ بِمعْرُوفٍ أو تسْريحٌ بإحْسانٍ فإنْ طلّقَها فلا تحِلُّ لهُ مِنْ بعْدُ حتّى تنْكِحَ زوْجاً غيْرَه[(٢)] ..) .

فالنص واضح في دلالة منطوقه على عدم حل المطلقة ثلاثاً لزوجها الأول ، حتى تتزوج برجل آخر .

---

(١) راجع « الهداية وفتح القدير » (٦٣/٢) وانظر « مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول » للتلمساني (ص ٦٨) ، « المهذب » للشيرازي (١٨٢/١) ، « منهاج الوصول » في أصول الزيدية (ق ٤٦/ب) ، « الفصول اللؤلؤية » (ق ١٠٤)

(٢) سورة البقرة : ٢٢٩

والتقييد بالغاية بحرف (حتى) يدل على حِلّ المطلقة ثلاثاً لزوجها الأول ، بعد أن تتزوج بغيره ثم يفارقها ، فالأخذ بمفهوم الغاية يعطى هذا الحكم .

ولكن إذا كان القائلون بهذا المفهوم يعتبرون الحكم المذكور مدلول التقيد بحتى ، إن الحنفية – وهم لايقولون بمفهوم المخالفة – يرون أن هذا الحكم إنما دلت عليه نصوص أخرى ، ولولا تلك النصوص لاعتبروه حكماً مسكوتاً عنه يرجع فيه إلى أصله من براءة أو عدم أصلي [1] .. الخ .

وهكذا رأينا ثمرة اختلاف النظرة إلى مفهوم الغاية هنا في اعتبار الدلالة على الحكم من أين جاءت ؟ فالقائلون بمفهوم الغاية اعتبروا الحكم في المثالين مدلولاً للتقييد بالغاية ، فكان حكم ما بعد الغاية مخالفاً لحكم ما قبلها ، وغير القائلين بالمفهوم اعتبروا الحكم مدلول نصوص أخرى وردت في الموضوع [2] .

---

(١) راجع «البدائع» (٣/١٨٧) «الهداية مع فتح القدير» (٣/١٧٤ - ١٧٥) .

(٢) راجع « أسباب اختلاف الفقهاء » للأستاذ الخفيف : (ص ١٥٥) .

المطلب الرابع

موقف العلماء من مفهومي العدد واللقب

أولاً – موقف العلماء من مفهوم العدد :

علمنا في حديثنا عن المفهوم فيما سبق ، أن مفهوم العدد هو (دلالة النص المقيد بعدد مخصوص على انتفاء الحكم عند عدم تحقق العدد) .

وهذا المفهوم قال به الجمهور ، وهو المنقول عن مالك والشافعي وأحمد بن حنبل وداود الظاهري ، أما المانعون من مفهوم الصفة : فلا يقولون به .

ويبدو لنا أنه ليس هنالك مايدعو إلى الزيادة عما قلناه في مفهوم الصفة ؛ لأن أكثر العلماء يعتبرون المفهومين شيئاً واحداً كما نقل الشوكاني [1] .

والآمدي – بعد أن أفرده بعنوان خاص وحرر نقطة الخلاف فيه وهي : أن تخصيص الحكم بالعدد هل يدل على انتفاء الحكم فيه أو لايدل ؟ وقرر أنه لايدل – لم يأت باستدلال جديد على ما ذهب إليه ، وإنما بيّن أنه المختار لما ذكر في المسائل المتقدمة ثم قال : (ومن نازع في

---

(١) جاء في « إرشاد الفحول » : قال الشيخ حامد وابن السمعاني : (وهو دليل كالصفة سواء) (ص ١٨١) .

ذلك فلايخرج في احتجاجه على مذهبه عما ذكرناه فيا تقدم ، وقد عرف ما فيه)[1] .

ورأينا ابن الحاجب وغيره يستدلون لاثبات مفهوم الصفة بقوله تعالى لنبيه ﷺ في شأن الاستغفار للمنافقين (إنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللهُ لَهُمْ) حيث قال رسول الله ﷺ : « لأزيدن على السبعين »[2] وفُهم منه أن ما زاد على السبعين فحكمه بخلاف السبعين .

قال العضد الإيجي : (وذلك مفهوم العدد وكل من قال به قال بمفهوم الصفة فيثبت مفهوم الصفة)[3] .

فأثبت ابن الحاجب وشارحه الإيجي مفهـــوم الصفة عن طريق مفهوم العدد .

رأينا في الموضوع :

على أن الباحث يرى أن العمدة في الاحتجاج لهذا المفهوم — شأن ماسبق — هي اللغة . ولقد دافع الشوكاني في « إرشاد الفحول » عن اتجاه المثبتين استناداً إلى اللغة حين قال : (والحق ما ذهب إليه الأولون —

---

(١) راجع « الإحكام » : (٣/١٣٦) « منهاج الوصول » في أصول الزيدية : (ق ٤٦/ب) .

(٢) أخرجه بهذا اللفظ الطبري في « التفسير » وقد ورد في « الصحاح » بألفاظ مختلفة وذكر لوروده أكثر من سبب . انظر « تفسير الطبري » (١٤/٣٩٤) فابعد. « فتح الباري » (٣/١١٠ ، ١٨١) « أسباب النزول » للواحدي : (ص ١٩٢) .

(٣) انظر « ابن الحاجب مع العضد والسعد » : (٢/١٧٦) .

يغني القائلين به – والعمل بـه معلوم من لغة العرب ومن الشرع فإن من أمر بأمر وقيده بعـدد مخصوص ، فزاد المأمور على ذلك العدد أو نقص عنه فأنكر عليه الآمر الزيادة أو النقص ، كان هذا الإنكار مقبولاً عند كل من يعرف لغة العرب ، فإن ادعى أنه قد فعل ما أمر به – مع كونه نقص عنه أو زاد عليه – كانت دعواه هذه مردودة عند كل من يعرف لغة العرب [1]) .

فـإذا أُضيف إلى ذلك اعتبار الشروط المخصوصة التي وضعت للأخذ بمفهوم المخالفة لم يكن علينا – حين نأخذ به – من سبيل .

نقول هذا ذاكرين أن العرب كثيراً ما تستعمل (السبعين) للدلالة على الكثرة ، دون نظر إلى مفهوم المخالفة ، فالمراد الكثرة وكفى . لذا : لابد من وضع ذلك في الاعتبار حين البحث في مفهوم العـدد ، ثم تقدير القرائن التي تحفُّ بالكلام ، ليوصل إلى المقصود بعد ذاك .

من آثار الاختلاف في مفهوم العدد :

يرى المتتبـع للأحـكام أثراً ملحوظاً لاختلاف نظرة العلماء إلى مفهوم العدد من حيث القول به واعتباره دليلًا على الحـكم ، أو عدم اعتباره ، ومن النماذج التي تدل على ذلك ما يلي :

١ – قال الله تعـــالى : (الزَّانيةُ والزَّاني فاجلِدوا كلَّ واحدٍ مِنْهُما مائَةَ جَلْدَةٍ ولا تأخُذْكم بِهِما رَأفَةٌ في دينِ الله) .

فهذا النص يدل بمنطوقه على أن حد جريمة الزنى لكل من الزانيـة والزاني مائة جلدة .

---

(١) راجع « إرشاد الفحول » للشوكاني : (ص ١٨١)

وإذا أخذنا بمفهومه المخالف ، فإنه يدل على عدم اعتبار الحد مُقاماً ، إذا لم يستوف هذا العدد .

فالقائلون بمفهوم العـدد ، يرون أن ورود الحد مقيداً في النص بمائة ، يدل بمفهومه على أن الخروج من العهدة بإقامة الحد على مرتكب جناية الزنى ، إنما يكون بالمائة ، فإذا نقص العدد ، فالحد غير مقام والعهدة باقية .

أمـا الذين لايقولون بمفهوم العدد من العلماء : فإنهم إذ يرون الآية تدل بمنطوقها على تحقق الحد بمائة جلدة ، يقررون أن عدم التحقق بأقل من هذا العدد ، ليس مستفاداً من مدلول النص بمفهومه المخالف ، وإنما هو مستفاد من أدلة أخرى .

ب ــ ويقال مثل ذلك في قوله تعالى : (فاجلِدوهُم ثمانينَ جَلدَة)

فالقائلون بمفهوم العدد ، يرون أن عدم تحقق إقامة الحد بأقلّ من ثمانين يدل عليه النص بمفهومه المخالف ؛ فإذا كان العـدد أقل من المذكور في النص فالعهدة في إقامة الحد باقية .

أما الذين لايقولون بمفهوم العدد : فعدم تحقق إقامـة الحد بأقل من ثمانين جلدة ، لايدل عليه النص بمفهوم العدد ، وإنما يستفاد من أدلة أخرى .

جـ ــ وهذا مثال من السنة أحاط به ما أبعـد القول بمفهوم العدد فيه حتى من قبل الآخـذين بمفهوم المخالفة ــ كما سنرى ــ فقد روي أن الرسول ﷺ قال لحبّان بن منقذ « إذا بايعت فقل : لاخلابة ثم أنت بالخيار في كل سلعة ابتعتها ثلاث ليال ، فإن رضيت فأمسك وإن سخطت

فاردد »[1] فهذا النص يدل بمنطوقه على أن مدة الخيار التي حددها رسول الله ﷺ ثلاث ليال .

ولكن العلماء لم يقولوا في هذا النص بالمفهوم المخالف ، فلم يستدلوا بذكر العدد في النص على عدم الزيادة على الليالي الثلاث ، بحيث لايصح أن تزيد مدة الخيار على ثلاث .

ومن هنا ذهب قوم إلى جواز اشتراط الخيار في المدة التي يتم اتفاق العاقدين عليها قلت هذه المدة أو كثرت .

وهو قول أحمد بن حنبل وأبي يوسف ومحمد[2] .

وذهب مالك إلى الجواز فيما زاد على الثلاث أيضاً ، ولكن قيده بألا يزيد مايتفق عليه المتعاقدان عن حاجتهما ، مثل قرية لايصل المسافر إليها في أقل من أربعة أيام ، لأن الخيار للحاجة فيقدر بقدرها[3] .

---

(١) من حديث طويل أخرجه بألفاظ مختلفة: الشافعي والبخاري وابن الجارود والحاكم في « المستدرك » والدارقطني والحميدي .

وحبان بن منقذ صحابي أنصاري خزرجي مات في خلافة عثمان . وقد جنح كثيرون إلى أن القصة لمنقذ والد حبان وصحح ذلك النووي . والخلابة بكسر الخاء المعجمة وتخفيف اللام : الخديعة . انظر : « فتح الباري » (٤/٢٨٣) « صحيح مسلم بشرح النووي » (١٠/١٧٧) « نيل الأوطار » : (٥/١٩٤) .

(٢) راجع « فتح القدير » : (٥/١١٠) « المغني » لابن قدامة : (٤/٩٥ — ٩٦) قال ابن قدامة : (وحكي ذلك عن الحسن بن صالح والعنبري وابن أبي ليلى وإسحاق وأبي ثور) .

(٣) راجع « الخرشي على مختصر خليل » : (٥/١٠٩) « أسباب اختلاف الفقهاء » للخفيف : (ص ١٥٧) .

وأنت ترى أن في ذلك عدم الأخذ بمفهوم العدد .

وذهب أبو حنيفة والشافعي وزفر إلى عدم جواز الزيادة في الخيار على ثلاثة أيام .

ولكنهم لم يعتبروا ذلك من مفهوم العدد ، بأن يستدل بذكر العدد في النص على عدم جواز الزيادة عليه ، وإنما أرجعوه إلى أن اشتراط ثلاثة أيام جاء على خلاف القياس ، فيقتصر فيه على ماورد به النص [1] .

وهكذا ترى أن الحديث المذكور لم يقل فيه أحد بمفهوم العدد ، سواء في ذلك من يقول بمفهوم المخالفة ومن لايقول ، حتى إن الإمام الشافعي رأى مع أبي حنيفة وزفر ، أن الوقوف عند العدد المذكور في النص وعدم جواز الزيادة عليه ، لم يكن من دلالة مفهوم العدد في ذلك النص ؛ لما أن اشتراط هذا العدد من الأيام قد جاء على خلاف القياس ، وإذن فليقتصر فيه على ما ورد به النص ، وهكذا فقد أحاط بالعدد في حديث الخلابة مامنع من الأخذ بالمفهوم المخالف فيه .

ويتبدى من النصوص المذكورة التي تعتبر نماذج تدل على ما وراءها أثر النظرة إلى القاعدة الأصولية في فروع الأحكام .

ثانياً – موقف العلماء من مفهوم اللقب :

ونفصّل القول بهذا المفهوم الذي اكتفينا بالإشارة إليه من قبل ، لنبين أنه غير معترف به من القائلين بمفهوم المخالفة إلا من استثني .

---

(١) راجع « المهذب » للشيرازي : (١/٢٥٨) « فتح الباري » : (٤/٢٨٣) « الهداية مع فتح القدير والعناية » : (٥/١١٠ – ١١١) .

ومفهوم اللقب : هو (دلالة منطوق اسم الجنس أو اسم العلم على نفي حكمه المذكور عما عداه) . وقد مثّل الآمدي للأول بحديث الأصناف الستة في تحريم الربا وهو قوله عليه السلام : « الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر ، والتمر بالتمر ... الخ » الحديث [١] .

وللثاني بقولنا : زيد قائم .

فإذا قلنا بمفهوم اللقب : فما عدا الأصناف الستة التي تناولها الحديث لاتعتبر أصنافاً ربوية . وما عدا زيد فهو غير قائم .

ولم يقل بهذا المفهوم إلا الدقاق [٢] ، وبعض الحنابلة . أما الجمهور جميعاً ، فهم على خلاف ذلك [٣] ، ولهذا قال الغزالي : (وقد أقر ببطلانه كل محصل من القائلين بالمفهوم) [٤] .

والراجح عندنا أن القول بمفهوم اللقب ، مذهب ظاهر العوار لاسند له من لغة أو عقل أو شرع ، فالعربي يفهم بكل بداهة وبساطة أن

---

(١) انظر ما سلف « الإحكام » للآمدي : (٣/١٠٧) .

(٢) هو محمد بن محمد البغدادي الشافعي ، أبوبكر ، من آثاره (شرح المختصر) توفي سنة ٣٩٢ هـ .

(٣) المصدر السابق ، « مختصر المنتهى » : (٢/١٨٢) « المدخل » لبدران : (ص ١٢٨) .

(٤) راجع « المستصفى » : (٢/٤٦) « الإحكام » للآمدي : (٣/١٣٧) « ابن الحاجب » : (٢/١٨٢) . وانظر مزيد تفصيل في ذلك عند الشوكاني في « إرشاد الفحول » : (ص ١٨٢) .

من قال : رأيت علياً ، لم يكن تقيض ذلك أنه لم ير غيره قطعاً ، وأما إذا دلت القرينة على العمل به في بعض الصور : فمرد ذلك إلى القرينة ، وذلك خارج عن محل النزاع [1] .

الظاهرية ومفهوم اللقب :

مر بنا في صدر هذا المبحث أن الظاهرية ـ وفيهم الإمام ابن حزم ـ لايقولون بمفهوم المخالفة مطلقاً ، وإذا كان القائلون بمفهوم المخالفة لايقولون بمفهوم اللقب ، فالظاهرية أجدر بذلك .

ومن هنا كان من غير المقبول ما ينسب إليهم من أنهم أثبتوا مفهوم اللقب ، بناء على ما ذهبوا إليه من عدم إثبات الربا في غير ما نص عليه في حديث الأشياء الستة « الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر ..الخ » إذ قرروا أنه لا ربا في الأرز والذرة والزبيب ونحوها ، مما لم يذكر في الحديث .

ذلك أن قصر الربا على الأشياء الستة الواردة في الحديث ، ليس مرده عندهم دلالة الحديث على نفي الحكم المذكور به عما سكت عنه ، بل مرده أن أهل الظاهر إنما يعملون بالمنطوق فقط .

أما ما سكت عنه الشارع : فهو على الإباحة الأصلية ، وعلى ذلك فهم لا يثبتون الربا في غير الأصناف الستة المذكورة في الحديث ؛ بناء على

---

(١) راجع « سلم الوصول » للتلمساني : (ص ٦٧) .

الإباحة الأصلية ، أو بناء على أنه واجب عندهم بدون نص يدل على الوجوب [1] .

موقفنا من مفهوم المخالفة :

هذا وبعد أن عرضنا لمفهوم المخالفة ، وشروطه ، وأنواعه ، وموقف العلماء منه بوجه عام ، وموقفهم من أهم أنواعه ، ورأينا الأدلة التي استند إليها كل فريق ، نقرر أن الأدلة التي انبنى عليها القول بمفهوم المخالفة ، تجعلنا نرتضي طريق الجمهور فيما ذهبوا إليه .

فإثبات هذا المفهوم واعتباره طريقاً من طرق الدلالة على الحكم ، يتسق مع طبيعة لغة العرب ، ومدلولات الخطاب فيها .

وقد علمنا أن القول به قد صدر عن رجال هم من أئمة اللغة وأعلام البيان فيها ، كالإمام محمد بن إدريس الشافعي وأبي عبيد القاسم بن سلاّم ، وإن كان الشافعي يضم إلى الإمامة في اللغة إمامة في الفقه والاستنباط .

كما أن الأخذ بهذا المفهوم يفسح المجال للعقلية الفقهية أن تنطلق في ميدان الاستنباط ؛ فلا تقف عند ظاهر اللفظ وإنما تستشف ما وراءه ما دام ذلك لاينبو عن اللغة ، ولا يجافى عرف الشرع .

ولقد أثبت التطور الحقوقي أن رجال الفقه والقانون لا غنى لهم عن القول بمفهوم المخالفة ، فرأينا أعلام القانون — كما سيأتي — يعتبرونه طريقاً

---

(١) راجع « المحلى » لابن حزم : (٨/٤٦٧ — ٤٧٠) « جامع بيان العلم وفضله » لابن عبد البر : (٢/٧٤ — ٧٦) « اسباب اختلاف الفقهاء » للأستاذ الشيخ الخفيف : (ص ١٤٨) .

من طرق التفسير للنصوص ؛ لأن تخصيص الشيء بالذكر ، لابد أن يكون لفائدة ، وإلا كان ذلك عبثاً ، كما قرر علماؤنا الأولون .

ولقد أشرنا من قبل إلى اعتبار الضوابط التي احتاط بها العلماء الأخذ بمفهوم المخالفة ، تلك الضوابط التي كانت ثمرة استقراء لحالات الارتباط بين فروع الأحكام ، والأصول التي تنبنى عليها . وفي هذه الضوابط الجواب على كثير من الاعتراضات ، بل وعلى الأدلة التي أقامها النافون للقول بمفهوم المخالفة .

على أن الأمر بعد ذلك كله ، لايخرج عن مفهوم الصحابة فيما عرفوه من لغتهم ، وما عهدوه من رسول الله المبين عن ربه عز وجل . وقد رأينا من قبل ما جرى من الكلام حول حديث « لأزيدن على السبعين » وحول قصة عمر ويعلى بن أمية . ومثل ذلك كثير[١] .

ولعل من الخير أن نذكر هنا ما قاله الزركشي في معرض الحديث عن مفهوم المخالفة ، فقد جاء في « البحر المحيط » : (وفي صحيح البخاري في كتاب الجنائز عن ابن مسعود قال : قال رسول الله ﷺ : « من مات يشرك بالله شيئاً دخل النار » قلت أنا : ومن مات لايشرك بالله شيئاً دخل الجنة » قال الزركشي : وهذا مصير منه إلى القول بالمفهوم)[٢] .

---

(١) انظر ما سبق(ص ٦٧٤ - ٦٧٥) .

(٢) راجع « البحر المحيط للزركشي » ج ٢ مخطوطة دار الكتب المصرية . هذا وأخرج الحديث الإمام أحمد ، ففي « المسند » عن ابن مسعود : « خصلتان إحداهما ـــ

وهكذا يجتمع للقول بمفهوم المخالفة - حتى في نصوص الكتاب والسنة - سند اللغة فيما نقل عن أئمتها ، وعرف الشرع فيما عهد من الصحابة الذين لم يكدر صفو سليقتهم مكدر ، إلى جانب ما منّ الله به عليهم من فهم كتاب الله وسنة رسوله في ظل هداية صاحب الرسالة .

كما يجتمع له أن القول به لم يكن متروكاً دون ضوابط أو قيود ، وإنما أحاطت به شروط تجيب عن كل اعتراض يمكن أن يورده النافون له والمستنكرون للقول به (١) .

ويتوفر له ما أثبت التطور في مسالك الاستنباط عند رجال القانون ، أنه لابد من الأخذ بمفهوم المخالفة واعتباره طريقاً من طرق الدلالة على الأحكام محاطاً بضوابط تنأى به عن مزالق الانحراف .

وهكذا يكون القول بمفهوم المخالفة بالتحديد الذي كشفنا عنه فيما سلف ، مسلكاً واضح المعالم مأمون العاقبة ، وطريقاً لاتعوزه الحجة ، ولا ينأى عنه الدليل (٢) .

ـــ سمعتها من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، والأخرى من نفسي . من مات وهو يجعل لله نداً دخل النار . وأنا أقول : من مات لا يجعل لله نداً ولا يشرك به شيئاً دخل الجنة » . « المسند » (٥/١٨٦ — ١٨٧) تحقيق المرحوم أحمد محمد شاكر .

(١) راجع « حاشية العبادي على شرح المحلي لجمع الجوامع » لابن السبكي : (٣/٣٢ — ٣٦) « البرهان في علوم القرآن » للزركشي : (٢/٢١ — ٢٣) .

(٢) انظر « أحكام القرآن » للكيا الهراسي الطبري (ق ٢٣٥) .

المبحث الرابع

موقف رجال القانون من الأخذ بالمفهوم

لقد اعتبر المفهوم عند شراح القانون طريقاً من طرق تفسير النصوص لاستخراج الأحكام . فكما يستخرج الحكم من النص عن طريق دلالة المنطوق التي هي : دلالة اللفظ على حكم شرعي مذكور في الكلام ، يستخرج أيضاً عن طريق دلالة المفهوم التي هي دلالة اللفظ على حكم شيء لم يذكر في الكلام .

فدلالة المفهوم عندهم تقابل دلالة المنطوق ، شأنها في قواعد التفسير عند الأصوليين .

وعند الأخذ بالمفهوم في تفسير النصوص القانونية نراه معتبراً بنوعيه الموافق والمخالف ؛ ذلك أن دلالة المفهوم – كما هو معلوم – قد تكون دلالة على حكم موافق لحكم المنطوق وتسمى (مفهوم موافقة) . وقد تكون دلالة على حكم مخالف لحكم المنطوق وتسمى (مفهوم مخالفة) ، وكلاهما طريق معتبر في تفسير النص .

ولا شك أن الأخذ بالمفهوم بنوعيه الموافق والمخالف - إلى جانب المنطوق - في تفسير النص ، هو المقصود من المادة الأولى من المجموعة المدنية في القانونين المصري والسوري التي نصت في فقرتها الأولى على أنه « تسري

النصوص التشريعية على جميع المسائل التي تتناولها هذه النصوص في لفظها أو في فحواها » .

الأخذ بمفهوم الموافقة والاختلاف في تحديده

مر بنا في مباحث مفهوم الموافقة عند الأصوليين ، أن اعطاء حكم المنطوق للمسكوت بطريق مفهوم الموافقة ، إنما يكون لاشتراكهما في معنى يدرك بمجرد معرفة اللغة ، من غير حاجة إلى استنباط أو اجتهاد بالرأي ، سواء أكان ذلك بالتساوي ، أم كان المسكوت عنه أولى من المنطوق .

وعلى هذا ؛ اعتبرت هـــذه الدلالة عند الحنفية وكثيرين معهم من المتكلمين ، دلالة بظاهر اللفظ وليست قياساً ؛ لأن من أركان القياس أن يشترك المقيس والمقيس عليه بعلة لا تدرك إلا بالاجتهاد والاستنباط ، وبناء على ذلك لا تثبت الحدود والكفارات – عند الحنفية – بالقياس وتثبت بدلالة النص (مفهوم الموافقة) بينما تثبت عند الشافعية وآخرين بالقياس .

والإمامية – كما أسلفنا من قبل ، وهم من نفاة القياس ، قالوا بمفهوم الموافقة . ولم يخرج على القول به إلا الظاهرية ، حتى أن الذين اعتبروا مفهوم الموافقة قياساً سموه قياساً جلياً ، أما القياس على إطلاقه – وفيه الخفي – : فلم يعتبر عند الأصوليين مفهوم موافقة .

ولقد أعدنا هـــذه الفكرة إلى الأذهان ، لنرى إلى أي حد التزم الباحثون في تفسير القانون ، تحديد مفهوم الموافقة بالمعنى المراد في قواعد التفسير في أصول الفقه .

الواقع أنا نرى مسلكين في الموضوع :

المسلك الأول

أما الأول : فهو مسلك يقوم على التفريق بين مفهوم الموافقة ، والقياس ويعتبر مفهوم الموافقة في حالتي المساواة والأولوية ، طريقاً من طرق التفسير في المنصوص عليه .

أما القياس على إطلاقه : فإنما يستخدم في حالة عدم وجود النص .

يقول الاستاذ الدكتور عبد المنعم البدراوي : (ويقصد بمفهوم الموافقة دلالة النص على ثبوت حكم المنصوص عليه للمسكوت عنه بواسطة علة الحكم التي يمكن فهمها بمجرد فهم اللغة من غير حاجة إلى الاجتهاد والرأي ، فهو الحكم الذي فهم من روح النص ومعقوله) [١] ثم أبان كيف أن هذا يفترق عن القياس على إطلاقه ، وكيف أن العلة في

---

(١) وجاء بعد ذلك قوله : (فالنص قد يدل بلفظه وعبارته على حكم معين لعلة استوجبت هذا الحكم ، ولا يتوقف فهم هذه العلة على الاجتهاد والرأي ، بل يفهمها كل من يعرف الألفاظ ومعانيها ، فإذا وجدت حالة لا يتناولها النص بمنطوقه ، ولكنها تشترك مع الحالة المنصوص عليها في النص في العلة التي استوجبت الحكم : ثبت نفس الحكم للحالة المسكوت عنها ، وذلك سواء أكان المسكوت عنه مساوياً للمنصوص عنه في العلة ، أم كانت العلة متوافرة بشكل أقوى — ويسمى مفهوم الموافقة « القياس الجلي » âpari في الحالة الأولى و « القياس الأولوي » أو المفهوم من « باب أولى » á fortiori في الحالة الثانية وعند ذكر القياس الذي يحتاج إلى رأي واجتهاد والذي يسمى أحياناً « القياس الخفي » ثم أشار إلى أنه سيبين حكمه في حالة عدم وجود النص) انظر المدخل للعلوم القانونية (ص ٢٢١) .

القياس ، لا تدرك بمجرد معرفة الألفاظ ومعانيها ، وإنما تحتاج في ادراكها إلى الاجتهاد والرأي .

وقال الدكتور سليمان مرقص بعد كلامه عن مفهوم الموافقة : (ويسمى هذا الطريق من طرق الاستدلال القياسي الجلي : سواء أكان ذلك في حالة المساواة Raisonnement a Pari أم في حالة الأولوية a fortori لأن المساواة أو الأولوية بين المنطوق والمفهوم الموافق له تكون ظاهرة ويمكن تحصيلها بمجرد فهم اللغة من غير توقف على اجتهاد أو استنباط ، وذلك بخلاف الأمر في القياس الخفي)[1] .

ثم في الكلام عن حالة عدم النص ، جاء بالقياس طريقاً لاستنباط الحكم ، فبين أن المراد بالقياس هنا ، القياس الخفي الذي لا يظهر بمجرد فهم اللغة بل يحتاج إلى جهد واستنباط ، لا القياس الجلي الذي تقدم ذكره[2] .

وهكذا يتضح لنا أن هذا المسلك – كما ذكرنا – يقوم على التفريق بين مفهوم الموافقة في حالتي الأولوية والمساواة - أياً كانت تسميته - وبين القياس على اطلاقه ، فالعلة المشتركة بين المنطوق والمسكوت في الأول لا تحتاج في ادراكها إلى رأي واجتهاد ، وإنما تدرك بمجرد فهم اللغة ، بينما نرى العلة المشتركة في القياس بين المقيس والمقيس عليه ، لا بد في ادراكها من الرأي والاجتهاد ، فلا يكفي فهم اللغة .

---

(١) راجع «المدخل للعلوم القانونية» الدكتور سليمان مرقص : (١/ ٢٠٨) طبعة ١٩٥٧ .

(٢) راجع المصدر السابق (١/ ٢٢٨) وانظر « البدراوي » : (ص ٢٤٠) .

والتفسير بمفهوم الموافقة لاستخراج الحكم ، يكون في حالة وجود النص ، بينما يكون التفسير بالقياس في حالة عدم النص .

وبذلك كانت الدلالة بطريق المفهوم في هـذا المسلك على قسمين : مفهوم موافقة ، ومفهوم مخالفة .

المسلك الثاني

أما المسلك الثاني : فيقوم على عدم التفريق بين القياس ـ على إطلاقه ـ وبين مفهوم الموافقة ، فعند الحديث عن طرق تفسير النص الداخلية يجعل أهم هذه الطرق .

١ ـ الاستنتاج بطريق القياس (أو بمفهوم الموافقة) .
٢ ـ الاستنتاج بطريق الأولى (أو قياس الأولى) .
٣ ـ الاستنتاج من مفهوم المخالفة [١] .

يذكر ذلك في هـذا المسلك دون التعرض لبيان أن موطن الافادة من القياس هو حالة عدم وجود النص .

ففي « أصول القانون » للسنهوري وأبو ستيت مثلًا جاء بعد تعداد أهم طرق التفسير الداخلية ما يلي :

الاستنتاج بطريق القياس (أو مفهوم الموافقة) .

وهو أن يستنبط المفسر حكماً غير منصوص عليه بالقياس على حكم منصوص عليه لاتحادهما في العلة .

---

(١) تذكر هذه الطرق الداخلية للتفسير مضافاً إليها : (تقريب النصوص المتعلقة بموضوع واحد بعضها إلى بعض) . وهناك طرق خارجية للتفسير هي : (حكمة التشريع ، الأعمال التحضيرية Travaux préparatoires ، العادات ، المصدر التاريخي) . انظر « أصول القانون للسنهوري وأبوستيت » : (ص ٢٤٩) طبع لجنة التأليف سنة ١٩٥٢ .

ثم : الاستنتاج من باب أولى (أو قياس الأولى) وهو أن تكون هناك حالة منصوص على حكمها ، وتكون علة الحكم أكثر توافراً في حالة أخرى غير منصوص على الحكم فيها ، فينسحب الحكم في الحالة المنصوص عليها على الحالة غير المنصوص عليها من باب أولى [1] .

وهذا المسلك الذي لا يفرق بين القياس - على إطلاقه - وبين مفهوم الموافقة الذي يعنيه علمـــاء الأصول في الشريعة الاسلامية كان صنيع عدد من الباحثين .

فمثلاً رأينا الدكتور عدنان القوتلي ، بعـد أن يأتي على التعريف المذكور للقياس (مفهوم الموافقة) ، كما نقلناه عن صاحبي « أصول القانون » يقرر أن فقهاء الإسلام يطلقون على القياس بالمعنى المذكور اسم (مفهوم الموافقـة) هكذا ، بدون أي تحفظ أو تفريق بين قيـاس جلي وبين قياس خفي .

وكذلك دون مراعاة أن العلة التي تدرك بمجرد فهم اللغة ، هي سمة مفهوم الموافقـــة ، وأن العلة التي لا تدرك إلا بالاجتهاد والرأي هي سمة القياس على إطلاقه [2] .

---

(١) راجع « أصول القانون » للسنهوري وأبو ستيت : (ص ٢٤٥) .

(٢) راجع « الوجيز في شرح القانون المدني » للدكتور عدنان القوتلي : (ص١٩٦) الطبعة الرابعة وانظر « محاضرات في المدخل للقانون » للدكتور حسن كيرة : (ص٢٢٠- ٢٢١) « مبادىء العلوم القانونية » لمحـــد علي عرفه : (١/١٩٥ - ١٩٧) الطبعة الثانية .

وهكذا : يلاحظ أن هذا المسلك يفترق عن سابقه الذي يقوم على التفريق بين مفهوم الموافقة والقياس ، بثلاثة أمور :

أولها : عدم التفرقة بين القياس وبين مفهوم الموافقة ؛ فكلاهما قياس بسبب علة اشترك فيها المنطوق والمسكوت عنه ، أياً كانت صفة هذه العلة ، سواء أكانت مما يمكن إدراكه بمجرد المعرفة باللغة ، أم كانت مما لا يمكن إدراكه إلا بالرأي والاجتهاد .

الثاني : التفريق بين حالتي مفهوم الموافقة ، من حيث مساواة المنطوق مع المسكوت في العلة ، أو أولوية المسكوت بها على المنطوق .

فالحالة الأولى : مفهوم موافقة أو قياس ، والحالة الثانية : استنتاج من باب أولى ، أو قياس الأولى .

الثالث : عدم التفريق بين وجود النص أو عدمه ؛ فمفهوم الموافقة والاستنتاج بالأولى : كلاهما قياس ، وكلاهما طريق من طرق تفسير النص الداخلية .

رأينا في الموضوع

وإنا لنرى أن المسلك الأول ، الذي يقوم على التفريق بين القياس على إطلاقه – وفيه القياس الخفي – وبين مفهوم الموافقة : هو الطريق الذي ينسجم مع مقررات قواعد التفسير عند الفقهاء ، تلك القواعد التي تربطها أعظم أواصر القربى والنسب بالعربية لغة التنزيل التي هي عندنا لغة الشريعة والقانون ، دون أن يكون في ذلك إهمال للمصطلحات العرفية عند تعارضها مع ألفاظها ، فاللفظ ذو الدلالة العرفية في الاصطلاح يراعى عند التفسير ، ويقدم معناه على معنى اللفظ العادي .

وفي حصر القياس الخفي بحالة عدم وجود النص ، تحديد واضح للمجال الذي يمكن أن يفيد منه المفسر ، إذا عرضت له حالة نص عليها القانون ، أو عرضت أخرى لم ينص عليها القانون .

وما أحسب أن الحيطة المطلوبة عند الاستنباط بالقياس فيما لا نص فيه ، تكون مطلوبة عند تفسير النص الموجود بطريق مفهوم الموافقة في حالتيه من المساواة أو الأولوية ؛ لأن المفسّر يستخرج حكماً يشترك مع المنطوق بعلة واضحة ، لا يحتاج إدراكها إلى جهد وإعمال رأي للاستنباط ، وإنما يكفي لذلك معرفته باللغة .

وبعد هذا : فقد لا يكون من معاد القول أن نقرر أن ثروتنا في الأصول والفقه تحتاج منا إلى المزيد من العناية بفهمها وإدراك مصطلحاتها ، لنستطيع أن نقول الكلمة التي لا تعوزها سلامة الدليل فيما نريد إصداره من أحكام .

ولقد رأينا من قبل مدى الدقة التي اتسمت بها بحوث الأصوليين في مفهوم الموافقة ، والنتائج التي ترتبت على اعتباره قياساً جلياً أو عدم اعتباره .

فالحنفية : لو اعتبروه قياساً ، لما صلح دليلًا عندهم لإثبات الحدود والكفارات ، والذين اعتبروه قياساً جلياً لم تتأثر أحكامهم بهذا الاعتبار . لأنهم يثبتون الحدود والكفارات بالقياس .

والشيعة الامامية : لو اعتبروا مفهوم الموافقة قياساً لما قالوا به ، لأنهم من نفاة القياس . وابن حزم لتمسكه بالظاهر على شكل معين — قد يوقعه

في التناقض في بعض الأحيان ـ اعتبر مفهوم الموافقة صورة من صور القياس الذي ينكره ولا يعتبر حجة ، ورد على القائلين بـه وهم الجمهرة الكبرى والكثرة الكاثرة من علماء الشريعة الاسلامية .

من أمثلة مفهوم الموافقة في القانون

إن ما ذكرناه عند دلالة النص من أمثلة لها في القانون يصلح أمثلة هنا[1] ، ونضيف إلى ذلك ما يلي :

١ ـ جاء في المادة / ٩٤ / من المرسوم التشريعي السوري رقم /٨٠/ أنه « لا يجوز لأحد من قضاة الحكم ، أو النيابة أن يكمل النصاب أو يمثل الحق العام في قضية بينه وبين أحد المحامين المترافعين فيها مصاهرة أو قرابة من الدرجة الرابعة وما دون » .

فيؤخذ من هذا النص بطريق مفهوم الموافقة ، أن الوكيل المحامي في قضية لا يجوز له إذا أصبح قاضياً أن ينظر في القضية نفسها التي كان وكيلًا فيها ، لأن المعنى الذي كان من أجله المنع في حالة المصاهرة أو القرابة من الدرجة الرابعة متوفرة في هذه الحالة أيضاً .

٢ ـ نصت المادة / ١٣٢ / من القانون المدني في مصر على أنه « يجوز أن يكون موضوع الالتزام شيئاً مستقبلًا » وإذا كان الأمر كذلك ، فجواز أن يكون موضوع الالتزام حالياً وموجوداً ، حاصل من باب أولى بدلالة مفهوم الموافقة .

---

(١) انظر ماسبق (ص ٥٤٤ ـ ٥٤٦) .

محكمة النقض المصرية ومفهوم الموافقة

هذا : وقد أخذت محكمة النقض المصرية في عدد من أحكامها بمفهوم الموافقة[1] ، ومن ذلك الأحكام الآتية :

١ ـ جاء في أحد طعونها على بعض الأحكام الجنائية في تطبيق المادة / ٣٢٤/ من قانون العقوبات ما يلي :

(إن المادة / ٣٢٤/ أتت بنص عام يعاقب إطلاقاً كل من سولت له نفسه دخول منزل بقصد ارتكاب جريمة فيه ، فلا معنى لتضييق دائرة التحقيق بجعله يتناول حالات دون أخرى ، لا سيما أن هذا التطبيق يتنافى مع روح النص ؛ إذ القول بأن حكم هذه المادة لا يتناول سوى الحالات التي لاتتعين فيها الجريمة يؤدي إلى نتيجة غير مقبولة وهي : تمييز الجاني الذي يشرع في ارتكاب جريمة مع أن كليهما دخل البيت لغرض إجرامي . وكان أولهما أكثر إمعاناً في تنفيذ ما انتوى من شر ، وأولى بجزاء القانون على فعلته ، وإذن فالمادة / ٣٢٤ / ع تطبق حتى في حالة ما إذا وقعت فعلًا الجريمة التي كان الدخول في البيت سبيلًا لارتكابها ، أو كانت قد شرع فيها سواء أكان ذلك الشروع معاقباً عليه أم لا)[2] .

٢ ـ وفي طعن لمحكمة النقض قررت فيه اعتبار جريمة الاتلاف جناية إذا كان السلاح مع الشريك المرافق للفاعل الأصلي وقت ارتكاب الجريمة جاء ما يلي :

---

(١) « الدائرة الجنائية » : (٢٩٣/١)القاعدة رقم ١ ، جلسة ٩٣٤/١١/٥ طعن رقم ٢٠٥٢ سنة ٤ ق .

(إن المادة / ٣٢٢ / ع « قديم » تعتبر جريمة الاتلاف جناية إذا وقعت من شخص واحد يحمل سلاحاً ، فإذا ثبت أن السلاح لم يكن مع الفاعل الأصلي بل كان مع الشريك الموافق له وقت ارتكاب الجريمة ، وجب من باب أولى اعتبار الحادثة جناية لتحقق غرض الشارع مع وجود سلاح في متناول الفاعل الأصلي ، وقت ارتكاب الجريمة)[1] .

٣ — وفي شأن عدم الاجازة صراحة أو ضمناً للاتفاق على الفائدة التي تزيد على الحد الزائد بمقتضى القانون ، جاء في طعن محكمة النقض مايلي :

(إن كل اتفاق على فائدة تزيد على الحد الجائز الاتفاق عليه قانوناً يكون باطلاً فيما زاد على هذا الحد ، وهذا البطلان مطلق ، لأن سببه مخالفة القانون والنظام العام ، ولذلك لا تصح إجازته ولو صراحة .

ومن باب أولى ، لاتصح إجازته ضمناً باستبدال دين آخر به ، أو إقراره بصلح ولو كان أمام القاضي . وكل ما دفع زائداً على الفوائد الجائز الاتفاق عليها يجوز ، بمقتضى المادة / ١٤ / من القانون المدني ، المطالبة برده ، فإن حكم هذه المادة عام غير مقصور على الأحوال التي يكون الدفع فيها واقعاً عن غلط)[2] .

---

(١) « الدائرة الجنائية » : (١٤/١) القاعدة ٤ جلسة ١٩٣٢/٥/٢٢ طعن رقم ١٦٥٤ سنة ٣ ق .

(٢) « الدائرة المدنية » : (٢٦٦/١) القاعدة ٥٦ جلسة ١٩٤٠/٥/٩ طعن رقم ٤٩ سنة ٩ ق .

الأخذ بمفهوم المخالفة :

قدمنا أن شراح القانون أخذوا في تفسير النصوص بالمفهوم بنوعيه واعتبروا كلاً من مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة طريقاً يدل على حكم المسكوت ، وبذلك سلكوا سبيل الجمهور عند فقهاء المسلمين .

ولئن رأينا اختلافاً عن المسلك الصحيح عند البعض في مفهوم الموافقة ، إن الاتفاق واقع على الأخذ بمفهوم المخالفة بمعناه المعروف في قواعد التفسير عند علماء الأصول وهو : دلالة اللفظ على حكم للمسكوت مخالف لحكم المنطوق وذلك لانتفاء قيد من القيود المعتبرة في هذا الحكم . فالنص كما يدل بمنطوقه ، ومفهومه الموافق ، يدل أيضاً بمفهومه المخالف . ومن أمثلة ذلك ما يلي :

١ - نصت المادة / ٤٦٦ / من القانون المدني في مصر على أنه « إذا باع شخص شيئاً معيناً بالذات وهو لايملكه ، جاز للمشتري أن يطلب إبطال البيع » فمنطوق النص يدل على جواز إبطال البيع إذا كان المبيع معيناً ، حيث قيد الحكم بوصف المبيع بالتعيين .

فيدل النص بمفهومه المخالف - وهو هنا مفهوم الوصف - على أن بيع الشيء غير المعين بالذات ليس قابلاً للابطال [١] .

٢ - قضت المادة الرابعة من القانون المدني أن من استعمل حقه استعمالاً مشروعاً لايكون مسؤولاً عما ينشأ عن ذلك من ضرر .

وهي تدل بمفهومها المخالف أن من يستعمل حقه استعمالاً غير مشروع

---

(١) راجع « المدخل » للدكتور البدراوي : (ص ٢٢٢ - ٢٢٣) .

يكون مسؤولاً عما ينشأ عن هذا الاستعمال من ضرر . فانتفى حكم عدم المسؤولية بانتفاء وصف المشروعية الذي قيد به الاستعمال .

وهكذا يلاحظ في هذين المثالين أن المفهوم المخالف فيهما هو من نوع مفهوم الوصف .

٣ – نصت المادة / ٤٣٧ / من القانون المدني على أنه « إذا هلك المبيع قبل التسليم لسبب لا يد للبائع فيه – فسخ المبيع واسترد المشتري الثمن ، إلا إذا كان الهلاك بعد إنذار المشتري لتسلم المبيع » .

فقد علق فسخ البيع – وهو الحكم الذي يستفاد من منطوق النص – على هلاك المبيع قبل التسليم أو اعذار البائع المشتري لتسلم المبيع ، وإذا انتفى الشرط الذي علق عليه حكم المنطوق بنفس الحكم عن المسكوت لانتفاء ذلك الشرط .

فيدل نص المادة بمفهومه المخالف ـ وهو هنا مفهوم الشرط ـ على أنه إذا هلك المبيع بعد التسليم أو هلك بعد إعذار البائع المشتري لتسلم المبيع لاينفسخ البيع ولايسترد المشتري الثمن [1] .

٤ – نصت المادة / ٦٠٤/ا على أنه « إذا انتقلت ملكية العين المؤجرة اختياراً أو جبراً إلى شخص آخر فلا يكون الإيجار نافذاً في حق ذلك الشخص إذا لم يكن له تاريخ ثابت سابق على التصرف الذي نقل الملكية » .

---

(١) راجع الدكتور مرقس في « المدخل » : (١/٢٠٩) .

فهذا النص يدل بمفهومه المخالف على أن الإيجار الذي له تاريخ ثابت سابق على التصرف الناقل لملكية العين المؤجرة ينفذ في حق المالك الجديد .

الأخذ بمفهوم المخالفة في محكمة النقض بمصر :

١ — نصت المادة /٦٢/ من قانون العقوبات على أنه « لاعقاب على من يكون فاقد الشعور أو الاختيار في عمله وقت ارتكاب الفعل ، إما لجنون أو عاهة في العقل وإما لغيبوبة ناشئة عن عقاقير مخدرة أيا كان نوعها إذا أخذها قهراً عنه ، أو على غير علم بها » .

فيدل النص بمفهومه المخالف على أن المتهم إذا أخذ المادة المخدرة مختاراً عن علم بحقيقة أمرها ، فإنه يعاقب .

وذلك ما قضت به محكمة النقض حين قررت : أن الغيبوبة المانعة من العقاب هي التي تكون ناشئة عن مادة مخدرة يكون المتهم قد تناولها قهراً عنه أو على غير علم بها ، أما إذا كان قد تعاطاها مختاراً عن علم بحقيقة أمرها فإنه يكون مسؤولاً عن الجرائم التي تقع منه وهو تحت تأثيرها مهما كانت ملابسات تناوله إياها [١] .

٢ — وجاء في « الدائرة الجنائية لمحكمة النقض » بشأن قيام الجريمة المنصوص عليها في المادة /٧٣٠/ من قانون العقوبات : أن الشرط إذا لم يتوفر فلا جريمة .

---

(١) راجع « الدائرة الجنائية » لمحكمة النقض : (١٧٣/١) القاعدة رقم ١١ (جلسة ١٢/٢/١٩٤٠ طعن رقم ٥٢٣ سنة ١٠ ق) « المدخل » للأستاذ البدراوي: (ص ٢٢٣) .

« يشترط لقيام الجريمة المنصوص عليها في المادة / ٣٧٠ / من قانون العقوبات أن يكون المتهم قد دخل مسكناً في حيازة آخر بقصد منع حيازته بالقوة ، أو ارتكاب جريمة فيه ؛ فإذا لم يثبت أن الدخول كان لغرض من هذين فلا تنطبق المادة [١] .

٣ – وفي شأن سلطان المجالس البلدية في حق فرض الرسوم المختلفة وأن ذلك محدود بأن يكون ما تفرضه في دائرة اختصاصها ، وإلا لم يكن من حقها ذلك ؛ جاء في الدائرة المدنية لمحكمة النقض ما يلي :

« الثابت من المواد : ٩ و ١٠ و ٢٣ من القانون رقم ١٤٥ لسنة ١٩٤٤ التي خولت للمجالس البلدية حق فرض الرسوم المختلفة أن سلطان المجالس في هذا الخصوص محدود بدائرة اختصاصها ، وهي التي تحدد دائماً بمراسيم ترفق بها رسومات توضح المعالم وتبعد الشبهات .

وإذن فمتى كان المخزن الذي فرض عليه الرسم يخرج عن دائرة اختصاص المجلس البلدي فإن القرار الصادر بفرض هذا الرسم يكون باطلاً ولا يغير من ذلك أن يكون المخزن المفروض عليه الرسم يستمد الماء والنور من المجلس البلدي بمقتضى عقد اشتراك خاص [٢] .

---

(١) راجع « الدائرة الجنائية » لمحكمة النقض : (١/٢٧٤) القاعدة رقم ٢٦٩ (جلسة ١٩٤٢/٦/٨ طعن رقم ١٤٤٨ سنة ١٢ ق) .

(٢) راجع « الدائرة المدنية » لمحكمة النقض : (٢/٨٠٨) القاعدة رقم ١٤٧ (جلسة/١٩٥٥/٣/١٠ طعن رقم ٣٩٥ / ٢٢ ق) .

الاحتياط في الأخذ بمفهوم المخالفة :

إن شراح القانون حين قرروا العمل بمفهوم المخالفة واعتباره طريقاً من طرق دلالة الألفاظ على الأحكام ، لم يهملوا الدعوة إلى وجوب الاحتياط عند الأخذ بهذه الطريق ، فلا يستنبط الحكم من النص بمفهومه المخالف إلا إذا كانت دلالة هذا المفهوم على غاية من القوة كما في الأمثلة التي ذكرنا .

وإنما دعا الشراح إلى أخذ الحيطة والحذر في الموضوع : أن الاستدلال بطريق مفهوم المخالفة كثير الخطورة ، لأن حكم المنطوق قد يكون وارداً على سبيل التمثيل أو بيان الأغلب ، أو إشارة إلى حكمة خاصة لايدل المفهوم المخالف على عكسها ، فلا يصح العمل به .

مثال ذلك :

المادة / ٤٢١ / من القانون المدني المصري التي تنص على « أن البيع بشرط التجربة يعتبر معلقاً على شرط واقف هو قبول المبيع » .

فلا يصح أن يستدل بهذه المادة من طريق المفهوم المخالف أن البيع على أي شرط آخر كشرط المذاق مثلاً ، أو شرط الرؤية ، يكون بيعاً باتاً ولايعتبر معلقاً على شرط واقف .

ومثل ذلك أيضاً : المادة / ٢٢٩ / مدني قديم التي كانت تنص على وسائل إثبات التاريخ . فقد كانت تدل بمفهومها المخالف على أن ما عدا الوسائل المنصوص عليها فيها لايثبت به التاريخ بوجه رسمي .

ولكن محكمة النقض رفضت الأخذ بهذا المفهوم المخالف وقررت أن هذه الوسائل ليست واردة بالمادة على سبيل الحصر ، وأن ثبوت التاريخ

يمكن أن يتحقق بغيرها من الوسائل كما إذا قدمت ورقة في قضية تناولتها المرافعة في الجلسة التي نظرت فيها تلك القضية [1] .

هذا : وقد رأينا عند بحث مفهوم المخالفة في أصول الفقه كيف أن الآخذين به ـ وهم الجمهور ـ قد أحاطوه بإطار من الشروط التي تضمن في العمل به سلامة الطريق في استنباط الأحكام من النصوص .

وإذن : فاعتبار مفهوم المخالفة طريقاً يدل على الحكم ، ليس أمراً متروكاً على إطلاقه ، وإنما هو أمر محوط بالكثير من الحيطة والاحتراس سواء أكان ذلك في الشريعة أم كان في القانون ، وبذلك يؤدي غرضه في الاستنباط على الوجه الأكمل .

● ● ●
● ● ●
● ● ●

---

(١) راجع « المدخل » للدكتور مرقس : (٢١٠/١) . « المدخل » للأستاذ الدكتور البدراوي : (ص ٢٢٢) « أصول القانون » للسنهوري وأبو ستيت : (ص ٢٤٧) .

الفهرس ★

★ هذا فهرس إجمالي رأيت أن لا أخلي هذا الجزء الأول منه ، وسيكون الفهرس التفصيلي في موطنه من الجزء الثاني مع فهارس الآيات، والأحاديث، والأعلام، والمصادر إن شاء الله .

الفصل الثالث : التأويل .

انتهى الجزء الأول من الكتاب
ويليه الجزء الثاني

في أصول الفقه المقارن

تفسير النصوص

في الفقه الإسلامي

دراسة مقارنة لمناهج العلماء في استنباط
الأحكام من نصوص الكتاب والسنة

الدكتور

محمد أديب صالح

المجلد الثاني

المكتب الإسلامي

الطبعة الرابعة

١٤١٣هـ - ١٩٩٣م

المكتب الإسلامي

بيروت : ص.ب : ٣٧٧١/١١ - برقياً : اسلاميا - تلكس : ٤٠٥٠١ - هاتف : ٤٥٠٦٣٨

دمشق : ص.ب : ١٣٠٧٩ - هاتف : ١١١٦٣٧

عمّان : ص.ب : ١٨٢٠٦٥ - هاتف : ٦٥٦٦٠٥ - فاكس : ٧٤٨٥٧٤

القسم الثاني

قواعد التفسير

في حالات شمول الألفاظ في دلالتها على الأحكام وعدم شمولها

الباب الأول

دلالة الألفاظ على الأحكام في حالتي العموم والاشتراك

ويشتمل على فصلين :

العام

المشترك

الفصل الأول

العـام

تمهيد

من خصائص لغة التنزيل في مدلولات ألفاظها ، أن اللفظ كثيراً ما يرد عاماً بحيث يفيد الشمول ، فيدل على أفراد كثيرة غير محصورة يستغرقها ، وأنه قد يطرأ عليه ما يخرج بعض الأفراد التي يشملها في أصل الوضع . أو يرد ما يظهر أن العموم غير مراد .

وقد جاءت الشريعة الاسلامية ، والعربية المباركة لغة البيان في نصوص أحكامهـــا من الكتاب والسنة ، وحين خاطب الله بشريعته العرب خاطبها بلسانها على ما تعرف من معانيها ، وما تألف من اتساع هـــذا اللسان ، فكان طبيعياً أن تبدو في نصوص الكتاب والسنة خاصـة افادة الشمول وأن العموم قد يكون مراداً كما قد يكون غير مراد [1] .

ومن هنا كان لا بد عند استنباط الأحكام من تلك النصوص معرفة العام في ماهيته ، وألفاظه ، وأقسامه ، ونوع دلالته على الحكم ، وأبعاد شموله لما تحته من أفراد ، وما قد يطرأ على ذلك .

ولقد كانت عناية علماء الأصول واضحة في مباحث العام ؛ لأن طابـع

---

(١) انظر « الرسالة » للامام الشافعي : (ص ٥٢) .

التكليف في الكتاب كان يتسم بالإجمال والعموم [1] وقد جاء تعريف هذا الكتاب الكريم بأمور الشريعة وأحكامها في قواعد كلية عامة على الأكثر، فكان لا بد من أن يكون بيانها بالسنة، ومضى عصر النبي ﷺ، والصحابة يدركون مفهوم العام من لغة التنزيل في ضوء معهودهم من دلالة الخطاب، وبيان النبي عليه الصلاة والسلام. ولكن انقراض عصر الصحابة قبل تدوين السنة التي تولت البيان، جعل الأفهام تختلف في فهم بعض عمومات الكتاب وكلياته. والكتاب الكريم حمّال للمعاني كما هو معلوم.

ولما كان الكتاب والسنة هما الأصلان الأساسيان للشريعة، والسنة مبينة للكتاب، كان لا بد عند تدوين قواعد تفسير النصوص من وضع ضوابط للعام وما يتعلق به، كيما يتسنى معرفة ما يشمله العام في النص من الأحكام أولاً، ثم الأبعاد التي في حدودها يمكن الخروج من العهدة ثانياً.

وهكذا كانت مباحث العموم جليلة الخطر عظيمة الأثر، لما يترتب على المعرفة بها والإحاطة بوجوهها من الصلة بجانب عظيم من جوانب الاستنباط، وما ينشأ عن ذلك من ادراك لمدى ارتباط الأحكام بأصولها الكبرى، وضوابطها التي كان عليها البناء.

وسندرس في القادم من أبحاثنا «العام» في ماهيته، وألفاظه، ومذاهب العلماء فيما وضعت له تلك الألفاظ، ثم تخصيص العام، ونوع دلالة العام على الحكم من حيث القطعية والظنية، وما يتعلق بهذه الأمور كلها غير ناسين أن نقف عند العديد من الآثار الفقهية التي ترتبت على اختلاف مذاهب العلماء وتنوع نظراتهم في هذه الزمرة من قواعد التفسير.

---

(١) انظر المؤلف «مصادر التشريع الاسلامي ومناهج الاستنباط»: (ص٣٣٦ - ٣٣٧) جامعة دمشق.

المبحث الأول

صيغ العموم

المطلب الأول

ماهية العام ومذاهب العلماء في ألفاظه

العام في لغة التنزيل اسم فاعل من عمّ بمعنى شمل ، مأخوذ من العموم وهو لغــة : الشمول يقال : مطر عام أي شامل شمل الأمكنــة كلها ، وخصب عام أي عمّ الأعيان ووسع البـــلاد ، ونخلة عميمة أي طويلة . ولذلك قال ابن فارس : (العام : الذي يأتي على الجملة لا يغادر منهـا شيئاً وذلك قول الله جل ثناؤه : « خَلَقَ كلَّ دابة من ماء[1] » وقوله : « خالقُ كل شيء »)[2] .

أما في الاصطلاح : فيمكن تعريفه أخذاً من كلام الأكثرين بأنه : **(اللفظ الموضوع وضعاً واحـداً للدلالة على جميـع ما يصلح له من**

---

(١) [سورة النور : ٤٥] .

(٢) انظر « الصاحبي » في فقه اللغة لابن فارس (ص ١٧٨ — ١٧٩) وانظر : « المزهر » للسيوطي (٤٢٦/١) فما بعدها .

الأفراد، على سبيل الشمول والاستغراق من غير حصر في كمية معينة أو عدد معين)[1] .

وذلك كلفظ (السارق) و (السارقة) في قول الله جل ثناؤه : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » .

فإنه عام لأنه موضوع وضعاً واحداً ، ليدل على شمول واستغراق كل سارق وسارقة من غير حصر في عدد معين ، فكل من صدق عليه أنه سارق قطعت يده .

وكذلك لفظ « من » في قوله عليه الصلاة والسلام يوم الفتح : « من ألقى السلاح فهو آمن »[2] .

فانه لفظ عام ، يدل على استغراق وشمول كل فرد ألقى سلاحه من

---

(١) راجع « أصول البزدوي » مع « كشف الأسرار » : (٣٣/١) « أصول السرخسي » : (١٢٥/١) .

(٢) من حديث طويل رواه أبو هريرة بشأن فتح مكة الذي وقع سنة ثمان من مهاجر رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث ورد في صحيح مسلم « وصعد رسول الله صلى الله عليه وسلم الصفا، وجاءت الأنصار فأطافوا بالصفا ، فجاء أبو سفيان فقال : يا رسول الله ، أبيدت خضراء قريش ، لا قريش بعد اليوم . قال أبو سفيان : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : من دخل دار أبي سفيان فهو آمن ، ومن ألقى السلاح فهو آمن ، ومن أغلق بابه فهو آمن ... » الحديث . صحيح مسلم بشرح النووي (١٣٢/١٢ — ١٣٣) وانظر : « طبقات ابن سعد » (١٣٥/١٥) طبع بيروت ، « نيل الأوطار » للشوكاني « شرح منتقى الأخبار » للمجد بن تيمية (٢٥/٨) .

غير حصر في فرد معين أو أفراد معينين ، فكل من انطبق عليه معنى القاء السلاح كان آمناً (١) .

هذا : وقد ضرب الامام الشافعي أمثلة للعام قوله تعالى : « اللهُ خالقُ كل شيءٍ وهو على كل شيء وكيل (٢) » وقولة سبحانه : « خَلَقَ السموات والأرضَ (٣) » وقوله جلّ وعلا : « وما منْ دابّةٍ في الأرضِ إلا على اللهِ رزقُها » (٤) ثم قال : (فكل شيء من سماء وأرض ، وذي روح وشجر وغير ذلك ، فالله خلقه . وكلّ دابة فعلى الله رزقها ويعلم مستقرها ومستودعها) (٥) .

الفرق بين العام والمطلق

وهكذا يظهر الفرق بين العام والمطلق : فالعام يدل على شمول اللفظ لجميع أفراده من غير حصر ، بينما نجد المطلق - كما سيأتي في مباحث الخاص - يدل على فرد شائع أو أفراد شائعة في جنسه ، لا على جميع الأفراد .

وهكذا نرى العام يتناول ، دفعة واحدة ، كل ما ينطبق عليه معناه من الأفراد .

---

(١) راجع « أصول البزدوي » مع « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري (١/٣٣) ، « إرشاد الفحول » للشوكاني (ص ١٠٥ - ١٠٦) مطبعة السعادة ١٣٢٧هـ أولى ، « أصول الفقه » للشيخ عبد الوهاب خلاف (ص ٢١٢) ، « اصول الفقه » للشيخ زكريا البرديسي (ص ٣٩٩) فما بعدها .

(٢) [سورة الزمر : ٦٢] .

(٣) [سورة التغابن : ٣] .

(٤) [سورة هود : ٦] .

(٥) راجع « الرسالة » للامام الشافعي (ص ٥٣ - ٥٤) تحقيق المرحوم أحمد محمد شاكر .

بينما لا يتناول المطلق الا فرداً شائعاً من الأفراد .

ولذلك قال الأصوليون : عموم العام شمولي وعموم المطلق بدلي . وفرق بين الشمولي والبدلي . قال الشوكاني : (والفرق بين عموم الشمول وعموم البدل : أن عموم الشمول كلي يحكم فيه على كل فرد فرد ، وعموم البدل كلي من حيث إنه لا يمنع تصور مفهومه من وقوع الشركة فيه ، ولكن لا يحكم فيه على كل فرد فرد ، بل على فرد شائع في أفراده ، يتناولها على سبيل البدل ولا يتناول أكثر من واحد منها دفعة واحدة)[1] . فالخروج من العهدة بالنسبة المطلق يكون بأي فرد من الأفراد الشائعة في جنسه ، بينما لا يكون ذلك في العام الا بتناول الأفراد التي يشملها جميعاً .

ألفاظ العموم

للعموم ألفاظ كثيرة تدل عليه نجتزيء منها بما يلي :

١ ـ لفظ « كل » ، ولفظ « جميع » فانهما يدلان على العموم فيما يضافان إليه مثل « كلُّ امرىء بما كسب رهينٌ » « خلقَ لكم ما في الأرضِ جميعاً » .

غير أن العموم فيما دخلت عليه « كل » إفرادي ، يتعلق الحكم فيه بكل فرد ، بقطع النظر عن غيره ، وفيما دخلت عليه « جميع » اجتماعي : يتعلق الحكم فيه بالمجموع[2] .

---

(١) راجع « إرشاد الفحول » (ص ١٠٧) .

(٢) راجع « أصول البزدوي » : (٢/٩) ، « التوضيح » : (١/٦٠) .

وفي أهمية لفظة « كل » في العموم نقل الشوكاني عن القاضي عبد الوهاب [1] قوله (ليس بعد « كل » في كلام العرب كلمة أعم منها ، ولا فرق بين أن تقع مبتدأ بها أو تابعة) [2] .

٢ ـ الجمع المعرف باللام الاستغراقية مثل قوله تعالى : « والمطلّقاتُ يتربّصْنَ بأنفُسِهِنّ ثلاثةَ قروء [3] » وقوله : « قد أفلحَ المؤمنونَ الذينَ هم في صلاتِهم خاشِعون [4] » .

فلفظ « المطلقـات » في الآية الأولى ، ولفظ « المؤمنون » في الآية الثانية جمع معرف باللام التي تفيد الاستغراق ، ولهذا كان شامـلًا لكل مطلّقة في الأولى ، كما أنه شامل لكل مؤمنٍ في الثانية .

٣ ـ الجمع المعرف بالاضافة كقوله تعالى : « يوصيكم اللهُ في أولادِكم

---

(١) هو عبد الوهاب بن علي التغلبي البغدادي ، أبو محمد ، القاضي ، من فقهاء المالكية . سمع وروى وكان شيخ المالكية في عصره ، كان ثقة أثنى عليه الخطيب البغدادي بأنه لم يلق أفقه منه . من مصنفاته : (التلقين) في الفقه ، و (عيون المسائل) و (النصرة لمذهب مالك) و (شرح المدونة) و (الإشراف على مسائل الخلاف) توفي رحمه الله في مصر سنة ٤٢٢ هـ .

(٢) راجع « إرشاد الفحول » : (ص ١١٠) هذا : وتكاد هذه اللفظة تكون هي رمز العموم عند العرب ، قال السيوطي في المزهر بعد تعريفه للعام : (وقد عقد له الثعالبي في فقه اللغة « باب الكليات » وهو ما أطلق أئمة اللغة في تفسيره لفظة الكل فمن ذلك : كل ما علاك فأظلك فهو سماء كل أرض مستوية فهي صعيد ...) انظر « المزهر »: (١/٥٦) فما بعدها .

(٣) [سورة البقرة : ٢٢٨] .

(٤) [سورة المؤمنون : ١] .

للذكرِ مثلُ حظِ الانثيينِ[1] » وقوله سبحانه : « خُذْ من أموالهمْ صدقةً تطهرُهم وتزكيهم بها[2] » وقوله : « حُرِّمتْ عليكم أمهاتُكم » فان كلًا من الألفاظ « أولادكم » في الآية الأولى و « أموالهم » في الآية الثانية و « أمهاتكم » في الآية الثالثة : جمع مضاف يفيد العموم ؛ فهو يشمل جميع الأموال والأولاد والأمهات دون حصر بعدد معين .

وأما الجمع المنكّر : فقد اختلف العلماء في عمومه ، والأكثرون أنه غير عام .

وقد استدل القائلون بالعموم بقوله تعالى : « لو كانَ فيهما آلهةٌ إلا اللهُ لفسَدتا فسبحان اللهِ عمّا يصفون »[3] .

فلفظ « آلهة » جمع منكر ، وهو عام بدليل ما حصل من الاستثناء منه والاستثناء أمارة العموم .

ورد الأكثرون ، بأنه يطلق على الأفراد التي ينطبق عليها على سبيل البدل ، وأن الاستدلال بالآية غير صحيح ؛ لأن « الا » فيها ليست للاستثناء بل هي بمعنى « غير » صفة لما قبلها ، ولو كانت للاستثناء لوجب نصب ما بعدها وهو لفظ الجلالة لأن الكلام تام موجب - كما يقول النحويون - ولفظ الجلالة مرفوع بلا خلاف[4] . فلم يسلم لهم الاستدلال

---

(١) [سورة النساء : ١١] .

(٢) [سورة التوبه : ١٠٣] .

(٣) [سورة الأنبياء : ٢٢] .

(٤) وكون « إلا » في الآية بمعنى غير ، نقله العلماء عن الكسائي وسيبويه . ففي -

بالآية ، ووضح أن القول بأن الجمـــع المنكّر لا يفيد العموم هو القول المقبول[1] .

٤ — المفرد المعرف بأل التي تفيد الاستغراق أو بالإضافة مثل قوله تعالى : « وأحل الله البيـع وحرم الربا » وقوله سبحانـه : « الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة » .

فلفظ كلٍ من « البيع » و « الربا » في الآية الأولى و « الزانية » و « الزاني » في الآية الثانية ، معرف بأل الجنسية التي تفيد الاستغراق ؛ فهو عام يشمل كل الأفراد التي يصدق عليها ، دون حصر بكمية معينة أو عدد معين .

٥ — أسماء الشرط : كقوله تعالى : « ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة »[2] وقوله « فَمَنْ شَهِدَ منكُم الشهرَ فليصُمْهُ »[3] .

فلفظ « من » الشرطية عام في الآيتين ، يفيد في الآية الأولى: أن

ـ معرض تفسير الآية في « الجامع لأحكام القرآن » للقرطبي (٢٧٩/١١) جاء قوله : (قال الكسائي وسيبويه : « إلا » بمعنى غير ، فلما جعلت « إلا » في موضع غير ، أعرب الاسم الذي بعدها بإعراب غيره كما قال :

وكل أخ مفارقه أخوه   لعمر أبيك إلا الفرقدان

وحكى سيبويه لو كان معنا رجل إلا زيد لهلكنا) .

(١) راجع « أصول السرخسي » : (١٥١/١) فما بعدها « التحرير مع التقرير والتحبير » (١٨٩/١ — ١٩٠) .

(٢) [سورة النساء : ٩٢] .

(٣) [سورة البقرة : ١٨٥] .

كل من يقتل مؤمناً على سبيل الخطأ ، فعليه أن يحرر رقبة مؤمنة كفارة لجنايته .

ويفيد في الآية الثانية : أن كل من يصل إلى علمه حلول شهر رمضان ، وجب عليه الصوم .

٦ – أسماء الاستفهام كقوله تعالى : « مَنْ ذا الذي يُقرِضُ اللهَ قرضاً حسناً » [١] .

هذا : وإن « من » إذا وقعت شرطية أو استفهامية أفادت العموم قطعاً ، أما إذا وقعت موصولة أو موصوفة فقد تكون للعموم ، وقد تكون للخصوص ، كما في قوله تعالى : « ومِنْهُمْ من يستمعُ إليكَ » « ومنهم من ينظرُ إليك » فإن المراد بـ « من » في الآيتين بعض مخصوص من المنافقين [٢] .

٧ – النكرة الواقعة في سياق النفي كقوله عليه الصلاة والسلام في شأن الهجرة بعد فتح مكة : « لا هجرة بعد الفتح » [٣] وقوله في شأن

(١) [سورة البقرة ٢٤٥] .

(٢) راجع « أصول الفقه » للأستاذ البرديسي : (ص ٤٠٢) .

(٣) من حديث أخرجه أحمد وأصحاب الكتب الستة إلا ابن ماجه عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « لا هجرة بعد الفتح ، ولكن جهاد ونية ، وإذا استنفرتم فانفروا » وأخرج أحمد والبخاري ومسلم عن عائشة مثله . انظر : «منتقى الأخبار مع نيل الأوطار»: (٢٧/٨ – ٢٨) « الجامع الصغير » مع « فيض القدير » للمناوي : (٤٨٣/٦) .

هذا : والمراد من الفتح فتح مكة فقد أخرج أحمد والشيخان عن مجاشع بن مسعود « أنه جاء بأخيه مجالد بن مسعود إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال : هذا مجالد جاء يبايعك على الهجرة . فقال: لا هجرة بعد فتح مكة ، ولكن أبايعه على الإسلام والإيمان والجهاد» انظر «منتقى الأخبار» للمجد بن تيمية (٢٨/٨) مع «نيل الأوطار» للشوكاني .

الوصية : « إن الله قد أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث »[1] .

أو في سياق النهي كقوله جل وعلا : « ولا تُصَلِّ على أحدٍ منهم ماتَ أبداً ولا تَقُمْ على قَبْرِهِ »[2] .

فكلمتا « هجرة » في النص الأول و « وصية » في النص الثاني كل منها نكرة وقعت في سياق النفي فتفيد العموم .

كما أن كلمة « أحد » في الآية نكرة وقعت في سياق النهي فتفيد العموم أيضاً . أما النكرة في سياق الاثبات فلا تعم[3] .

---

(١) الحديث أخرجه من رواية أبي أمامة رضي الله عنه أحمد وأبو داود والترمذي وابن ماجه، كما أخرجه من رواية عمرو بن خارجة أحمد والترمذي والنسائي وابن ماجه، وصححه الترمذي . وأخرجه الشافعي عن سليمان الأحول عن مجاهد بلفظ « لا وصية لوارث » « الأم » : (٤/٢٧ ، ٣٦ ، ٤٠) « الرسالة » : (ص ١٤٠) . وأخرجه الدارقطني من رواية ابن عبـــاس بلفظ « لا تجوز وصية لوارث إلا أن يشاء الورثة » ومن رواية عمرو بن شعيب بلفظ «لا وصية لوارث إلا أن يجيز الورثة » انظر للحديث ورواياته وألفاظه وما قيل فيه : « نصب الراية » للزيلعي : (٤ / ٤٠٣ - ٤٠٣) تخريج أحاديث البزدوي للقاسم بن قطلو بغا مخطوطة دار الكتب المصرية (٦/٤٣-٤٥) « فيض القدير » للمناوي « شرح الجامع الصغير » للسيوطي(٦/٠٤٤٠) وانظر التعليق المستفيض للمرحوم أحمد محمد شاكر في « الرسالة» للامام الشافعي (ص ١٤٠ — ١٤٣) .

(٢) « سورة التوبة : ٨٤ » .

(٣) ولقد أوضح بعض العلماء ذلك فقال : (تحقيق قولهم : النكرة في سياق النفي تعم وفي سياق الاثبات لا تعم ، انك إذا قلت : ما رأيت رجلاً ، عم ذلك نفي كل رجل . فانك صرحت بنفي رؤية رجل واحد والباقي على الأصل ـ وهو عدم الرؤية ـ فيعم كل رجل . واذا قلت : رأيت رجلاً فقد أثبت الرؤية لواحد فقط وبقي الباقي على أصله ـ وهو عدم الرؤية ـ فلا تعم) . انظر هامش التمهيد الإسنوي : نسخة دار الكتب المصرية المخطوطة (ق ٨ ٥) .

٨ — النكرة الموصوفة بوصف عام كقوله تعالى في شأن تحريم زواج المسلمات بغير المسلمين « ولا تُنْكِحوا المشركين حتى يؤمِنُوا ، ولَعَبْدٌ مؤمنٌ خيرٌ من مشركٍ ولو أعجبَكم » (١) وقوله سبحانه : قولٌ معروفٌ ومغفرةٌ خيرٌ من صدقةٍ يتبعها أذىً » (٢) .

فلفظ « عبد » في الآية الأولى ولفظ « قول » في الآية الثانية كل منهما يفيد العموم لأنه نكرة موصوفة .

٩ — الأسماء الموصولة كما في قوله جل ثناؤه في وصف آكلي الربا « الذينَ يأكلونَ الرِّبا لا يقومونَ إلا كما يقومُ الذي يتخبطُه الشيطانُ من المسّ » (٣) وقوله سبحانه بعد ذكر المحرمات من النساء : « وأحِلَّ لكمُ ما وراءَ ذلكمُ » (٤) .

فلفظ « الذين » في الآية الأولى عام يشمل كل آكل للربا ، ولفظ « ما » في الآية الثانية عام يشمل من عدا المحرمات المذكورات في آية محرمات النساء من قوله تعالى : « حرمت عليكم أمهاتكم ... » الآية .

---

(١) « سورة البقرة : ٢٢١ » .
(٢) « سورة البقرة : ٢٣٦ » .
(٣) « سورة البقرة : ٢٧٥ » .
(٤) « سورة النساء : ٢٤ » .

مذاهب العلماء فيما وضعت له ألفاظ العموم

اختلفت أنظار العلماء فيما وضعت له ألفاظ العموم وكانت المذاهب في ذلك ثلاثة :

الأول — مذهب عامة الأشاعرة وبعض المتكلمين وهو « التوقف » فإذا ورد لفظ من ألفاظ العموم وجب التوقف عن العمل به ، حتى يقوم دليل عموم أو خصوص ، وسمي أهل هذا المذهب بـ « الواقفية » . ولم يكن هؤلاء في القرون الثلاثة الأولى بل وجدوا — كما يرى السرخسي — في القرن الرابع الهجري [1] .

الثاني — مذهب البلخي [2] من الحنفيـــة والجبائي [3] من المعتزلة

---

(١) راجع « أصول السرخسي » (١٣٢/١) .

(٢) هو محمد بن الفضل بن العباس البلخي أبو عبد الله . فقيه حنفي من الصوفية ومن أجلة مشايخ خراسان من آثاره (الفتاوى) مات بسمرقند سنة ٣١٩هـ . هذا وقد جاء في كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري انه أبو عبد الله الثلجي ونقل ذلك الدكتور الدواليبي في كتابه « المدخل الى أصول الفقه » ص ١٢٧ . والذي يرجح عندنا أنه البلخي ، ما ذكره السرخسي عن أهل هذا المذهب أنهم من أهل القرن الرابع الهجري والثلجي متوفى سنة ٢٦٦هـ .

(٣) هو محمد بن عبد الوهاب بن سلام أبو علي المعروف بالجبائي نسبة إلى (جبى) من قرى البصرة كان إمام أئمة المعتزلة ورئيسهم في البصرة ، له مقالات وآراء انفرد بهـــا في المذهب وعنه أخذ شيخ السنة أبو الحسن الأشعري علم الكلام . من آثاره « تفسير » حافل مطول رد عليه الأشعري . توفي سنة ٣٠٣ هـ ودفن في جبى .

وهو « الجزم بأخص الخصوص » ومعنى ذلك حمل صيغة العموم على بعض ما يقتضيه الاسم في اللغة دون بعض ـ كالواحد في الجنس والثلاثة في الجمع ـ والتوقف فيما وراء ذلك . ويسمى هذا المذهب (مذهب أرباب الخصوص) [1] .

الثالث — إثبات الحكم في جميع ما يتناوله العموم من أفراد . فالعام على ظاهره ، من شمول ما ينطوي تحته من تلك الأفراد ، لا يصرف عن ذلك إلا بدليل . وأصحاب هذا المذهب هم الجمهور ويسمون (أرباب العموم) [2] .

وهذا التقسيم الذي ألمحنا إليه ، درج عليه الإمام الغزالي من المتكلمين [3] كما درج عليه من الحنفية صاحب « التوضيح » ومن تابعه من المتأخرين [4] .

غير أن الغزالي جعل الخلاف بين العلماء حول صيغ خمسة من صيغ العموم وهي :

ألفاظ الجموع ، « من » و « ما » إذا وردا للشرط والجزاء . ألفاظ النفي . الاسم المفرد إذا دخل عليه الألف ولام التعريف . والألفاظ المؤكدة . بينما لم يحدد ذلك الآخرون ، بل عرضوا للخلاف في صيغ العموم بوجه عام .

---

(١) انظر « الإحكام » الآمدي (٣/٩٧) .

(٢) راجع « أصول البزدوي » مع « كشف الأسرار » : (١/٢٩٨) فما بعد « أصول السرخسي » : (١/١٣٢) وما بعد .

(٣) راجع « المستصفى » : (٢/٣٥) .

(٤) راجع « التوضيح مع التلويح » (١/٣٨) « مرقاة الوصول شرح المرآة مع حاشية الازميري » (١/٣٥٠) وما بعدها .

مسلك البزدوي والسرخسي :

أما فخر الإسلام البزدوي : فقد جعل أرباب الخصوص فرقة من الواقفية ؛ فعنده أرباب العموم ، والواقفية ، ومنهم أرباب الخصوص[١] .

وكان ذلك اتجاه شمس الأئمة السرخسي الذي ذكر في معرض بيان حكم العام أن (بعض المتأخرين ممن لا سلف لهم في القرون الثلاثة قالوا : حكمه الوقف حتى يتبين المراد منه ، بمنزلة المشترك أو المجمل ويسمى هؤلاء ، « الواقفية ») ثم بيّن رحمه الله أن أرباب الخصوص فرقة من الواقفية حين قال : (إلا أن منهم - يعني الواقفية - من يقولون يثبت به أخص الخصوص وفيما وراء ذلك الحكم هو الوقف حتى يتبين المراد بالدليل) وبعد ذلك بين مذهب أرباب العموم دون أن يطلق عليهم هذه التسمية[٢] .

وعلى هذا يكون اتجاه الواقفية وأرباب الخصوص قد ظهر في القرن الرابع الهجري ، كما أشرنا ، سواء اعتبرنا أرباب الخصوص فرقة خاصة ، أم اعتبرناهم شعبة من الواقفية .

مسلك عبد العزيز البخاري :

أما عبد العزيز البخاري صاحب « كشف الأسرار » : فقد قسم الواقفية إلى خمس فرق عدّ أرباب الخصوص واحدة منها [٣] .

---

(١) انظر « أصول البزدوي مع كشف الأسرار » (١/ ٢٩١) وما بعدها .

(٢) راجع « أصول السرخسي » (١/ ١٣٢) فما بعد .

(٣) فتراه بعد أن بين أن مذهب الواقفية وجوب الوقف في كل عام حتى يقوم الدليل على العموم أو الخصوص قال : (وقد تحزبوا فرقاً :

١ - فمنهم من قال : ليس في اللغة صيغة مبنية للعموم خاصة لا تكون مشتركة بينه وبين غيره ، والألفاظ التي ادعاها أرباب العموم أنها عامة لا تفيد عموماً ولا خصوصاً ، بل هي مشتركة بينهما أو هي مجملة ؛ فيتوقف في حق العمل والاعتقاد جميعاً إلا أن يقوم الدليل على المراد ، كما يتوقف في المشترك أو كما -

رأينا في التقسيم :

وإنا لنرى أن الخطب سهل في جعل مذهب أخص الخصوص قسيماً لمذهب الواقفية أو قسماً منه ، وإن كان الفرق يبدو في أن أرباب الخصوص يتوقفون فيا وراء مـــا يدل عليه أخص الخصوص ، وأولئك يتوقفون في مدلول العام كلية ، أو لا يرون للعام صيغة – كما يقول البعض – وهم يتوقفون حتى يقـوم دليل عموم أو خصوص . وعلى كل سنسير على طريقة جعلهم فرقتين ، ليتسنى عرض الأدلة ومناقشتها بوضوح ، وبذلك يتبين في هـذا المعترك طريق المذهب الذي يثبت الدليـل سلامته واتساقه مع مفهومات الشريعة ولغة التنزيل .

- يتوقف في المجمل . والخبر والأمر والنهي في ذلك سواء . وهو مذهب عامة الأشعرية وعامة المرجئة وإليه مال أبو سعيد البردعي من أصحابنا . فعند هؤلاء لا يصح التمسك بعام أصلاً .

٢ ـ ومنهم من قال : يثبت به أخص الخصوص وهو الواحد في اسم الجنس والثلاثـة في صيغة الجمع ويتوقف فيا وراء ذلك إلى أن يقوم الدليل ويسمون أصحاب الخصوص وبه أخـذ أبو عبد الله الثلجي من أصحابنا وأبو عبد الله الجبائي من المعتزلة .

٣ ـ ومنهم من توقف في حق الكل في حق الاعتقاد دون العمل فقالوا : يجب أن يعتقد على الابهام أن ما أراده الله تعالى من العموم والخصوص فهو حق ولكنه يوجب العمل فيصبح التمسك بظواهر العمومات في الأحكام لا في الاعتقادات . وهو مذهب مشـــايخ سمرقند ورئيسهم الشيخ الامام أبي منصور الماتريدي رحمهم الله .

٤ ـ ومنهم من فرق بين الخبر وبين الأمر والنهي على العموم وهذا قول حكاه أبو الطيب بن شهاب عن أبي حسن الكرخي .

٥ ـ ومنهم من توقف في الأمر والنهي وأجرى الأخبار على ظواهرها في العموم . انظر « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري (١/٢٩٩ – ٣٠٠) .

المطلب الثاني

موقف العلماء من مذهب الوقف

استدل الواقفية على ما ذهبوا إليه بعدة أدلة أهمها ما يلي :

١ – إن الألفاظ التي يُدعى عمومها هي من قبيل المجمل ، وحكم المجمل التوقف حتى يأتي البيان ، إذ من المحتمل أن يكون المراد بعض ما تناوله ذلك اللفظ ، وهذا البعض لا يمكن معرفته بالتأمل في صيغة اللفظ كما في المشكل ، بل لابد من ورود البيان من المبيِّن .

أ – يؤيد ذلك أنه يستقيم أن يقرن بالعام على وجه البيان والتفسير ، ما هو المراد به من العموم فيؤكد بكل وأجمع ، حيث يقال : جاء القوم كلهم أو أجمعون ، مما يفيد الشمول والاستغراق . ولو كان مطلق هذا اللفظ يوجب العموم ، فيكون للاستغراق والشمول ، لم يستقم تفسيره بلفظ آخر ، كالخاص ، فانه لا يستقيم أن يقرن به ما يكون ثابتاً بموجبه ، فلا يقال : جاءني زيد كله أو جميعه .

ولما استقام في العام أن يقرن به ما يفسره ويبينه ، عرفنا أنه غير موجب للاحاطة بنفسه ، والبعض الذي هو مراد منه غير معلوم ، فيكون بمنزلة المجمل (١) .

---

(١) راجـع « أصول السرخسي » : (١/١٣٤) « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري : (١/٢٩٩) « التوضيح مع التلويح » : (١/٣٨) .

ب ـ كما أن دلالة اعـداد الجمع مختلفة من غير أولوية للبعض ؛ فجمع القلة يصح أن يراد منه كل عدد من الثلاثة إلى العشرة ، وجمع الكثرة يصح أن يراد منه كل عدد من العشرة إلى ما لا نهاية .

فاذا قال مثلاً : لفلان علي أفلُس ، يصح بيانه من الثلاثة إلى العشرة فيكون مجملاً (١) .

وقد أجيب عن الشق الأول من هـذا الدليل ، بأن التأكيد دليل العموم والاستغراق ، وإلا لكان تأسيساً لا تأكيداً ، كما صـرح بذلك أئمـة العربية (٢) .

وأجيب عن الشق الثاني ، وهو اختلاف أعداد الجمع ، بأنا نحمل العام على الكل احترازاً عن ترجيح البعض بلا مرجح فلا إجمال (٣) .

---

(١) « التوضيح » : (٣٨/١) .

(٢) راجع « التلويح » لسعد الدين التفتنازي : (٣٨/٩) فما بعدها . أما الازميري في حاشيته على « المرآة » فقد أتى بمسألة التأكيد جواباً عن الاجمال ، فبدلاً من أن يكون ذلك دليلاً للواقفية ، اعتبره رداً على دعوى الاجمال ودليلا لأرباب العموم كما يأتي في أدلتهم . قال رحمه الله : (وأجيب عن الأول ـ يعني الاجمال ـ بأن العام يحمل على الكل احترازاً عن ترجيح البعض بلا مرجح ، وبأنه يصح تأكيده بكل وأجمعين ، نحو جاءني القوم كلهم أجمعون « فسجد الملائكة كلهم » إلى غير ذلك ، والتأكيد دليل العموم والاستغراق والا لكان تأسيساً لا تأكيداً وقد أجمعوا على أنه تأكيد لا تأسيس) . فأنت ترى أن قضية التأكيد بكل وأجمع جاء بها الواقفية دليلاً لهم على خصومهم واذا بالأزميري يأتي بها دليلاً ضد الواقفية أنفسهم حيث صاغ الجواب على دليل الواقفية للاجمال بشكل دليل جديدله رداً على الواقفية. انظر حاشية الازميري على «المرآة»(٣٥٠/١).

(٣) راجع « التوضيح مع التلويح » : (٣٨/١) .

٢ ـ أما الدليل الثاني للواقفية : فهو اعتبارهم العام من المشترك فإنه ـ أي العام ـ كما يطلق على الكثير ، يطلق على الواحد ، والأصل في الاطلاق الحقيقة فيكون مشتركا .

وقد جاء في القرآن ذكر الجمع مراداً به الواحد ؛ وذلك في قوله تعالى : « الذينَ قالَ لهُم الناسُ ان الناسَ قد جمَعُوا لكُم فاخشَوهُم »[1] فالمراد بلفظ الناس الأول نُعَيم ابن مسعود[2] أو اعرابي آخر كما أن المراد بلفظ « الناس » الثاني أهل مكة فاللفظ عام والمراد واحد[3] .

---

(١) « سورة آل عمران : ١٧٣ » .

(٢) هو نعيم بن مسعود بن عامر الأشجعي ، صحابي من ذوي العقل الراجح ، هاجر إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم سراً أيام الخندق فأسلم وكتم اسلامه وعاد الى الأحزاب فخذل المشركين وبني قريظة فتفرقوا ... قال ابن عبد البر : وقيل : إنه الذي نزلت فيه « الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم .. » الآية يعني نعيم بن مسعود وحده ، سكن رضي الله عنه المدينة وتوفي في خلافة عثمان نحو سنة ٣٠ هـ وقيل : قتل يوم « الجمل » قبل قدوم علي رضي الله عنه إلى البصرة .

(٣) ذهب إلى أن المراد بلفظ « الناس » الأول هو نعيم بن مسعود : مجاهد ومقاتل وعكرمة والكلبي ، فاللفظ عام ومعناه خاص ، وقال السدي : هو اعرابي جعل له جعل على ذلك وذكر القرطبي عن السدي أنه لما تجهز النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه للسير إلى بدر الصغرى لميعاد أبي سفيان أتاه المنافقون وقالوا : أصحابكم الذين نهيناكم عن الخروج اليهم وعصيتمونا ، وقد قاتلوكم في دياركم وظفروا ؛ فان أتيتموهم في ديارهم فلا يرجع منكم أحد . فقالوا : « حسبنا الله ونعم الوكيل » . « الجامع لأحكام القرآن » للقرطبي : (٤/٢٧٩-٢٨٠) وانظر « تفسير الطبري » : (٨/٤٠٥)« ابن كثير » : (١/٤٢٩) .

الجواب عن الاشتراك

وقد أجاب السعد التفتازاني صاحب التلويح على هذا الدليل بأن المجاز راجح على الاشتراك ، فيحمل عليه للقطع بأنه حقيقة في الكثير . ثم أكد ذلك بإجماع أئمة اللغة فقال : (على أن كون الجمع مجازاً في الواحد مما أجمع عليه أئمة اللغة) [1] .

ومعلوم أن المراد بالجمع هنا عند أئمة اللغة هو ما يعم صيغة الجمع كالرجال واسم الجمع كالناس .

وبهذا يكون الاستدلال بذكر « الناس » في الآية حين قصد نعيم بن مسعود أو اعرابي آخر ، أصبح عديم الجدوى ، ما دام اسم الجمع كالناس مما أجمع أئمة اللغة على أنه يستعمل في الواحد . ويبدو أن الواقفية لم يكونوا على استقرار في ادعاء الاشتراك أو الاجمال في ألفاظ العموم . وانما كانوا يستدلون بهذا تارة ، وبذاك تارة أخرى ، كما كشف عن ذلك صاحب « التلويح » [2] .

مسلك الامام ابن حزم

أما ابن حزم : فقد كان له من أهل هذا المذهب موقف لا يغني عن بحثه والتأني في الوقوف عنده ، ما مررنا به من مناقشة بعض أئمة الأصول لهذه الطائفة من الباحثين لأن الوقف والأخذ بالظاهر على طرفي نقيض . وقد أورد أبو محمد للواقفية من خلال منهجه الخاص عدداً من الحجج التي

---

(١) راجع « التلويح » : (٣٩/١) .
(٢) انظر المصدر السابق : (٣٨/١) .

يعوزها التنظيم والتسلسل ، وتولى الرد عليها . وسنعرض لطائفة مما استطعنا ـ بعد لأي ـ استخلاصه من تلك الحجج والرد عليها ، وبيان ذلك فيما يلي :

الحجة الأولى

كان فيما أورده ابن حزم على لسان الواقفية : أن الألفاظ مقتضية للعموم بصيغها حين وجدت كما لا يوجد اسم السواد على البياض . فلما وجدنا ألفاظاً ظاهرها العموم والمراد بها الخصوص علمنا أنها لا تحمل على العموم الا بدليل[1] .

رد ابن حزم

ويرد ابن حزم على هذه الحجة رداً يأخذ طريقه على مرحلتين :

أ ـ يقرر أبو محمد أن وجود ألفاظ منقولة عن موضوعها في اللغة ، ليس بموجب أن يعطل كل لفظ ، ويفسد وقوع الأسماء على مسمياتها . ولو عطلنا كل لفظ ، وقطعناه عن معناه لوجود ألفاظ منقولة عن مسمياتها في اللغة ، لكان وجودنا آيات منسوخة لا يجوز العمل بها ، موجباً لترك العمل بشيء من سائر الآيات كلها ، الا بدليل يوجب العمل بها من غير لفظها .

---

(١) راجع « الإحكام في أصول الأحكام » لابن حزم : (٣/٩٨) فما بعدها . هذا : وقد أوردنا هذه الحجة من قريب حيث ذكرها على لسان الواقفية بعض الأصوليين غير ابن حزم وهناك رأينا أن الواقفية مثلوا لما ذهبوا اليه هنا بقوله تعالى : « الذين قال لهم الناس » الآية اذ كان ظاهر اللفظ « الناس » عاماً والمراد به فرد من أفراده وهو الصحابي نعيم بن مسعود أو اعرابي آخر حسب اختلاف الروايات . وكان رد العلماء ـ كما سلف ـ أن ذلك من المجاز المعروف في اللغة عند أئمة العربية . انظر ما سلف (ص ٢٥ ـ ٢٦) .

قال أبو محمد : (ومن قال هذا فقد كفر باجماع . ومن لم يقله فقد تناقض ودل على فساد مذهبه[1]) .

ب – وفي تتمة الرد يحاول رحمه الله أن يرد دعواهم بأن الصيغ المدعى افادتها العموم ، ليست موضوعة لذلك كما لا يوضع اسم السواد على البياض .

وقام رده على امكان وضع أسود على غير اللون فيقال : فلان أسود من فلان ، من معنى السيادة ، وليس ذلك يبطل أن يكون السواد موضوعاً لعدم الألوان .

وكذلك على امكان أن يقال للأسود : أبو البيضاء ، وليس ذلك يبطل أن يكون البياض موضوعاً للون المفرق للبصر[2] .

رأينا في رد ابن حزم

وإذا كنا نخالف الواقفية فيما ذهبوا اليه من القول بالوقف ، إنا لا نتفق مع ابن حزم رحمه الله في طريق رده لهذه الحجة المنقولة عنهم في الاستدلال لمذهبهم الذي خالفوا فيه الجمهور .

أ – أما عن الشق الأول : وهو مسألة النسخ ، فلعل هذا التنظير من ابن حزم غير صحيح على اطلاقه ؛ إذ أن ادعاء أرباب الوقف بأن لا صيغ للعموم لأنهم وجدوا ألفاظاً ظاهرها العموم والمراد بها الخصوص ، هو غير النسخ ، فالنسخ قام الدليل الشرعي على وقوعه في نظر العلماء[3] ، أما صيغ

(١) راجع « الإحكام » (٣/٩٩) .

(٢) المصدر نفسه (٣/٩٩) فما بعد .

(٣) لم يخالف في النسخ إلا أبو مسلم الأصفهاني فقد منع وقوعه في القرآن وجوزه عقلا .

العموم : فهؤلاء ينكرون وجودها لهذا الغرض في أصل الوضع وذلك لأنها أطلقت وأريد بها الخصوص كما يدّعون .

ب ـ أما عن الشق الثاني : وهو مسألة السواد والبياض ، فنرى ابن حزم يخرج عن الدائرة التي يجري فيها الاستدلال .

فالقوم في دعواهم أن السواد لا يوضع على البياض ، انما يحصرون كلامهم في الألوان . أما أن يلزمهم ابن حزم باشتقاق أسود من السيادة الذي هو على وزن أفعل كما أن أسود اللون المعروف على وزن أفعل ، فهذا يذكرنا باتهامه للكثيرين بالسفسطة .

وكان بحسبه أن يرد عليهم : بأن العموم الذي أريد به الخصوص ، كان في حالات قام الدليل عليها ، وإلا فهي داخلة في باب المجاز كما سيأتي في بعض ردوده على المخالفين ، وكما رد غيره من أرباب مذهب العموم ، وقد رأينا ذلك من قبل[1] .

الحجة الثانية

ولأرباب الوقف حجة وصفها ابن حزم بالتمويه ، فذكر أنهم موهوا أيضاً بما هو عليهم لا لهم : وهو تردد بني اسرائيل في أمره تعالى لهم بذبح البقرة . يعني ما جاء في قوله تعالى : « وإذْ قالَ موسى لقومِهِ إنَّ الله يأمُرُكم أن تذبَحُوا بقرةً قالوا أتتخذُنا هُزُواً قال : أعوذُ باللهِ أن أكونَ من الجاهلينَ ... »[2] .

---

(١) انظر ما سلف (ص٢٦) .

(٢) الآيات ٦٧ ـ ٧١ من سورة البقرة .

والحق أنها شبهة واهية ؛ لأن الله ذكر ترددهم في معرض الذم الشديد . ولقد نعى ابن حزم على الواقفية تذرعهم بهذه الشبهة حيث حاولوا تقوية مذهبهم بأنه موافق لأمر ذمه الله عز وجل . ولو لم يكن في تردد بني اسرائيل إلا قولهم لموسى عليه السلام : « أتتخذُنا هزواً » جواباً لقوله : « ان الله يأمركم أن تذبحوا بقرةً » لكفى . ومن خاطبه نبي عن الله عز وجل بأمر ما فجعله المخاطب هزواً فقد كفر .

وذكر من شغبهم ... أنهم قالوا : نحن في الخطاب الوارد كالحاكم شهد عنده شاهدان ، فلا بد من السؤال عنهما والتوقف حتى تصح عدالتهما .

وهذا - كما يقول ابن حزم - تشبيه فاسد ؛ لأن الشاهدين لو صحت عندنا عدالتهما قبل الشهادة فهما على تلك العدالة ولا يصح التوقف في شهادتهما .

وكذلك ما أيقنا أنه خطاب الله تعالى ، أو خطاب رسول الله ﷺ لنا . وانما نتوقف في الشاهدين إذا لم نعلمهما ، كما نتوقف في الخبر إذا لم يصح عندنا أنه عن النبي ﷺ فلا نحكم بشيء من ذلك[1] .

الحجة الثالثة :

ومما احتج به أرباب الوقف أيضاً قوله تعالى : « الله خالقُ كل شيء » وهو عز وجل غير مخلوق . كما احتجوا بالآية التي ورد ذكرها أكثر من مرة فيما سبق وهي قوله تعالى : « الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم » قالوا : وإنما قال لهم ذلك بعض الناس

---

(١) راجع « الإحكام » لابن حزم : (٣/١٠٢) فما بعدها .

وهو نعيم بن مسعود أو آخر وإنما كان الجامعون لهم بعض الناس لا كلهم .

ويرى ابن حزم — كما نرى معه — أنه لادليل لهم في أي من الآيتين :

أما الآية الأولى : فالمفهوم من النص أن المراد بخلقه تعالى كل شيء : كل ما دونه عز وجل على العموم ، لأنه لما كان تعالى هو الذي خلق كل شيء ، ومن المحال أن يحدث أحد نفسه ، صح أن اللفظ لم يأت قط ليشمل الخالق فيما ذكر أنه خلقه [1] .

أما الآية الثانية : فواقع الحال يدل على أن العموم المقصود هو ما قام في العقل لا العموم على إطلاقه .

فالمخبرون لهؤلاء بأن الناس قد جمعوا لهم غير الناس المخبرين لهم والناس الجامعون لهم غير الناس المخبرين لهم - كما هو معلوم - والطائفتان معاً غير الطائفة المجموع لها [2] .

وهكذا خرجت الألفاظ عن موضوعها في اللغة بدليل ، وهذا ما لا ينكره ابن حزم . لذا يقول (وإنما ننكر دعوى إخراج الألفاظ عن مفهومها بلا دليل) [3] .

الحجة الرابعة :

وهذه حجة لأرباب الوقف رأينا غير ابن حزم يوردها على لسان

---

(١) راجع المصدر السابق : (٣/١٠٤) فما بعدها .

(٢) راجع « الرسالة » للشافعي : (ص ٥٨ - ٦٠) « الانصاف » للبطليوسي : (ص ٩٣) .

(٣) انظر « الاحكام » (٣/١٠٤) وراجع « الصاحبي » لابن فارس :(ص١٧٨)

الواقفية . وهي حجة اعتبرها هو من التمويه أيضاً وهي قولهم : لو كان للعموم صيغة تقتضيه ولفظ موضوع له ، لما كان لدخول التأكيد عليه معنى لأنه كان يكتفي في ذلك باللفظ الدال على العموم .

وقد أحسن رحمه الله حين قرر بوضوح : أنه لو كان هـذا صحيحاً لكان كلامهم متناقضاً ؛ لأنا نجد التأكيد يأتي مرتين وثلاثـاً ، فلو كان التأكيد الأول يأتي لإخراج اللفظ من الخصوص إلى العموم ، لكان التأكيد الثاني مثله أيضاً ، ولوجب أن يكون مخرجاً للكلام المؤكد بالتأكيد الأول عن الخصوص إلى العموم فكان يكون التأكيد الأول خصوصاً عموماً معاً وهذا لايعقل ، وقد قال تعالى : « فسجدَ الملائكةُ كلهم أجمعون »(١) أنه أراد مجتمعين بل جائز أن يكون الذين أتوا أتوا أفراداً مفترقين .

وفي بعض جولاته مع الواقفية في رد هذه الحجة اتهمهم بالكفر معتبراً احتجاجهم بالتأكيد تعليماً لربهم — والعياذ بالله — أشياء استدركوها ... وأن هذا جرى على عادتهم في الحكم بالقياس في أشياء ادعوا أن

---

(١) « سورة الحجر : ٣٠ » . هذا : وقد ذكر أبو محمد أن بعض أرباب الوقف أجاب عن قوله تعالى : « فسجد الملائكة كلهم أجمعون » ان معنى قوله : « أجمعون » بعد أن ذكر كلهم هو غير الذي في « كلهم » لأن « كلهم » هو مخرج لقوله تعالى « الملائكة » . من الخصوص الى العموم و « أجمعون » دال على أنهم سجدوا مجتمعين لا مفترقين . قال ابن حزم : (وهذه مجاهرة في اللغة لا يعرفها أهل اللغة ، ولا يعرف أحد من أهل اللسان أن قول القائل : أتاني القوم أجمعون أنه أراد مجتمعين بل جائز أن يكون الذين أتوا أفراداً مفترقين ، وهذه هي الغلطة التي حذر منها الأوائل) . « الإحكام » : (٣/١٢٤-١٢٥) .

ربهم تعالى لم يذكرها ولا حكم فيها وأعلن براءته إلى الله تعالى من ذلك .

وبعد ذلك قرر أن التأكيد في اللغة كثير الوجود كتكراره تعالى ما كرر من الأخبار وكتكراره عز وجل في سورة واحـدة : « فبأي آلاء ربكما تكذبان »[1] إحدى وثلاثين مرة : و « يَفعَلُ ما يشاءُ »[2] و « لا يُسألُ عما يفعلُ وهُم يُسألونَ »[3] .

ولهذا التكرار أعظم فائدة ، والتأكيد مثله ، لأنه تعالى علم أن سيكون في خلقه قوم يرومون إبطال الحقائق : فحسم من دعواهم ما شاء بالتأكيد ، وليقيم بذلك الحجة عليهم .

أما إذا ترك التأكيد فليضلوا فيها ، ويستحق منهم من قلد وعـاند العذاب الأليم ويؤجر من أطاع وسلّم الأجر الجزيل[4] .

---

(١) « سورة الرحمن » .

(٢) « سورة آل عمران : ٤٠ ، الحج : ١٨ » .

(٣) « سورة الأنبياء : ٢٣ » .

(٤) وأوضح ابن حزم أنه إذا كان التكرار لإقامة الحجة ، كيا يهلك من هلك عن بينة ، ويحيا من حي عن بينة ، فليس لذلك علاقة بأصل الوجوب ، فليس التكرار موجباً ولا عدمه مسقطاً للوجوب . فلو أنه تعـالى لم يكرر ما كرر من أخبار الأمم السالفة ومن أمره بإقامة الصلاة ، وأمره بإيتاء الزكاة في غير ما موضع ومن أمره تعالى بالإيمان ، واجتناب الكفر في غير ما سورة ومن ذكر الجنة والنار في غير ما سورة ! لما كان ذلك مسقطاً لوجوب ما وجب من ذلك كله إذ كرره ولكان ذلك واجباً بذكره مرة واحدة ، كوجوبه اذا ذكر الف الف مرة ولا فرق ، ولكان الشك في كل خبر ذكر مرة واحدة أو —

أما معنى التأكيد عنده فهو كمعنى قول القائل : أنا شهدت فلاناً ونظرت إليه بعيني هاتين ، وهو يفعل أمر كذا ، وقد علمنا أن النظر لا يكون إلا بالعينين وكذلك يقول : سمعت باذني ، والسمع لايكون منا إلا بالأذنين . ولو سكت عن ذلك لعلمنا من خبره كالذي علمنا إذا ذكر العينين والاذنين ولا فرق [1] .

الحجة الخامسة :

ومما ذكر ابن حزم عن الواقفية ، اعتبارهم أن مما ينفي أن تكون للعموم صيغة ، حسن الاستثناء منه ، وحسن الاستفهام .

أ ـ فلو كان العموم حقاً ، لما حسن الاستثناء منه وصرفه إلى الخصوص .

وقد رد ذلك ابن حزم واعتبره في غاية التمويه ، لان العموم صيغة

ـ تكذيبه ، يوجب الكفر ، كوجوب الكفر بالشك فيا كرره الف مرة ، وكوجوب الكفر بتكذيبه ولا فرق .

ويقرر أبو محمد أنه لا فرق عند أحد من الأمة بين صحة قصة يوسف وبين صحة قصة موسى عليهما السلام مع أن قصة موسى ذكرت في مواضع كثيرة من القرآن ، وقصة يوسف لم ترد إلا مرة واحدة ومن شك في ذلك فهو مشرك حلال الدم والمال .

واذا كانت هذه نظرة ابن حزم الى التكرار فالتأكيد كالتكرار ولا فرق ، ولو لم يؤكد تعالى ما أكد لكان واجباً وعاماً لما يقتضيه اسمه كوجوبه بعد التأكيد ولا فرق . انظر « الإحكام » (٣/١٠٥) .

(١) راجع « الإحكام » : (٣/١٠٥ ـ ١٠٦) .

ورود اللفظ الجامع لأشياء ركب ذلك اللفظ عليها ؛ فإذا جاء الاستثناء كان ذلك اللفظ مع الاستثناء معاً ، صيغة للخصوص . قال أبو محمد :

(وهذا نص قولنا ؛ فورود الاستثناء عبارة عن الخصوص ، وعدم وروده عبارة عن العموم) . ولم يكتف بذلك ، بل عكس عليهم السؤال نفسه فقال : (لو كان للخصوص صيغة لما كان للاستثناء معنى ، لأنه لم يكن يستفاد به فائدة أكثر من اللفظ قبل ورود الاستثناء) [١] .

ب – ولو كان اللفظ يقتضي العموم ، لما حسن فيه الاستفهام . ولما حسن فيه الاستفهام علمنا أنه لايقتضي العموم بنص لفظه .

وكان ذلك في نظر ابن حزم كسابقه وهو الاستثناء ؛ والاستفهام يحسن من جاهل بحدود الكلام ، أما استفهام المستفهم عن الآية أو الحديث فمذموم . وقد أنكر ذلك رسول الله ﷺ وقال : « اتركوني ما تركتكم » [٢] .

---

(١) راجع المصدر السابق (٣/١٠٦ – ١٠٧) .

(٢) الحديث بلفظ « اتركوني ما تركتكم » رواه الطبري في التفسير وحكم عليه بالصحة (١١/١٠٨ – ١١٢) وبلفظ « ذروني ما تركتكم » رواه أحمد في مسنده ومسلم والنسائي . راجع « منتقى الأخبار مع نيل الأوطار » (٤/٢٩٤– ٢٩٥) قلت : والحديث – فيما يبدو من روح الكتاب والسنة – متوجه إلى السؤال الذي يمكن أن يترتب عليه مزيد من الالتزامات التي قد لا يطيقها المسلمون وتؤدي بهم إلى الحرج ، أما الاستفهام للمعرفة والإيضاح – كما أشار ابن حزم – فهو ممدوح فضلاً عن أن يكون مذموماً . راجع ما قاله المفسرون عند قوله تعالى في سورة المائدة (١٠١) « يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن —

وكما عكس عليهم سؤال الاستثناء ، يعكس سؤال الاستفهام ،فيقال لهم - في رأي ابن حزم - لو كان اللفظ يفهم منه الخصوص لما كان للاستفهام معنى . ويؤكد أرباب الوقف حجتهم بأن الاستفهام لا يحسن في الخبر عن الواحد لأنه مفهوم من نص لفظه .

ويدفع ذلك ابن حزم بأن الاستفهام يحسن في الواحد كحسنه في

- أشياء إن تبد لكم تسؤكم » وبخاصة الطبري (١١/٩٨ - ١١٦) والقرطبي (٣٣٠/٦ - ٣٣٤) وراجع كذلك ما قاله شراح الحديث نفسه . وقد حملت الينا آيات الكتاب الكثير من الأسئلة والجواب عنها كما في السؤال عن الخمر والميسر : وعن الانفاق ، وعن المحيض ، وعن الأهلة - وعن الحلال من الأطعمة وغيرها . كما حملت الينا كتب السنة عدداً من الأحاديث التي جاءت أجوبة لأسئلة سألها الصحابة فيما يتعلق بالاحكام ، من ذلك حديث بيع الرطب ، وحديث الوضوء بماء البحر وحديث ماء بئر بضاعة ، وحديث الخراج بالضمان ، الذي جاء جواباً لمن سأل عن الذي اشترى عبداً فاستعمله ثم وجد فيه عيباً ... إلى غير ذلك وهو كثير . ولقد أحسن ابن حجر في « الفتح » حين استوفى الكلام عن السؤال الممدوح والسؤال المذموم ، وقد حكى رحمه الله عن ابن العربي قوله في معرض « لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم » . (وقد اعتقد قوم من الغافلين منع السؤال عن النوازل إلى أن تقع تعلقاً بهذه الآية وليس كذلك لأنها مصرحة بأن المنهي عنه ما تقع المسألة في جوابه ومسائل النوازل ليست كذلك) . ومما قرره صاحب الفتح هناك أن من أمعن في البحث عن كتاب الله محافظاً على ما جاء في تفسيره عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن أصحابه الذين شاهدوا التنزيل . وحصل من الاحكام ما يستفاد من منطوقه ومفهومه ، وعن معاني السنة وما دلت عليه كذلك مقتصراً على ما يصلح للحجة منها فانه الذي يحمد وينتفع به ، وعلى ذلك يحمل عمل فقهاء الأمصار من التابعين فمن بعدهم) فتح الباري (٢٠٦/١٣ - ٢٠٨) طبعة الخشاب .

العموم ، وذلك أن يقول القائل : أتاني اليوم زيد فيقول السامع :أجاءك زيد نفسه ؟ إما على سبيل الاكبار وإما على سبيل السرور ، أو على بعض الوجوه المشاهدة وهذا أمر معلوم لاينكره ذو عقل [1] .

---

(١) والاستفهام عن الواحد قد يحسن في الشريعة أيضاً من طالب راحة أو تخفيف كما سأل ابن أم مكتوم إذ نزلت آية المجاهدين فطلب أن يخرج له عذر من عموم اللفظ الوارد . وقد كان له كفاية في غير هذه الآية في قوله تعالى : « ليس على الضعفاء ولا على المرضى » . وما أشبه ذلك . وكسؤال العباس في الأذخر : فاستثني من العموم في النهي على أن يختلى خلا الحرم بمكة « الإحكام » لابن حزم (٣/١٠٧) .

ويعني ابن حزم ما روى أحمد والبخاري ومسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم لما فتح مكة قال « لا يختلى شوكها ولا تحل ساقطتها إلا لمنشد فقال العباس : الا الاذخر ، فانا نجعله لقبورنا وبيوتنا ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إلا الأذخر . وفي لفظ لهم : « لا يعضد شجرها » . بدل « لا يختلى شوكها » .

وقد يحسن الاستفهام في العدد كقول القائل : أتاني عشرة من الناس وفي أمر كذا : فيقول له السامع : أعشرة ؟ فيقول نعم وذلك نحو قول الله عز وجل : « فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة » . فقد كنا نعلم لو لم يذكر الله تعالى العشرة أن ثلاثة وسبعة عشرة . وقد كنا نعلم بقوله تعالى : « تلك عشرة » انها عشرة لكنه تعالى ذكر « كاملة » كما شاء فلما صح كل ما ذكرنا وحسن الاستفهام عن اسم واحد وعن العدد وهو لا يحتمل صرفاً عن وجهه أصلا : ولم يكن ذلك مجيزاً لوقوع الواحد على أكثر من واحد ، وكذلك في العدد : لم يكن أيضاً وقوع الاستفهام في العموم موجباً لاسقاط حمله على العموم . « الاحكام » (٣/١٠٧ - ١٠٨) .

الحد الزمني للوقف :

هذا وفي خاتمة المطاف ، كان لابد من إيراد هذا السؤال الذي أحرج الواقفية ، فقد تساءل ابن حزم عن الحد الزمني للوقف وإلى متى يكون ؟ وقرر رحمه الله أنهم – يعني الواقفية – إن حدّوا حدّاً كانوا متحكمين بلا دليل ، وإن قالوا : حتى ننظر في دلائل القرآن والسنة سألناهم : فقلنا لهم : فإن لم تجدوا دليلًا على عموم ولا خصوص ، ولم تجدوا غير اللفظ الوارد ماذا تصنعون ؟ فإن قالوا : نقف أبداً أقروا بالعصيان ومخالفة الأوامر ، وأدى قولهم إلى أن الله تعالى لم يبين مراده ، وأن الرسول ﷺ لم يبين ولا بلّغ ، وهذا كفر .

وإن قالوا : إن لم نجد دليلًا على الخصوص صرنا إلى العموم ، فقد رجعوا إلى ما انكروا وأقروا بأنهم إنما حملوا الكلام على العموم بصيغته ولفظه وبعدم الدليل ، وهذا هو نفس قولنا الذي أبوه (١) .

وهكذا فقد قطع الامام ابن حزم رحلة طويلة مع الواقفية ، عرضنا على القاريء بعض معالم الطريق فيها ، ولئن بدا أبو محمد قاسياً في الحكم بعض الأحيان ، فهي قسوة مطلوبة حين يكون هنالك تعطيل لنصوص الشريعة ومحاولة للاتيان على بنيانها من القواعد . نقول هذا مع اختلاف معه – كما سيأتي – في تطبيق المبدأ على كثير من المتهمين .

ولقد كان ابن حزم – على تشعب المسالك في معركته مع

---

(١) راجع « الإحكام » (٣/١١٦ – ١١٧) .

الواقفية ـ واضحاً في بيان ما أراد ، وما اعتقد أنه حق ؛ فالأخذ بالعموم هو الأصل ولا يعدل عن هذا الأصل إلا بدليل [1] .

رأينا في الموضوع :

والذي نخلص إليه بعد الجولة الماضية بين الواقفية ومخالفيهم في الرأي ، أنه ليس للواقفية فيما ذهبوا إليه سند من اللغة أو الشـرع ، ولذا فانا نخالفهم في أمر الوقف ، ونرى اعتقاد عموم الألفاظ في الأزمان والأعيان إلا ما قام الدليل على أنه خارج عن العموم ، كما سيأتي في مذهب أرباب العموم وتأييدنا له .

إلا أننا بعد كل الذي رأيناه من خطورة هذا المذهب والتخوف منه على النصوص ، لابد من أن نتسائل : هل كان لمذهب أرباب الوقف آثار عملية في فروع الأحكام ؟

الواقع أنا لا نرى للواقفية في فروع الفقه رأياً أوقفوا فيه النص دون عموم أو خصوص .

---

(١) انظر اليه يصور المذهب جواباً عن واحد من أسئلة الواقفية حين يقول : (وسألونا أيضاً فقالوا : كيف تعتقدون في الآية والحديث قبل تفهمكم ؟ فالجواب إننا نعتقد العموم ، لا بد من ذلك .

إلا أننا في أول سماعنا ، وقبل تفقهنا ، لسنا مفتين ولا حكاماً ، ولا منذرين حتى نتفقه ؛ فاذا تفقهنا حملنا حينئذ كل لفظ على ظاهره وعمومه ، وحكمنا بذلك وأفتينا ، وتدينا إلا ما قام عليه دليل : أنه ليس على ظاهره وعمومه ، فنصير اليه . ولو أن حاكماً أو مفتياً لم يبلغه تخصيص ما بلغه من العموم ، لكان الفرض عليهما الحكم بالذي بلغهما من العموم . وإلا فهما فاسقان حتى يبلغهما الخصوص فيصير اليه) . « الإحكام » (٣/١٠١) .

ومعنى ذلك أنها أبحاث نظرية اتخذت طريقها في مرحلة ما قبل أن يتبين لهم الدليل ، والنتائج دلت على أنه قد ظهر لهم إما دليل العموم ، وإما دليل الخصوص ، فكانت فروع المسائل منطبقة على هذه الأصول .

وإلى جانب ذلك . من الممكن أن نقرر أن المحور الذي كانت تدور حوله أكثر هذه الآراء عند الواقفية ، إنما هو — فيما يبدو — الكلام في العقائد وليس في الأحكام التكليفية التي جاء بها القرآن وتكفلت السنة ببيانها البيان الشافي في أكثر الأحيان ، وإن لم يكن هذا البيان شافياً لحكمة يعلمها الشارع ، كان بياناً ينقل الألفاظ من الاجمال إلى الأشكال ، حيث يعمل الاجتهاد عمله وتساعد القرائن على الاهتداء إلى المعنى المراد .

ومعلوم أن صاحب السنة صلوات الله عليه انتقل إلى الرفيق الأعلى ، وقد أدى أمانة ربه في التبليغ والبيان ، وترك الأمة على بيضاء نقية ليلها كنهارها ؛ فكل ما كانت الأمة بحاجة إلى بيانه عليه الصلاة والسلام فقد بينه فكما كان أميناً في التبليغ كان أميناً في البيان [١] .

ولعل مما يساعد على تقرير ما نقول أن أكثر القائلين بالوقف ، هم من علماء الكلام ، وأبرز من ينسب إليهم المذهب : هم الأشاعرة وضم الغزالي إليهم القاضي ـ وهو هنا الجبائي ـ وجماعة من المتكلمين [٢] .

---

(١) انظر ما سلف (ص ٢٠١ — ٢٠٢) .

(٢) « المستصفى » (٤٦/٢) ويلاحظ هنا أن الذي يريده الغزالي من المتكلمين : علماء الكلام ، لا الباحثون على طريقة المتكلمين في الأصول وهم الشافعية ومن سلك نهجهم في أصول الفقه .

أما الأشعري [1] نفسه : فلم يُنسب المذهب إليه بجزم ؛ ذكر العضد شارح ابن الحاجب عنه ، أنه مرة يقول بالوقف ، ومرة يحكم على ألفاظ العموم بالاشتراك وإن كان الاشتراك من بعض حجج الواقفية .

والوقف الذي نسب إلى القاضي ، أوضحه الغزالي بأنا لاندري أوضع لها أم لا ؟ أو ندري أنه وضع لها ولا ندري أحقيقة منفرداً أو مشتركاً مجازاً . ولقد نأى ابن الحاجب بالمذهب عن الأحكام التكليفية حين ذكر ما قيل : أن الوقف في الاخبار دون الأمر والنهي [2] مع العلم أن أكثر الأحكام التكليفية مدارها على « افعل » « لا تفعل » وما هو في معناهما .

على أن عدم وجود آثار عملية للمذهب وكونه ـ فيما يبدو ـ أقرب إلى أهل الكلام ، لا يعفي من تحديد معالمه وبيان مداه والاهتمام بشأن الحكم عليه ؛ لأنه يحمل بين ثناياه شديد الخطر على الشريعة فيما لو خرج إلى نصوص الأحكام . وأي حاجة بنا للوقف بعد بيان من قلده الله أمانة البيان ، وإعطاء حرية الاجتهاد ضمن حدود الشريعة .

---

(١) هو علي بن اسماعيل ، أبو الحسن من نسل الصحابي أبي موسى الأشعري ، مؤسس مذهب الأشاعرة ، ومن الأئمة المجتهدين ، بلغت مصنفاته ثلاثمائة كتاب ، منها : (مقالات الإسلاميين) و (الإبانة عن أصول الديانة) توفي ببغداد سنة ٣٢٤ هـ .

(٢) « مختصر المنتهى » بشرح العضد وحاشية السعد (١٠٢/٢) وراجع الشوكاني في ارشاد الفحول (ص ١١٦) فقد ذكر تسعة مواطن للوقف حسب اختلاف أرباب المذهب ـ كان أكثرها يدور حول مسائل من العقيدة كالوعد والوعيد وحكم مرتكب الكبيرة ... الخ .

وأخيراً إذا كان ابن حزم يرى في بعض المالكية والحنفية والشافعية من الفقهاء قائلين بالوقف ، فذلك وقف يراه هو ، قد يكون ثمرة من ثمرات ظاهريته رحمه الله [١] .

وما حاول أن يلزمهم فيه من بعض المسائل ، كان لا غناء فيه ؛ إذ أنه لم يُقم دليلاً واحداً على تعطيلهم نصاً واحداً من نصوص الأحكام في كتاب أو سنة [٢] .

فهو ينسب إليهم القول بالوقف من حيث الاتجاه ، ثم يتهمهم بالتناقض لأنهم لم يكونوا واقفية في الاستنباط من بعض النصوص ، ففي كتابه « الإحكام » يأتي بجملة من نصوص الأحكام ؛ كآية قطع السارق وآية جلد الزناة ، وآية التحريم بالرضاع [٣] ، وبعد بيان الأحكام التي أخذوها من هذه النصوص والتي لم يسلكوا فيها نهجه في الاستنباط ، حكم عليهم بالتناقض ، فقال : (تناقضوا في هذه الآيات بلا دليل فحملوا بعضها على العموم وبعضها على الخصوص ، فتركوا قولهم بالوقف وحملوا على العموم ما قد صح الخصوص فيه) [٤] .

وليت الامام أبا محمد اكتفى بتهمة التناقض ، بل نظمهم فيما بعد في سلك من جعلهم بمنزلة من قال : لما وجدت في الكلام كذباً كثيراً ،

---

(١) انظر « الإحكام » لابن حزم (٣/١٠٩) فما بعدها .
(٢) راجع « الإحكام » (٣/١٠٩ — ١١١) .
(٣) راجع المصدر السابق : (٣/١٠٩، ١١٧) وما بعدها .
(٤) راجع « الإحكام » لابن حزم : (٣/١١١) فما بعد .

فأنا أحمله كله على الكذب ، ووجدت في الشريعة منسوخاً كثيراً لايحل العمل به ، فأنا أحمله على أنه منسوخ ، أو أقف على العمل بجميعه[1] .

ألا إننا مع ابن حزم في أن تعطيل أي نص من نصوص الأحكام ليس من الاسلام في شيء ، بل هو حرب على الشريعة ، ولكننا نخالفه في تحديد من هم المعطلون لنصوص الأحكام ، فتهمة تعطيل النصوص أمر في غاية الخطورة ، لا نرى الصاقه باولئك الناس الذين كانوا في علمهم وسلوكهم وآثارهم منارات هدى ، ومعالم حق في طريق العمل بنصوص الكتاب الكريم والسنة الصحيحة ، على أساس علمي سليم ، يتسم بالمنهجية ورد الفروع إلى الاصول .

---

(١) المصدر السابق : (٣/١١١ - ١٢٥) .

المطلب الثالث

موقف العلماء من القول بالخصوص

أما أرباب الخصوص وهم الذين يحملون الألفاظ على بعض ما تقتضيه في اللغة دون بعض ، وهو أقل قدر يُتيقن بأنه مراد ، فكان مما استدلوا به على ما ذهبوا إليه ما يلي :

الحجة الاولى :

لقد احتجوا ببعض النصوص كقوله تعالى : « تُدَمِّرُ كُلَّ شيءٍ بأمر ربِّها »[(١)] . وقوله سبحانه : « وأوتيَتْ من كلِّ شيءٍ »[(٢)] . وقوله جل وعلا : « ما تَذَرُ من شيءٍ أتَتْ عليه إلا جَعَلَتْهُ كالرَّميم »[(٣)].

وذلك بأن ألفاظ العام في هذه الآيات أريد بها الخصوص .

ففي الآيتين الأولى والثانية ورد لفظ « كل » التي يدعى أنها من ألفاظ العموم .

وفي الآية الثالثة نكرة في سياق النفي وهي كما يدعى تفيد العموم ،

---

(١) « سورة الاحقاف : ٢٥ » .

(٢) « سورة النمل : ٢٣ » .

(٣) « سورة الذاريات : ٤٢ » .

غير أنا علمنا أن الريح لم تدمر كل شيء في العالم ، وأن بلقيس لم تؤت كل شيء ... وهكذا .

ولكن ابن حزم لا يسلم بما فهمه أرباب الخصوص من هذه النصوص فكله لا حجة لهم فيه .

ففي قوله تعالى : « تُدَمِّرُ كلَّ شيء » لم يذكر ذلك وأمسك ، بل قال « بِأَمْرِ رَبِّها » وإذن فهي قد دمرت كل شيء على العموم من الأشياء التي أمر الله تعالى بتدميرها ؛ فصح بالنص عموم هذا اللفظ .

وفي قوله : « ما تَذَرُ مِنْ شيءٍ أَتَتْ عليه إلا جَعَلَتْهُ كالرميم » إبطال لقولهم – كما يرى ابن حزم – لأنه إنما أخبر أنها دمرت كل شيء أتت عليه لا كل شيء لم تأت عليه [١] .

وأما قوله تعالى عن بلقيس « وأُوتِيَتْ مِنْ كلِّ شيء » فإنما حكى تعالى مخبراً به لنا عن علمه ، أو ما حققه الله من خبر من نقل إلينا خبره . وقد نقل الله تعالى إلينا أقوالاً كثيرة عن اليهود والنصارى ليست مما تصح .

ولئن جاء في الآيات على لسان سليمان عليه السلام قوله سبحانه : « سَنَنْظُرُ أَصَدَقْتَ أمْ كُنْتَ مِنَ الكاذبين » [٢] فإن الله جل

---

(١) راجع « الإحكام » لابن حزم (١٠٢/٣ – ١٠٣) وانظر « كشف الأسرار » شرح المصنف على المنار (١١٥/١) .

(٢) وفي (٩٩/٣) من « الإحكام » قال : (وقد احتج عليهم – يعني أرباب الخصوص – بعض من تقدم من القائلين بالعموم فقال : ليس إلى وجود لفظ عام يراد به الخصوص سبيل البتة الا بدليل وارد يبين أنه منقول عن –

وعلا لم يخبرنا أن الهدهد صدق في كل ما ذكر فلا حجة لهم في هذه الآية أصلاً .

وفي ختام رده على احتجاجهم بهذه النصوص ، وأنه أريد بها الخصوص لا العموم . أورد عليهم قوله تعالى : « وجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعاً وأبصاراً وأَفْئِدَةً فما أغنى عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ ولا أبصارُهُمْ ولا أفْئِدَتُهُمْ مِنْ شيءٍ إذ كانوا يجْحدونَ بآياتِ اللهِ » [1] .

وتساءل عن قوله تعالى في هذه الآية بأن سمعهم وأبصارهم وأفئدتهم لم تغن عنهم شيئاً أهو على عمومه ؟ أم يقولون : إنها أغنت عنهم شيئاً ؟ (فإن قلتم ذلك ، كذبتم ربكم ، وإن لم تقولوا ، تركتم مذهبكم الفاسد) .

على أن المتتبع لآي القرآن الكريم التي ترد فيها هذه الألفاظ يرى أن الأصل هو العموم ، وما أريد به الخصوص فإنما كان لدليل قام ، وعلى ذلك يقول ابن حزم في أعقاب مناقشته لهم بآية السمع والأبصار والأفئدة : (ومثل هذا في القرآن كثير جداً ، بل هو الذي لا يوجد غيره أصلاً في شيء من القرآن والكلام ، إلا في مواضع يسيرة قد قام

ـ مرتبة الى غيرها كالدليل على تخصيص قوله تعالى : « تدمر كل شيء بأمر ربها » فصح بالنص وبالظاهر وبمقتضى اللفظ أنها لم تدمر من الأشياء الا ما أمرت بتدميره . وهذا لفظ خصوص لبعض الأشياء لا لفظ عموم لجميعها لكنه عموم لما قصد به وكذلك كل لفظ عموم أريد به الخصوص) قال : (فلما صح ذلك بطل ما احتجوا به من وجودهم لفظاً ظاهره العموم المطلق ويراد به الخصوص) .

(١) « الإحكام » لابن حزم (٣/١٠٣) وانظر شرح المصنف على المنار (١/١١٥) .

الدليل على خصوصها ، ولولا قيام الدليل على خصوصها لم يحل لأحد أن يحملها إلا على العموم وبالله التوفيق) [1] .

الحجة الثانية :

ومن حججهم - كما يقول أبو محمد - إنهم قالوا : لم نجد قط خطاباً إلا خاصاً لا عاماً فصح أن كل خطاب فإنما قصد به من بلغه ذلك الخطاب من العاقلين البالغين خاصة دون غيرهم .

ورد ابن حزم عليهم بقوله تعالى : « وهُوَ بِكُلِّ شيءٍ عليم » فإن هذا لا يمكن أن يحمل على الخاص ، وإلا كان الزيغ والخروج على ما جاء في الكتاب .

أما الاحتجاج بتوجيه الخطاب إلى البالغين العاقلين العالمين بالأمر دون غيرهم ، فإنما ذلك بنص وارد فيهم ، إذ أن الشرع حدد مناط التكليف ؛ فحيث كان الخطاب فالمقصود به من حدده الشارع ، فهو عموم لهؤلاء كلهم . ولم يقل أحد بأن العموم معناه أن يقصد بالخطاب العام ، كل موجود في العالم ، وإنما المقصود من اقتضاه اللفظ الوارد ، وكل ما اقتضاه الخطاب . فعلى هذا قلنا بالعموم .

وهكذا يريد القائلون بالعموم حمل كل لفظ على ما يقتضي ، ولو لم يقتض إلا اثنين من النوع فان ذلك عموم لهما ، لذا فانهم ينكرون تخصيص ما اقتضاه بلا دليل ، أو التوقفَ فيه بلا دليل .

---

(١) « الإحكام » في أصول الأحكام لابن حزم (١٠٣/٣) .

ففي قوله تعالى : « ولا تَنكِحوا ما نكحَ آباؤكُمْ مِنَ النساء إلا ما قدْ سلَفَ »(1) يلتزم أرباب الخصوص ألا يحرموا كثيراً مما نكح الآباء إلا بدليل غير هذه الآية مبين لكل عين في ذاتها .

وفي قوله تعالى : « ولا تقتلوا النفْسَ التي حرّمَ اللهُ إلا بالحق »(2) قد يلزم من مذهبهم إلا ينفذوا قتل نفس إلا بدليل .

وقل مثل ذلك في حديث رسول الله ﷺ عن الربا في الأصناف الستة حيث يقول : « الذهَبُ بالذهَبِ ، والفِضّةُ بالفِضّةِ ، والبُرُّ بالبُرِ ، والشعيرُ بالشعيرِ ، والتمْرُ بالتمْرِ ، والمِلحُ بالمِلحِ ، مِثلًا بمثل سواءً بسواءٍ يداً بيد ، فاذا اختلَفَتْ هذه الأصناف فبيعوا كَيْفَ شِئتمْ إذا كان يداً بيد »(3) .

فمقتضى مذهبهم ألا يعتبر الربا في كل بر ، وكل شعير ، وكل تمر وكل ملح ، وكل ذهب ، وكل فضة (4) .

وإذا وقفنا عند قوله عليه الصلاة والسلام : « كلُّ مُسكرٍ حرام »(5) نرى من لازم مذهبهم عدم حمل التحريم على كل مسكر ، بل على أقل ما يمكن أن يقع عليه التحريم ، مع أن تفسير النص بشكل سليم يقضي

---

(1) « سورة النساء : 22 » .

(2) « سورة الانعام : 151 » .

(3) الحديث بهذا اللفظ رواه أحمد ومسلم .

(4) راجع « الإحكام » لابن حزم (3/100) .

(5) الحديث رواه أحمد وأصحاب الكتب الستة وراجع « منتقى الأخبار » : (8/180) والعزيزي مع « الجامع الصغير » : (3/87) .

بوجوب حمل التحريم في آية المحرمات على كل من ذكر منهم ، وحمله في آية القتل على كل نفس حرم الله قتلها إلا بالحق ، إذ أن القول بالعموم يقضي بداهة بانكار أن تستباح نفس بلا دليل .

كما يقضي بحمل التحريم في حديث أصناف الربا الستة على كل واحد منها بشكل كلي ، وحمله في حديث تحريم المسكر ، على كل مسكر يقع تحت تلك الكلية المطلقة الواردة في الحديث سواء أكان من العنب أم من غيره .

ولقد كان ابن حزم رحمه الله على حق حين قال : (وكل من تعدى هذا فقد أبطل حكم اللغة ، وحكم العقل ، وحكم الديانة) .

وهكذا يمكن أن يظهر عوار مذهب أرباب الخصوص ، حين يلزمهم ابن حزم في التحليل أو التحريم أن يفتشوا ـ لكل عين في ذاتها ـ عن دليل جديد [1] .

الحجة الثالثة :

وقال أرباب الخصوص : إن الخصوص هو القدر المستيقن دخوله تحت هذه الألفاظ ، لأنها إن كانت موضوعة له فهو المراد ، وإن كانت للعموم كان هذا القدر داخلاً في المراد . فعلى كلا التقديرين يلزم ثبوت أقل الجمع.

---

(١) راجع إحكام ابن حزم (٣/١٠٠) وانظر للرد على أرباب الخصوص أيضاً « الإحكام » (٣/١١٦ ـ ١٢٤) هذا ويلاحظ أن ابن حزم يكرر كثيراً ويؤكد قوله (لم ننكر نحن تخصيص العموم بدليل نص آخر أو ضرورة حس وانما أنكرنا تخصيصه بلا دليل) .

فلفظ « الفقراء والمساكين » مثلاً ينزل على أقل الجمع ، أما الباقي فمشكوك فيه ، ولا سبيل إلى إثبات حكم في الشك .

وهكذا يكون جعل هذه الألفاظ حقيقة للخصوص المتيقن أولى من جعلها للعموم المشكوك فيه [١] .

فساد وتناقض :

ونحن مع الإمام الغزالي في حكمه بفساد هذا الاستدلال ، وتناقضه أما الفساد : فلأن كون هذا القدر الذي يعنونه مستيقناً ، لا يدل على كونه مجازاً في الباقي ، وكون الفعل الواحد مستيقناً في الأمر لايوجب كونه مجازاً في التكرار .

وأما التناقض : فلأن قولهم : أن الثلاثة هو المفهوم فقط يناقض قولهم : الباقي مشكوك فيه ؛ لأنه إن كان هو المفهوم فقط فالباقي غير داخل قطعاً ، وإن كانوا شاكين في الباقي فقد شكوا في نفس المسألة فإن الخلاف قائم في الباقي ، وأخطأوا في قولهم : إن الثلاثة مفهوم فقط [٢] .

موقف الشيخ الخضري [٣] :

وقد ذهب الخضري رحمه الله إلى تفسير كلام الغزالي بأنه عودة إلى

---

(١) « المستصفى » للغزالي : (٢/٤٥) .

(٢) راجع « المستصفى » : (٢/٤٥ - ٤٦) .

(٣) هو محمد بن عفيف الباجوري المعروف بالشيخ الخضري من علماء الشريعة الاسلامية والأدب وتاريخ الاسلام . تولى التدريس بمدرسة القضاء الشرعي مدة ١٢ سنة ثم كان استاذاً للتاريخ الاسلامي في الجامعة المصرية . له كثير من ـ

مذهب أرباب الوقف [1] . وله في رأينا أن يقول ذلك على ضوء مذهب الغزالي القائل بالعموم . غير أن ذلك لايجعلنا من القائلين بالوقف بعد أن أثبتنا رأينا في هذا المذهب من قبل ، فنحن نوافق الغزالي بأن كلام أرباب الخصوص في هذه الحجة الثالثة يحمل الفساد والتناقض .

على أن النسبة بين أرباب الخصوص وأرباب الوقف معروفة حتى عدوا عند كثيرين ـ كما أسلفنا من قبل ـ فريقاً منهم [2] .

أما صاحب « التلويح » فقد رد على هذا الاستدلال من قبل أرباب الخصوص بأمرين :

الأول ـ أن في حمل لفظ العموم على أقل الجمع ، إثبات اللغة بالترجيح وذلك لايجوز ؛ لأن اللغة لا تثبت إلا بالنقل كما هو معلوم ، ونحن من وراء اللغة في أمثال هذه الأمور .

الثاني ـ لو سلم هذا فإن حمل هذه الألفاظ على العموم ، أحوط ؛ لاحتمال أن يراد بها العموم ، فلو حملناها على أقل الجمع أضعنا غير هذا الجمع مما يدخل في العموم ، وذلك يؤدي إلى مخالفة الأمر وعدم الخروج

ـ المصنفات . منها : (أصول الفقه) (تاريخ التشريع الاسلامي) (نور اليقين في سيرة سيد المرسلين) (نقد كتاب الشعر الجاهلي) لطه حسين . توفي رحمه الله في القاهرة ودفن بها سنة ١٣٤٥هـ .

(١) « أصول الفقه » للشيخ الخضري (ص ١٨٤) .

(٢) راجع « المستصفى » (٤٨/٢) وانظر ما سلف (ص ٥٨٧) فما بعدها .

من العهدة عند العمر ؛ فالأخذ بالحيطة أولى حتى إذا قام دليل الخصوص جنحنا إليه [1] .

الحجة الرابعة :

واستدل أرباب الخصوص بما اشتهر عند العلماء [2] حتى صار مثلاً قولهم : (ما من عام إلا وقد خص منه) والظاهر أنه للأغلب حقيقة وفي الأقل مجاز تقليلاً للمجاز .

وأجيب عن هذا بأن الحاجة إلى دليل مخصص عند إرادة التخصيص في أنها للعموم ولا تحمل على الخصوص إلا بدليل وهو دليل المجاز في الخصوص والحقيقة في العموم .

ثم إن ظهور كونها حقيقة للأغلب ، الأمر المفهوم من كلمة : (ما من عام إلا وقد خص منه) إنما يكون عند عدم الدليل على أنه للأقل وقد توافرت الأدلة – كما سيأتي – أن الخروج من العموم إلى الخصوص لم يكن إلا بدليل [3] .

رأينا في مذهب الوقف والخصوص :

والذي نراه في القول بالوقف أو الخصوص [4] ، أنه مذهب يحمل في

---

(١) انظر « التلويح مع التوضيح » (١/٣٩) ابن الحاجب بشرح العضد (١/٢١٨) .

(٢) راجع حاشية المرآة الازميري (١/٣٥٠) .

(٣) راجع « المرآة » مع حاشية الازميري (١/٣٥٠) فما بعدها .

(٤) سواء في ذلك أعتبرناهما مذهبين أم اعتبرنا القائلين بالخصوص فرقة من الواقفية .

ثناياه عوامل الحكم عليه وقد حكم عليه فعلاً بالانهزام فلا أثر له في فروع الفقه وأقوال الفقهاء وإنما ميدانه علم الكلام .

وحسبك أنه – كما تقدم – قد يؤدي لو عمل به إلى تعطيل بعض الأحكام عند الاستنباط من النصوص .

على أنه – والحق يقال – مجانب لما عليه العرب في لغتهم ومفهوم الخطاب فيها . ونصوص الكتاب والسنة – وهي عربية من لسان عربي مبين لا بد في فهمها من إدراك مدلولات الألفاظ في اللغة ، ونحن من ورائها ما دام لم يثبت لدينا اسم عربي شرعي جديد .

وقد رأينا في صدر هذا المبحث أن للعام عند العرب صيغاً تدل عليه وسيأتي تفصيل ذلك ، وجاءت خطابات الشارع عامة إلا ما قام الدليل على خروجه عن العموم .

وعلى أية حال يكفي أن يتنكب القائلون بالوقف أو الخصوص طريق اللغة وعرف الشرع ، ليكون مذهبهم غير ذي موضوع .

على أنا نعتقد – كما أسلفنا – أنه انهزام من معترك الاستنباط فلم يكن له أي أثر عملي وفي كتب الأحكام وآثار الأئمة خير دليل لما نقول .

المطلب الرابع

موقف أرباب العموم

استدل القائلون بالعموم ـ وهم الجمهور ـ على مذهبهم بنوعين من الأدلة عقلية ونقلية ونعرض فيما يلي للعقلية ثم للنقلية .

أولاً ـ الاستدلال العقلي :

كان للأئمة في الاستدلال العقلي لهذا المذهب مسالك نعرض لنماذج منها فيما يلي :

مسلك ابن حزم :

يرى ابن حزم في كتابه « الإحكام » : أن اللغة إنما وضعت ليقع بها التفاهم : فلا بد لكل معنى من اسم يختص به فلا بد لعموم الأجناس من اسم ، ولعموم كل نوع من اسم ، وهكذا أبداً إلى أن يكون لكل شخص اسمه . وبعد أن اتهم ابن حزم المخالفين لذلك بالسفسطة قال :

(ولا فرق بين الأخبار والأوامر في كل ذلك ، وكل اسم فهو يقتضي عموم ما يقع تحته ، ولا يتعدى إلى غير ما يقع تحته ، والوعد والوعيد في كل ذلك كسائر الخطاب ولا فرق[1] . ثم قال : (والحديث

---

(١) راجع « الإحكام » (١١٨/٣) .

والقرآن كله كلفظة واحـدة ، فلا يحـكم بآية دون أخرى ، ولا بحديث دون آخر ، بل يضم كل ذلك بعضه إلى بعض ، إذ ليس بعض ذلك أولى بالإيقاع من بعض ، ومن قال غير هذا فقد تحكم بلا دليل)[1] .

مسلك الشيرازي :

أما أبو إسحق الشيرازي : فقد استدل على أن للعموم صيغـة بأن العرب فرقت بين الواحد والاثنين والثلاثة فقالوا : رجل ، ورجلان ، ورجال ، كما فرقت بين الأعيان في الأسماء فقالوا : رجل ، وفرس ، وحمار ؛ فلو كان احتمال لفظ الجميـع للواحد والاثنين كاحتماله لما زاد ، لم يكن لهذا التفريق معنى . ثم إن العموم مما تدعو الحاجة اليه في مخاطباتهم ، فلا بد أن يكونوا قد وضعوا له لفظاً يدل عليه كما وضعوا لكل ما يحتاجون إليه من الأعيان [2] .

مسلك البزدوي :

وكذلك يرى البزدوي أن معنى العموم مقصود بين الناس شرعاً وعرفاً فلا بد أن يكون له لفظ موضوع مختص به كسائر المقاصد ، إذ الألفاظ لا تقتصر عن المعاني التي يقصد بها تفهيم الغير [3] .

مسلك السرخسي :

أما السرخسي فقد قرر في أصوله (أن موجب العمل بالعـام قوله

---

(١) راجع « الإحكام » السابق : (٣/١١٨) .

(٢) راجع « اللمع » للشيرازي : (ص ١٥) .

(٣) راجع « أصول البزدوي مع كشف الأسرار » : (١/٣٠١) .

تعالى : « واتَّبِعوا ما أُنزِلَ إليكم من ربِّكم »[1] . والاتباع لفظ خاص في اللغة بمعنى معلوم ، وفي المنزل عام وخاص فيجب بهذا الخاص اتباع جميع المنزل ، والاتباع إنما يكون بالاعتقاد والعمل به وليس في التوقف اتباع المنزل فعرفنا أن العمل واجب في جميع ماأنزل على ما أوجبه صيغة الكلام إلا ما يظهر نسخه بدليل[2] .

مسلك الغزالي :

وقد أورد الغزالي جملة من أدلة أرباب العموم العقلية ونقدها جميعاً بإيراد العديد من الاعتراضات[3] .

ومن أهم هذه الأدلة ما رأيناه آنفاً من أن أهل اللغة قد عقلوا معنى العموم واستغراق الجنس واحتاجوا إليه ، فلا بد أنهم وضعوا له صيغة ولفظاً نظير وضعهم أسماء الأعداد والأنواع والأشخاص والاجناس التي عقلوها لحاجتهم إليها .

وأورد على هذا الدليل اعتراضات أهمها : أن هذا قياس واستدلال في اللغة ، . اللغة ثبتت توقيفاً ونقلا لا قياساً واستدلالاً بل هي كسنن الرسول عليه السلام .

ثم : إذا سُلِّم أن ذلك واجب في الحكمة ، فمن أين لواضعي اللغة

---

(١) « سورة الزمر : ٥٥ » .

(٢) راجع « أصول السرخسي » : (١٣٥/١) .

(٣) راجع « المستصفى » : (٤٨/٢) مع « مسلم الثبوت » .

أن يكونوا معصومين من الخطأ ، حتى لا يخالفوا الحكمة في وضعها وهم في حكم من يترك ما لا تقتضي الحكمة تركه [1] ؟.

على أن الإمام الغزالي الذي تناول أدلة أرباب العموم بالنقد تبنى مذهب العموم وسلك سبيلًا اعتبرها الطريق المختار عنده لإثبات ذلك العموم .

مما دل على أن الغزالي لاينقد المذهب نفسه ، وانما ينقد الطرق التي اختارها أرباب العموم للاستدلال على صحة المذهب .

والطريق المختارة عنده في إثبات العموم ، تقوم على أن صيغ العموم محتاج إليها في جميع اللغات لا في لغة العرب وحدها ، فيبعد أن يغفل عنها جميع أصناف الخلق فلا يضعونها مع الحاجة إليها . واستدل على هذا الوضع بأمور أربعة [2] هي :

١ ـ الاعتراض على من عصى الأمر العام .

٢ ـ وسقوط الاعتراض عمن أطاع .

٣ ـ ولزم النقض والخلف عن الخبر العام .

٤ ـ وجواز بناء الاستحلال على المحللات العامة .

أما عن الأمرين الأول والثاني : فقد قرر الغزالي أن السيد إذا قال لعبده : من دخل اليوم داري فاعطه درهماً أو رغيفاً ، فأعطى كل داخل

---

(١) « المستصفى » (٤٨/٢) فما بعدها .

(٢) اعتبرها الشيخ الخضري رحمه الله ثلاثة إذ جعل الأول والثاني واحداً مع أن الغزالي صرح باعتبارها أربعة انظر : (ص ١٨٣) من كتابه « أصول الفقه » الطبعة الأولى .

لم يكن للسيد أن يعترض عليه ، فإن عاتبه في إعطائه واحداً من الداخلين مثلاً وقال : لم أعطيت هذا من جملتهم وهو قصير وإنما أردت الطوال أو هو أسود وإنما أردت البيض ؟ فللعبد أن يقول : ما أمرتني باعطاء الطوال ولا البيض بل باعطاء من دخل ، وهذا دخل ، فالعقلاء إذا سمعوا هذا الكلام في اللغات كلها رأوا اعتراض السيد ساقطاً وعذر العبد متوجها ، وقالوا للسيد : أنت أمرته باعطاء من دخل وهذا قد دخل .

ولو أنه أعطى الجميع إلا واحداً فعاتبه السيد وقال : لم لم تعطه ؟ فقال العبد : لأن هذا طويل . أو أبيض وكان لفظك عاماً فقلت لعلك أردت القصار أو السود ، استوجب التأديب بهذا الكلام وقيل له : ما لك وللنظر إلى الطول واللون ، وقد أمرت باعطاء الداخل فهذا معنى سقوط الاعتراض عن المطيع وتوجهه على العاصي [1] .

وأما لزوم النقض والخلف عن الخبر العام فيتضح فيما لو قال : ما رأيت اليوم أحداً ، وكان قد رأى جماعة ، كان كلامه خلفاً منقوضاً وكذباً ؛ فإن قال : أردت أحداً غير تلك الجماعة كان مستنكراً ، وهذه النكرة من صيغ الجمع ،فإن النكرة في النفي تعم عند القائلين بالعموم .

وحين قال اليهود « ما أنْزَلَ اللهُ على بَشَرٍ مِنْ شيء » قال تعالى : « قُلْ مَنْ أنْزَلَ الكِتابَ الذي جاء به موسى نوراً وهدى للناس »[2] وإنما أورد هذا نقضاً على كلامهم ، ولو لم يكن عاماً لما ورد النقض

---

(١) راجع « المستصفى » (٢/٤٨) فما بعد .

(٢) « سورة الأنعام : ٩١ » وانظر « الكشاف » (٣/٣٤) .

عليهم ، فإن هم أرادوا غير موسى فلم لزم دخول موسى تحت اسم البشر [1] .

أما الاستحلال بالعموم : فإذا قال الرجل : أعتقت عبيدي وامائي ومات عقيب قوله ، جاز لمن سمعه أن يزوج من أي عبيده شاء ، ويتزوج من أي جواريه شاء بغير رضا الورثة . وإذا قال : العبيد الذين هم في يدي ملكٌ لفلان ، كان ذلك إقراراً محكوماً به في الجميع . وبناء الأحكام على أمثال هذه العمومات في جميع اللغات لاينحصر .

ولا خلاف في أنه لو قال : أنفق على عبدي غانم ، أو على زوجتي زينب أو قال : غانم حر ، وزينب طالق ، وله عبدان : اسمها غانم ، وزوجتان اسمها زينب ، فتجب المراجعة والاستفهام لأنه أتى باسم مشترك غير مفهوم .

فإن كان لفظ العموم فيما وراء أقل الجمع مشتركا فينبغي أن يجب التوقف على العبد إذا أعطى ثلاثة ممن دخل الدار ، وينبغي أن يراجع الباقي ، وليس كذلك عند العقلاء كلهم في اللغات كلها [2] .

دعوى القرائن ورد الغزالي عليها :

ولقد أتى الغزالي بما قد يرد من أن العموم فيما تقدم إنما كان بالقرائن وأجاب عن ذلك حيث قال :

(فإن قيل : إن سلم لكم ما ذكرتموه فإنما يسلم بسبب القرائن لابمجرد

---

(١) « المستصفى » (٢/٤٩) .

(٢) راجع « المستصفى » (٢/٤٩ - ٥٠) وانظر « تخريج الفروع على الأصول » : (ص ١١) بتحقيق المؤلف .

اللفظ . فإن عرى عن القرائن فلا يسلم . قلنا كل قرينة قدرتموها فعلينا أن نقدر نفيها ويبقى حكم الاعتراض والنقض كما سبق فإن غايتهم أن يقولوا : إذا قال : أنفق على عبيدي وجواري في غيبتي كان مطيعاً بالانفاق على الجميع لأجل قرينة الحاجة إلى النفقة ، أو أعط من دخل داري فهو بقرينة إكرام الزائر .

فهذا وما يجري مجراه إذا قدروه ، فسبيلنا أن نقدر أضدادها ، فإنه لو قال : لا تنفق على عبيدي وزوجاتي كان عاصياً بالانفاق ، مطيعاً بالتضييع ولو قال : اضربهم لم يكن عليه أن يقتصر على ثلاثة بل إذا ضرب جميعهم عد مطيعاً ولو قال : من دخل داري فخذ منه شيئاً بقي العموم [1] .

مسلك ابن الحاجب :

أما ابن الحاجب فقام استدلاله على أن العموم معنى ظاهر يعقله الأكثر ، والحاجة ماسة إلى التعبير فوجب وضع ألفاظ تدل على عادة كثير من المعاني التي وضعت لها ألفاظ تدل عليها لظهورها والحاجة إلى التعبير عنها مما لا يحصى كالواحد والاثنين والخبر والاستخبارات .

وكان ابن الحاجب وهو يثبت أن النكرة في سياق النفي تفيد العموم ، قد قرر أن للعموم صيغة وذلك في قوله (فالنكرة في النفي للعموم حقيقة ، فللعموم صيغة) [2] .

---

(١) « المستصفى » (٢/٥٠) وانظر « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري : (١/٣٠١) .

(٢) « مختصر المنتهى » بشرح العضد : (١/٢١٦ - ٢١٧) .

وجاء الشوكاني من المتأخرين فاعتبر كلام ابن الحاجب في أثر الاستدلال على عموم النكرة الواردة في سياق النفي دليلًا من أدلة أرباب العموم العقلية .

فبعد أن أورد الدليل الأول الذي جاء به ابن الحاجب والذي تابعه فيه من تابعه قال : (واحتجوا أيضاً بأن السيد إذا قال لعبده : لاتضرب أحداً فهم منه العموم حتى لو ضرب واحداً عد مخالفاً والتبادر دليل الحقيقة والنكرة في النفي للعموم حقيقة ، فللعموم صيغة) [1] .

وإذا قارنا بين كلام الشوكاني وما ذكره ابن الحاجب – فيما ألمحنا إليه – عن النكرة رأيناه يأتي بكلام ابن الحاجب تماماً ويعتبره دليلًا مستقلًا إلى جانب الدليل الأول الذي جاء به القوم والذي يقوم على أن العموم معنى ظاهر يعقله الأكثر والحاجة ماسة إلى التعبير عنه .

والراجح عندنا أن الشوكاني قد تجوّز حين اعتبره دليلًا مستقلًا ونسبه إليهم مع أنهم قد اعتمدوا الدليل الأول ، كما سنرى عند من تأخروا تاريخياً عن ابن الحاجب .

وإذا كنا نريد اعتبار الكلام عن أحد أدوات العموم دليلًا قائماً بنفسه لأرباب العموم ، فهذا يمكن أن يقال في كل صيغة من صيغ العموم وأدواته .

موقف العلماء من دليل ابن الحاجب :

أ – لقد جاء العضد في شرحه لمختصر ابن الحاجب على هذا الدليل وأجاب عنه بأنه قد يستغني عن الوضع للعموم خاصة ، بالمجاز والمشترك

---

(١) « إرشاد الفحول » : (ص ١١٥) .

فلا يكون ظاهراً في العموم ، وذلك كخصوص الروائح والطعوم ، استغنى فيها عن الوضع بالتقييد بالاضافة ، نحو رائحة العود والمسك ، ولم يؤد ذلك إلى إهماله [1] .

ب - أما صدر الشريعة فقد أورد في توضيحه وتنقيحه هذا الدليل ولكن التفتازاني لم يسلم له ذلك وجاء عليه باعتراضين :

أولهما : ما رأيناه عند العضد من الاستغناء عن الوضع بالمجاز والمشترك [2] .

وأما الثاني : فهو أن في هذا الدليل اثبات الوضع بالقياس ، واللغة لا تثبت بالقياس [3] وذلك ما رأيناه عند الغزالي [4] .

ونحن نميل إلى ما ذهب اليه صاحب التلويح من أن ما استدل به ابن الحاجب جنوح إلى اثبات اللغة بالقياس ، وليس من حقنا أن نتحكم في وضع اللغة ، وانما نتلقاها سماعاً كما نطق بها أربابها واعتبروا مدلولات كلماتها في الخطاب .

ما نراه في هذه النقطة :

ونحن - على رأي لنا في الاستدلال العقلي لهذه النقطة - نميل إلى ما ذهب اليه ابن حزم والبزدوي والغزالي وغيرهم بأن اللغة انما وضعت ليقع بها التفاهم فلا بد لكل معنى من اسم يختص به فلا بد لعموم

---

(١) « شرح العضد لمختصر المنتهى » : (٢١٧/١) .
(٢) راجع « التوضيح مع التلويح » : (٣٩/١) .
(٣) « التلويح » : (٣٩/١) .
(٤) راجع ما سلف (ص ٦١٦) فما بعدها .

الأجناس من اسم ، ولعموم كل نوع من اسم وهكذا أبداً إلى أن يكون لكل شخص اسمه [1] .

وبذلك يمكن تفادي ما ورد من اعتراض على ما جاء بـــه أولئك المستدلون ، ولعلنا لا نغالي اذا وقفنا مع الامام أبي محمد في أن عدم القول بالعموم على الأساس المذكور عكس للأمور على وجهها وافساد للحقائق .

ثانياً ـ الاستدلال النقلي

اذا كنا لا ننكر أهمية الاستدلال العقلي في هذا المضمار فان النقل هنا عن سلف هذه الأمة بعد نبيها أبلغ في الاستدلال وأقوى في الاحتجاج .

ومن هنا كانت عمدة أرباب العموم في الاستدلال على ما ذهبوا اليه من القول بالعموم وعدم العدول عنه الا بدليل ، ما ظهر من الاستدلال بالعموم عن رسول الله ﷺ وعن الصحابة رضي الله عنهم على وجـــه لا يمكن انكاره .

فقد أجرى الصحابة ألفاظ الكتاب والسنة ـ وهم أهل اللغة والآخذون عن المبيّن عليه الصلاة والسلام ـ على العموم إلا ما دل الدليل على تخصيصه ولقد ثبت أنهم كانوا يطلبون دليل الخصوص لا دليل العموم [2] فعلوا ذلك والرسول صلوات الله عليه بين ظهرانيهم يفقههم ويبين لهم ويسلك بهم سبيل الفهم السليم لكتاب الله عز وجل . وبيان ذلك فيما يلي :

---

(١) انظر ما سلف (٦١٤) فما بعد .

(٢) راجع « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخـــاري شرح أصول البزدوي (٣٠٣/١) .

١ – روى أبو جعفر الطبري في تفسيره عن أبي هريرة قال: «خرج رسول الله ﷺ على أُبيّ[1] وهو يصلي فدعاه: أي أُبي: فالتفت اليه أُبي ولم يجبه. ثم أن أُبياً خفف الصلاة، ثم انصرف إلى النبي ﷺ فقال: السلام عليك أي رسول الله! قال: وعليك، ما منعك اذ دعوتك أن تجيبني؟ فقال: يارسول الله كنت أصلي، قال: أفلم تجد فيما أوحي إلي «استجيبوا للهِ وللرسولِ اذا دَعاكُمْ لما يُحييكُمْ»؟ قال: بلى، يارسول الله! لا أعود[2].

ففي توجيه الرسول أخذ بالعموم إذ أن أبياً واحدٌ ممن وجه اليهم الخطاب.

٢ – وأخرج البخاري من باب «الخيل الثلاثة» من كتاب الجهاد عن أبي هريرة من حديث طويل جاء في آخره: فسئل رسول الله ﷺ عن الحمر الأهلية، فقال: ما أنزل الله علي فيها إلا هذه الآية الفاذة الجامعة «فمَنْ يَعمَلْ مِثقالَ ذرَّةٍ خيراً يرَه، ومنْ يعمل مِثقالَ ذرةٍ شراً يرَه[3]» وفي رواية له قال: «سئل النبي ﷺ عن الحُمُر فقال: لم ينزل عليّ فيها شيء الا هذه الآية الجامعة الفاذة: «فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره[4]».

---

(١) هو الصحابي الجليل أبي بن كعب بن قيس الأنصاري البخاري أبو المنذر، سيد القراء كان من أصحاب العقبة الثانية، وشهد بدراً والمشاهد كلها، وأخرج الأئمة أحاديثه في صحاحهم مات رضي الله عنه في خلافة عثمان رضي الله عنه سنة ٣٠ هـ. «الاستيعاب» (١/٣٠) «الإصابة» (١/٣١).

(٢) انظر «تفسير الطبري» (١٣/٤٦٦).

(٣) «سورة الزلزلة: ٦و٧».

(٤) انظر «صحيح البخاري» (٥/١٧٥ – ١٧٦) «السنن الكبرى» للبيهقي (٩/٢٣٠).

فاستدل رسول الله ﷺ بعموم « من » لما لم يذكر له حكم ، لأن السائل سأل عن صدقة الحمر ، وليس لها حكم خاص[1] .

فعلمنا ﷺ استنباط الحكم من العموم ، فيما ليس له حكم نصاً[2] .

أما أخذ الصحابة ومن بعدهم من الأئمة بالعموم فهو ثابت متوارث .

١ ـ فحين اختلف الصديق أبو بكر مع الصحابة في قتال مانعي الزكاة استدل عمر ـ كما يقول الآمدي[3] ـ بقوله عليه السلام : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله » وهو عام[4] . ثم استدل أبو بكر

---

(١) قال ابن حجر : (والمراد أن الآية دلت على أن من عمل في اقتناء الحمر طاعة ، رأى ثواب ذلك ، وأن من عمل معصية رأى عقاب ذلك ، قال ابن بطال : فيه تعليم الاستنباط والقياس ، لأنه شبه ما لم يذكر الله حكمه في كتابه ـ وهو الحمر ـ بما ذكره من عمل مثقال ذرة من خير أو شر . إذ كان معناهما واحداً ، قال : وهذا نفس القياس الذي ينكره من لا فهم له عنده .

وتعقبه ابن المنير بأنه هذا ليس من القياس في شيء ، وانما هو استدلال بالعموم واثبات لصيغته ، خلافاً لمن أنكر أو وقف . وفيه تحقيق لاثبات العمل بظواهر العموم ، وأنها ملزمة ، حتى يدل دليل التخصيص ، وفيه إشارة إلى الفرق بين الحكم الخاص المنصوص والعام الظاهر ، وان الظاهر دون المنصوص في الدلالة) . « فتح الباري » (٦/٤٣) .

(٢) راجع « أصول البزدوي » مع « كشف الأسرار » : (ص ١/٣٠١) « أصول السرخسي » (١/ ١٣٥) « الفرائد البهية في القواعد والفوائد الفقهية » لمحمود حمزة : (ص ٣٧٨ - ٣٧٩) .

(٣) « الإحكام » : (٢/ ٢٩٥) وانظر « أصول السرخسي » : (١/١٣٥) .

(٤) الحديث رواه أحمد وأصحاب الكتب الستة إلا ابن ماجه .

لما ذهب إليه بقوله تعالى « فإن تابوا وأقاموا الصلاة فخلوا سبيلهم » فرجعوا إلى قوله وهذا عام أيضاً .

وفي رواية أن أبا بكر عـدل إلى التعليق بالاستثناء وهو قوله ﷺ « إلا بحقها » فدل على أن لفظ الجمع المعرف للعموم .

٣ – وحين امتنع أبو بكر رضي الله عنه من توريث فاطمة رضي الله عنها من أبيها عليـه الصلاة والسـلام مع قوله تعالى « يوصيكُمُ اللهُ في أولادِكُمْ للـذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأنثيين[١] » احتج بقوله ﷺ : « لا نورث ما تركناه صدقة[٢] » .

وقد كان من فاطمة وعدد من الصحابة تساؤل عن وجود هذا الحديث ،

(١) « سورة النساء ١١ » .

(٢) الحديث أخرجه أحمد والشيخان عن عدد من الصحابة غير أبي بكر ، فعن عمر أنه قال لعثمان وعبد الرحمن بن عوف والزبير وسعيد وعلي والعباس : « أنشدكم الله الذي بإذنه تقوم السماء والأرض ، أتعلمون أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال : لا نورث ما تركناه صدقة ؟ قالوا : نعم » وعن عائشة : « أن أزواج النبي صلى الله عليه وسلم حين توفي ، أردن أن يبعثن عثمان إلى أبي بكر يسألنه ميراثهن ، فقالت عائشة : أليس قال النبي صلى الله عليه وسلم : « لا نورث ما تركناه صدقة » . وروى أحمد والترمذي وصححه عن أبي هريرة « أن فاطمة رضي الله عنهما قالت لأبي بكر : من يرثك إذا مت ؟ قال : ولدي وأهلي ، قالت : فما لنا لا نرث النبي صلى الله عليه وسلم قال : سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول : إن النبي لا يورث ولكن أعول من كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يعول ، وأنفق على من كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ينفق » راجع « منتقى الأخبار » مع « نيل الأوطار » (٨١/٦ – ٨٢) .

ليكون مخصصاً لعموم آية الميراث ؛ مما دل على فهمهم الطبيعي للعموم من نصوص الأحكام التي وردت بلغتهم .

٣ – ومنها احتجاج عبد الله بن مسعود على علي رضي الله عنهما في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها . إذ قال علي : إنها تعتد بأبعد الأجلين أخذاً من قوله تعالى « والذين يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أزواجاً يَتَرَبَّصْنَ بأنفُسِهِنَّ أربعَةَ أشهرٍ وعَشْراً[1] » وقوله تعالى « وأولاتُ الأحمالِ أجَلُهُنَّ أن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ[2] » أي عدتهن وضع حملهن ، وهذا يقتضي أنها تعتد بوضع الحمل ، والتاريخ غير معلوم فوجب القول بأبعد الأجلين احتياطاً .

وذهب ابن مسعود إلى أنها تعتد بوضع الحمل لا غير ؛ لأن قوله تعالى « وأولات الأحمال » متأخر في النزول عن قوله « والذين يُتَوَفَّوْنَ منكم ويذرون أزواجاً يتربصن .. الآية » وذلك قوله : (أتجعلون عليها التغليظ ، ولا تجعلون عليها الرخصة ، لنزلت سورة النساء القصرى بعد الطولى « وأولاتُ الأحمالِ أجَلُهُنَّ أن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ[3] » ويعني

---

(١) « سورة البقرة : ٢٣٤ » .

(٢) « سورة الطلاق : ٤ » .

(٣) الحديث بهذا اللفظ رواه البخاري والنسائي ، وأخرجه أبو داود والنسائي وابن ماجه بلفظ « من شاء لاعنته ... » بعد أن بلغه أن علياً يقول : تعتد آخر الأجلين .

انظر « صحيح البخاري » في تفسير سورة البقرة (٦/٢٩) وفي تفسير سورة الطلاق (٦/١٥٦) : « معالم السنن » للخطابي (٣/٢٩٠ – ٢٩١) « فتح الباري شرح صحيح البخاري » لابن حجر (٨/١٤٤ ، ٥٠٢ ، ٥٠٣) « نصب الراية » للزيلعي (٣/٢٥٦) « منتقى الأخبار » مع « نيل الأوطار » للشوكاني (٦/٣٠٤) فما بعدها .

بسورة النساء القصرى سورة الطلاق حيث نزلت بعد سورة البقرة . والمراد ـ كما قال ابن حجر ـ بعض كل ؛ فمن البقرة قوله « والذين يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ ويَذَرونَ أزواجاً يَتَرَبَّصْنَ بأنفُسِهِنَّ أربَعَةَ أشهرٍ وعشراً » ومن الطلاق قوله : « وأولاتُ الأحمالِ أجَلُهُن أن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ » .

ووجه الاستدلال بهذه الواقعة على العموم ، يراه البزدوي والسرخسي في أن ابن مسعود رضي الله عنه استدل بالعام في قوله « وأولات الأحمال » على أن عـدة الحامل المتوفى عنها زوجها بوضع الحمل لا غير ، وجعل الخاص في عدة المتوفى عنها زوجها منسوخاً بهذا العام في حق الحامل [1] .

---

(١) راجع « أصول البزدوي » مع « كشف الأسرار » (٣٠١/١ — ٣٠٣) « أصول السرخسي » (١٣٦/١) هذا : والتناسخ بين الآيتين هو ما يوجبه ظاهر كلام عبد الله بن مسعود لأول وهلة . ولكن أكثر العلماء على خلاف ذلك قال الخطابي : (فظاهر كلامه — يعني ابن مسعود — يدل على أنه حمله على النسخ فذهب إلى أن ما في سورة الطلاق ناسخ لما في سورة البقرة ، وعامة العلماء لا يحملونه على النسخ بل يرتبون إحدى الآيتين عـلى الأخرى ، فيجعلون التي في سورة البقرة في عدة الحوابل وهذه في الحوامل) ومن هنا أول ابن حجر كلام ابن مسعود بأنه : إن كان هناك نسخ فالمتأخر هو الناسخ ، وبعد هذا التأويل قال : (وإلا فالتحقيق أن لا نسخ هناك بل عموم آية البقرة مخصوص بآية الطلاق) انظر « معالم السنن » للخطابي (٢٩٠/٣ — ٢٩١) « فتح الباري » (٥٠٢/٨) .

قلت : وبين الحنفية وغيرهم اختلاف في الاصطلاح حول معنى التخصيص ، فالتخصيص عند الحنفية ـ كما سيأتي ـ لابد أن يكون بدليل مستقل مقترن ، ولا يشترط غيرهم الاقتران ومن هنا كان ما يسميه غير الحنفية تخصيصاً في بعض الأحيان يسميه الحنفية نسخاً .

ويرى عبد العزيز البخاري شارح أصول البزدوي أن كلًا من النصين في سورة البقرة، وسورة الطلاق، عام من وجه، خاص من وجه.

فقوله تعالى: «وأولات الأحمال» عام من حيث إنه يتناول المتوفى عنها زوجها وغيرها.

وخاص من حيث إنه لا يتناول إلا أولات الأحمال.

وقوله تعالى: «والذين يُتَوَفَّوْنَ منكم ويذرون أزواجاً» خاص بالنسبة إلى الأول من حيث إنه لا يتناول الا المتوفى عنها زوجها.

عام من حيث إنه يتناول المتوفى عنها زوجها حاملًا كانت أو غير حامل. فنسخ قوله تعالى «وأولات الأحمال» بعمومه حكم هذا النص الخاص النسبي في حق الحامل لكونه متأخراً عنه[1].

وهكذا نرى أن كل واحد من علي وابن مسعود رضي الله عنهما عمل بالعموم كما هو موجب الصيغة. إلا أن أحدهما جمع بين النصين لعدم علمه بالتاريخ والآخر عمل بالمتأخر لمعرفته به.

هذا والذي رأيناه من مذهب ابن مسعود هو ما ذهب اليه الجمهور وهو الراجح عندنا: فأبسط ما يدرك لغة أن النص في سورة البقرة ظاهره العموم، وأن كل من مات عنها زوجها تكون عدتها أربعة أشهر وعشراً، ولكن النص في سورة الطلاق «والذين يتوفون ...» أخرج الحامل المتوفى عنها زوجها من العموم فصرف العام عن عمومه، وهو التخصيص،

---

(١) راجع «كشف الأسرار» شرح البزدوي (١/٣٠٢) «كشف الأسرار» مع «شرح المنار» للنسفي (١/١١٥ - ١١٦).

أما العمل بالنصين معاً جمعاً بين العام والخاص على هذه الصفة، فلا يناسب ـ بعد معرفة التاريخ بين النصين ـ قوانين اللغة ولا قواعد الشرع[1]

٤ ـ ولما نزل قول الله تعالى: « لا يستوي القاعدون من المؤمنين والمجاهدون في سبيل الله » سمع بذلك عبد الله بن أم مكتوم، وكان ضرير البصر فأتى رسول الله ﷺ وشكا ضرارته وقال: يارسول الله والله لو أستطيع الجهاد معك لجاهدت، فنزل قوله جل وعلا: « لا يستوي القاعدون من المؤمنين غير أولي الضرر والمجاهدون في سبيل الله[2] .

---

(١) قال الشوكاني في « فتح القدير »: (والحق ما قاله الجمهور، والجمع بين العام والخاص على هذه الصفة لايناسب قوانين اللغة ولا قواعد الشرع، ولا معنى لإخراج الخاص من بين أفراد العام إلا بيان أن حكمه مغاير لحكم العام ومخالف له. وقد صح عنه صلى الله عليه وسلم أنه أذن لسبيعة الأسلمية أن تتزوج بعد الوضع والتربص الثاني، والتصبر عن النكاح) تفسير « فتح القدير » للشوكاني: (٢٢١/١ ـ ٢٢٢).

(٢) « سورة النساء: ٩٥ » والحديث رواه عن ابن عباس الطبري في التفسير، وقد رواه البخاري والترمذي والنسائي وغيرهم بألفاظ مختلفة، وفي لفظ للبخاري من رواية البراء بن عازب رضي الله عنه أنه (لما نزلت: « لا يستوي القاعدون من المؤمنين » قال النبي صلى الله عليه وسلم: ادعوا فلاناً، فجاء ومعه الدواة واللوح، أو الكتف، فقال: اكتب « لا يستوي القاعدون من المؤمنين والمجاهدون في سبيل الله » وخلف النبي صلى الله عليه وسلم ابن أم مكتوم فقال: يا رسول الله أنا ضرير، فنزلت مكانها: « لايستوي القاعدون من المؤمنين غير أولي الضرر والمجاهدون في سبيل الله »). انظر « تفسير الطبري » (٨٧/٩ ـ ٩٣) « فتح الباري شرح صحيح البخاري » (١٩٥/١٠ ـ ١٩٦).

وهكذا عقل ابن أم مكتوم بعربيته وإدراك معاني ألفاظها عموم لفظ « المؤمنين » وخشي على نفسه إن لم يجاهد ، حتى جاءت الرخصة بقوله تعالى « غير أولي الضرر » حيث خروج هؤلاء من العموم الذي أفاده لفظ « المؤمنين » .

٥ — ولما نزل قوله تعالى : « إنكم وما تعبدون من دون الله حَصَبُ جهنم أنتم لها واردون » [١] قال ابن الزبعرى من الكفار : أنا أخصم لكم محمداً ، فجاء وقال : أليس عبد الملائكة وعبد المسيح ؟ فيجب أن يكونوا من حصب جهنم فأنزل الله تعالى « إن الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون » [٢] تبنيها على صرف العام عن شموله لبعض أفراده بالتخصيص ، ولم ينكر النبي ﷺ ولا أصحابه تعلقه بعموم الآية [٣] .

٦ — كذلك لما نزل قوله تعالى « الذين آمنوا ولم يَلبِسوا إيمانَهُمْ بظلم » [٤] شقّ ذلك على أصحاب رسول الله ﷺ وقالوا : أيُّنا لم يظلم نفسه فبين لهم النبي ﷺ أن الظلم المراد بالآية هو الشرك [٥] ، وليس على عمومه في شمول ما ينطوي تحته من أفراد .

---

(١) « سورة الأنبياء : ٩٨ » .

(٢) « سورة الأنبياء : ١٠١ » .

(٣) راجع « أسباب النزول » للواحدي (ص ٢٢٩ — ٢٣٠) تفسير ابن كثير (١٩٧/٣) فما بعد . تفسير ابن جزي (٣٣/٣) وانظر « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري (٣٠٣/١) .

(٤) « سورة الأنعام : ٨٢ » .

(٥) جاء هذا الخبر في الصحيح من رواية عبد الله بن مسعود رضي الله عنه —

وفهم الصحابة للعموم من الآية ، هو الذي دعاهم إلى التساؤل والتخوف. حتى طمأنهم رسول الله صلوات الله عليه ببيان المراد من الظلم الوارد في الآية ، وأنه أعلى أنواعه وهو الشرك [1] .

هذا : والذي أوردناه من الشواهد قليل جدا من كثير . وفي ذلك كله ما يدل على أن الصحابة كانوا يرون وجوب العمل بالعام ، وإجراءه على عمومه إلا إذا قـــام دليل على تخصيصه ، وأنهم كانوا يطلبون دليل الخصوص لا دليل العموم [2] .

ـ فقد أخرجه الطبري في « التفسير » . كما رواه البخـــاري في الصحيح في كتاب الإيمان وفي التفسير ورواه مسلم والترمذي وأحمد . وانظر « تفسير الطبري » (٤٩٤/١١) فما بعد . « فتح الباري » لابن حجر (٨١/١ ، ٨٢ ، ٨/ ٢٢١ - ٢٢٢) « الموافقات » (١٥٨/٣) .

(١) هذا وقد ذكر ابن حجر في « الفتح » (٨٢/١) عن الخطابي أنه قال : (كان الشرك عند الصحابة أكبر من يلقب بالظـلم ، فحملوا الظلم في الآية على ما عداه - يعني من المعاصي - فسألوا عن ذلك ...

غير أن ابن حجر قال عن كلام الخطابي : (وفيه نظر) وذهب إلى أنهم حملوا الظلم على عمومه ، الشرك فما دونه ، وهو الذي يقتضيه صنيع المؤلف يعني البخاري بقوله : ظلم دون ظلم . قال : (وإنما حملوه على العموم ، لأن قوله « بظلم » نكرة في سياق النفي لكن عمومهـــا هنا بحسب الظاهر - قال المحققون : إن دخل على النكرة في سياق النفي ما يؤكد العموم ويقويه نحو: (من) في قوله : ما جاءني من رجل ، أفاد تنصيص العموم ، وإلا فالعموم مستفاد بحسب الظاهر كما فهمه الصحابة من هذه الآيه وبين لهم النبي صلى الله عليه وسلم أن ظاهرها غير مراد ، بل هو من العام أي أريد به الخاص فالمراد بالظلم أعلى أنواعه وهو الشرك) .

(٢) راجع « أصول السرخسي » (١٣٦/١) فما بعدها .

وبناء على هذا : نقل إلينا إجماعهم على اجراء قوله تعالى « الزانية والزاني » « السارق والسارقة » « ومن قُتِلَ مظلوماً » [1] « وذروا ما بقي من الربا » [2] « ولا تقتلوا أنفسكم » [3] « ولا تقتلوا الصيد وأنتم حرم » [4] وقوله عليه الصلاة والسلام « لا وصية لوارث » [5] « من ألقى السلاح فهو آمن » [6] ... الى غير ذلك مما لا يحصى – على العموم .

وذلك ما سلكه التابعون والأئمة من بعدهم قبل ظهور الواقفية في القرن الرابع كما سلف ، لذا كان القول بالتوقف أو بأخص الخصوص – كما يقول عبد العزيز البخاري – مخالفاً للاجماع فوجب رده [7] .

إيراد وجوابه :

واهم ما أورد على الاحتجاج للعموم بهذا القول : القول بأن اجراء الصحابة ما ذكر من الآيات والأخبار على التعميم لم يكن بناء على عموم تلك الألفاظ وانما كان بناء على ما اقترن بها من العلل كالسرقة والزنا وقتل الظالم الى غير ذلك .

---

(١) « سورة الإسراء : ٣٣ »

(٢) « سورة البقرة : ٢٨٧ »

(٣) « سورة النساء : ٢٩ » .

(٤) « سورة المائدة : ٩٥ » .

(٥) انظر ما سلف (ص ١٧) .

(٦) انظر ما سلف (ص ١٢ – ٢٢) .

(٧) راجع « كشف الأسرار » شرح أصول البزدوي (١/٣٠٣) .

ذكر ذلك الامام الغزالي مع أنه من أرباب العموم لأنه ارتضى سبيلًا آخر للاستدلال كما مر [1] ،

وتابعه الآمدي فيه وهو من أرباب الخصوص [2] .

والواقع أن ذلك منقوض بأن المنقول احتجاج بعضهم على بعض بصيغة العموم فقط ، وهم الذين نزل القرآن بلغتهم وهذا يقين .

وتوقع القرينة أو البيان شك ، ولا يترك اليقين للشك لأن في قولهم تعطيلًا المنقول ، واحالة عن سبب آخر لم يعرف .

ثم إن لزوم العمل بالمنزل ، كما قال السرخسي ، حكم ثابت الى يوم القيامة ، فلو كان ذلك في حقهم باعتبار دليل آخر ، ما وسعهم ترك النقل فيه ، ولو نقلوا ذلك لظهر وانتشر [3] .

كيف ورسول الله ﷺ المبلغ عن ربه أعطاه الله وظيفة البيان لكتابه وقد نقل إلينا بيانه عليه الصلاة والسلام . فما احتج به الصحابة رضوان الله عليهم ولا بيان معه والقرينة مشكوك بأمرها ، فمرده إلى العموم في هذه الأمثلة المتقدمة .

---

(١) راجع « المستصفى » (٢/ ٤٤ — ٤٥) أصول السرخسي (١/ ١٣٦) .

(٢) راجع « الإحكام في أصول الأحكام » للآمدي (٢/ ٣٠٨) .

(٣) وقد أيد شمس الأئمة ما قال بحديث أبي بكر حين بلغه اختلاف الصحابة في نقل الأخبار حيث جمعهم فقال : إنكم إذا اختلفتم فمن بعدكم يكون أشد اختلافاً ... الحديث إلى أن قال : فيكم كتاب الله تعالى ، فأحلوا حلاله ، وحرموا حرامه . قال السرخسي : (ولم يخالف أحد منهم في ذلك ، فعرفنا أنهم عرفوا المراد بعين ما هو المنقول إلينا ، لا بدليل آخر غير منقول إلينا) أصول السرخسي (١/ ١٣٦) .

ثم إن فتح هذا البـــاب يؤدي إلى أن لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز أن يفهم بالقرائن ، فان الناقلين لنا لم ينقلوا نص الواضع بل أخذوا الأكثر في تتبع موارد الاستعمال [1] .

رأينا في الموضوع

ونحن أميل ما نكون إلى الدليل النقلي من اللغـــة وعمل الصحابة رضوان الله عليهم حسب سليقتهم وما رسمه لهم المبين عن الله صلوات الله وسلامه عليه .

والطابع العربي للقرآن والسنة ، هو الذي يجعلنا أقل ميلًا إلى الأدلة المنطقية في أمر هو أقرب ما يكون إلى صميم اللغـة وطبيعة التعبير في اللسان العربي إلى جانب عرف الاستعمال الشرعي .

ويغلب على الظن أن أكثر الأصوليين عندما كتبوا في أصول الفقه كانوا متأثرين بالطابع المنطقي والفلسفي . واذا كان تفسير النص قـــد وضعت له القواعد ورسمت له المناهج ، فعلينا أن لا ننسى أبداً أن نصوص القرآن والسنة عربية قبل كل شيء ووراءها مقاصد للشريعة .

وعلى أية حال فقد ثبت بالمعقول والمنقول صحة ما ذهب اليه القائلون بالعموم ، وهو الاتجاه الذي نراه ونؤمن بوجوب اعتباره أساساً من أسس الفهم لكتاب الله وسنة رسوله عند تفسير النصوص .

أ ـ وذلك لأنه الاتجاه الذي يتسم بطابع الحفاظ على مفاهيم اللغـة التي نزل بها الوحي .

---

(١) راجع « التوضيح مع التلويح » (٣٩/١) .

ب – كما أنه الاتجاه الذي تضمن معه سلامة اتباع السلف في نهجهم المأخوذ عن المبين عن ربه محمد صلوات الله عليه .

ج – وهو بعد ذلك كله الاتجاه الذي يباعد بين المكلف وبين أي احتيال لتعطيل نص من نصوص الأحكام .

د – وقد مر بنا في أكثر من مناسبة ، أن العرب قد عرفت العموم في لسانها واستعملت له الصيغ التي تدل عليه حتى رأينا إماماً كالشافعي بعد أن يوضح في رسالته ما هو معلوم من طبيعة اللسان العربي في خطابه بالعموم ، عقد للعام عدة أبواب .

فباب في بيان ما نزل من الكتاب عاماً يراد به العام ويدخله الخصوص .

وباب في بيان ما أنزل من الكتاب عام الظاهر وهو يجمع العام والخصوص .

وباب في بيان ما نزل من الكتاب عاماً يراد به كله الخاص ...

وضرب أمثلة لكل منها توضح ما أراد[1] .

من ذلك قوله رحمه الله : « فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها ، وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها . وأن فطرته أن يخاطب بالشيء منه عاماً ظاهراً يراد به العام الظاهر ، ويستغنى بأول هذا منه على آخره . وعاماً ظاهراً يراد به العام ويدخله الخاص ، فيستدل على هذا ببعض ما خوطب به فيه . وعاماً ظاهراً يراد

---

(١) « الرسالة » (٥٣ – ٦٢) . وانظر : « الصاحبي » في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها لابن فارس (ص ١٢٨ – ١٢٩) « المزهر » في علوم اللغة وأنواعها للسيوطي : (٢٧٦/٢ – ٢٣٥) .

به الخاص . وظاهراً يعرف في سياقه أنه يراد به غير ظاهره . فكل هذا موجود علمه في أول الكلام أو وسطه أو آخره[1] » .

وفي أعقاب ما قررناه يمكن أن نخلص إلى النتائج التالية :

١ ـ القول بالعموم يتسق مع طبيعة اللغة التي نزل بها الكتاب ، ومع عرف الاستعمال لدى المبين عليه الصلاة والسلام وأصحابه والسلف من بعدهم .

٢ ـ القول بالعموم قول بالخصوص وزيادة .

٣ ـ القول بالوقف في نصوص الأحكام تعطيل لأحكام الله كما قال ابن حزم .

٤ ـ القول بالخصوص دون قرينة أو مخصص أقل ما فيه الخروج على اللغة العربية التي بها نزل الكتاب .

---

(١) « الرسالة » : (ص ٥١ ــ ٥٢) . وانظر البرهان للزركشي (٢/٢٧٠ ــ ٢٧٣) .

المبحث الثاني

تخصيص العام

كان فيما رأيناه من الحديث عن المذاهب فيما وضعت له صيغ العموم، ان الجمهور من المتكلمين والحنفية ـ وهم أرباب العموم ـ متفقون على أن العام موضوع لاستغراق ما يصدق عليه من الأفراد، ولذا فهو يوجب الحكم في جميع هذه الأفراد الداخلة تحته، وذلك كقوله تعالى: «إن الله بكل شيء عليم» وقوله سبحانه «وما من دابّة في الأرض إلا على الله رزقُها».

ونريد أن نبين الآن: أن العام كثيراً ما يرد الدليل الدال على صرفه عن العموم وإرادة بعض الأفراد التي يشملها وذلك هو التخصيص، مثل قوله تعالى: «ولله على الناس حِجُّ البيت من استطاع اليه سبيلا» حيث قصر العقل الوجوب الوارد في النص على المكلفين دون غيرهم مع أن لفظ «الناس» عام يشمل المكلفين وغيرهم كالصبيان والمجانين، ونظائر ذلك في الكتاب والسنة كثيرة[1].

فالتخصيص: هو (صرف العام عن عمومه وإرادة بعض ماينطوي تحته من أفراد) وسنعرض أهم الجوانب التي تتعلق به من حيث تفسير النصوص فيما يلي:

---

(١) مثل تخصيص الحديث الصحيح: «لا تقطع يد السارق إلا في ربع دينار فصاعداً» لعموم قوله تعالى: «والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما» فإن هذا يقتضي عموم القطع، فخص بالحديث ما دون ربع دينار فلا قطع به. وانظر: «منتقى الأخبار مع نيل الأوطار» (١٣١/٧).

المطلبُ الأوّل

موقف العلماء من جواز التخصيص

لم يتفق العلماء على عدم وجود من يخالف في جواز التخصيص ؛ فبينا يطالعنا الغزالي بأنه لا يعلم خلافاً في ذلك ، يحدثنا الآمدي وابن الحاجب وابن الهمام أن شذوذاً قـــد خالفوا في الأمر ، ولعل الغزالي لم يعبأ بهذا الشذوذ .

جاء في المستصفى : (لا نعرف خلافاً بين القائلين بالعموم في جواز تخصيصه بالدليل : إما بدليل العقل أو السمع أو غيرهما ، وكيف ينكر ذلك مع الاتفاق على تخصيص قوله تعالى : « خالقُ كلِ شيء » و « تُجبى اليه ثمراتُ كلِ شيء »[1] و « تُدَمِّرُ كلَّ شيء بأمر ربها » و « أوتيت من كل شيء » وقوله : « فاقتلوا المشركين[2] » « والسارقُ والسارقةُ » « والزانيةُ والزاني » « وَوَرِثَهُ أبواه[3] » و « يوصيكم الله في أولادكم[4] » و « فيما سَقَتِ السماءُ العُشْر[5] » .

---

(١) « سورة القصص : ٥٧ » .

(٢) « سورة التوبة : ٥ » .

(٣) « سورة النساء : ١١ » .

(٤) « سورة النساء : ١١ » .

(٥) بهذا اللفظ ذكر الغزالي الحديث في « المستصفى » وهو مـــا رواه —

فإن جميع هذه العمومات مخصصة بشروط في الأصل والمحل والسبب ، وقلما يوجد عام لا يخصص . مثل قوله « والله بكل شيء عليم » فإنه باق على العموم [1] .

أما الآمدي : فقد قرر في كتابه « الإحكام » : أن اتفاق القائلين بالعموم قائم على جواز تخصيصه على أي حال كان من الإخبار والأمر ، خلافاً لشذوذ لا يؤبه لهم في تخصيص الخبر .

وما أجمله الغزالي في استدلاله على جواز تخصيص العام فصله الآمدي حين أثبت أن جواز التخصيص قائم على الشرع والمعقول .

أ ـ أما في الشرع : فقد وقع التخصيص في الكتاب كقوله تعالى : « اللهُ خالقُ كلِ شيء ، وهو على كل شيء قدير » وليس خالقاً لذاته ولا قادراً عليها وهي شيء ، وقوله تعالى : « ما تَذَرُ من شيء أتت عليه الا جَعَلَتْه كالرميم » وقد أتت على الأرض والجبال ولم تجعلها رميا . وقوله تعالى : « تدمر كلَّ شيء » و « أوتيت من كل شيء » إلى غير ذلك من

ـــ الشافعي في « الأم » (٧/١٨٠) . وقد روى أحمد وأصحاب الكتب الستة إلا مسلماً عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « فيما سقت السماء والعيون أو كان عَثَرياً العشر ؛ وفيما سقي بالنضح نصف العشر » لكن لفظ النسائي وأبي داود وابن ماجه « بعلاً » بدل « عَثَرياً » والعثري : بفتح العين المهملة وفتح الثاء المثلثة وكسر الراء وتشديد التحتانية هو الذي يشرب بعروقه من غير سقي » « منتقى الأخبار مع نيل الأوطار » (٤/٤١٩) « نصب الراية » للزيلعي : (٢/٣٨٥) .

(١) راجع « المستصفى » (٢/٢٧) طبع مصطفى محمد سنة ١٣٥٦ هـ أولى .

الآيات الخبرية المخصصة ، حتى إنه قد قيل : لم يرد عام الا وهو مخصص إلا في قوله تعالى « وهو بكل شيء عليم » ولو لم يكن ذلك جائزاً لما وقع في الكتاب[1] .

ب ـ أما عن الاستدلال بالمعقول : فقد قرر الآمدي أنه لا معنى لتخصيص العموم سوى صرف اللفظ عن جهة العموم الذي هو حقيقة فيه إلى جهة الخصوص بطريق المجاز والتجوز غير ممتنع في ذاته .

وأضاف الآمدي إلى ما سبق قوله : (ويدل على جواز التخصيص الأوامر العامة ، وان لم نعرف فيها خلافاً ، قوله تعالى « اقتلوا المشركين » مع خروج أهل الذمة عنه وقوله تعالى : « السارق والسارقة فاقطعوا أيديَهما » « والزانيةُ والزاني فاجلدوا كلَّ واحدٍ منهما مائة جلدةٍ » مع أنه ليس كل سارق يقطع ، ولا كل زان يجلد ، وقوله تعالى « يوصيكم اللهُ في أولادكم للذكرِ مثلُ حظِ الانثيين » مع خروج الكافر والرقيق والقاتل عنه[2]) .

أما ابن الحاجب فقد اقتصر على قوله : (التخصيص جائز الا عند شذوذ) دون أن يحاول مناقشة المخالفين أو الرد عليهم واكتفى بأن ذلك من الشذوذ .

---

(١) راجع « الاحكام الآمدي » (٢/٤١٠) ، وانظر : البرهان في علوم القرآن الزركشي (٢/٢٧١ – ٢٧٣) « إرشاد الفحول » للشوكاني (ص ١٣٤) مطبعة السعادة سنة ١٣٢٧ هـ .

(٢) راجع « الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٢/٤١٠ – ٤١١) .

وجاء شارحه القاضي العضد ليستدل ويرد بما رد به الغزالي والآمدي، ولكن بإيجاز [1] .

وهكذا نرى أنه إلى جانب المعقول - وهو أنـــه لا يترتب على التخصيص محال ؛ لأنه عدول عن الحقيقة إلى المجاز بدليل - توافرت النصوص على وقوع التخصيص . وإذن فهو جائز لا محالة .

---

(١) راجع « مختصر المنتهى » مع شرحه للعضد وحاشية السعد (٢/١٣٠) ، وانظر التحرير مع التقرير والتحبير (١/٢٤٣ — ٢٤٥) . وثبوت التخصيص جعل الخضري رحمه الله يعتبر أنه لا داعي للاشتغال بالاعتراض وجوابه في هذا المقام فقال : (ولما كنا لا نعقل أن يوجد شخص يرى الحجر على المتكلم أن يتكلم بلفظ عام ينتظم أفراداً ثم يبين بكلام متصل به أنه يريد بعض أفراد هذا العام لا كلها ، وخصوصاً بعد أن ثبت وجود هـذا النوع في كلام الله وكلام رسوله وكلام الناس في متعارفهم ؛ لم نشأ أن نشتغل بالاعتراض والجواب في هذا المقام) ، « أصول الفقه » للخضري (ص ٢١٢ — ٢١٣) .

المطلب الثاني

التخصيص بين الجمهور والحنفية

اذا كان الاتفاق واقعاً ـ الا عند شذوذ ـ على جواز تخصيص العام بالدليل ، وذلك بصرفه عن عمومه إلى ارادة بعض الأفراد التي يتناولها ، فإن الخلاف واقع بين الجمهور والحنفية فيما يجب توفره في الدليل الذي يدل على هذا الصرف ليكون ذلك تخصيصاً .

مذهب الجمهور

فالجمهور يرون أن صرف العام عن عمومه في شمول ما ينطوي تحته من أفراد وقصره على بعض تلك الأفراد هو التخصيص والبيان مطلقاً[1] سواء أكان الدليل الذي صرف العام عن عمومه وقصره على بعض أفراده مستقلاً أم غير مستقل ، وسواء أكان موصولاً في العام بالذكر أم منفصلاً عنه .

إلا أنهم يشترطون فيه إذا كان منفصلاً عن العام أن لا يتأخر وروده عن العمل بهذا العام ، فإن تأخر وروده عن العمل به كان

---

(١) راجع « الرسالة » للشافعي (ص ١٤٨) ابن الحاجب مع العضد والسعد (١/١٢٩) .

نسخاً للعام لا تخصيصاً له ، وفرق بين النسخ الذي هو رفع الحكم بالدليل وبين التخصيص الذي هو بيان أن المراد من العام بعض أفراده [1] .

ولهذا كان التخصيص عندهم : هو صرف العام عن عمومه وقصره على بعض ما يتناوله من الأفراد لدليل يدل على ذلك . قال ابن الحاجب : (التخصيص قصر العام على بعض مسمياته) [2] .

---

(١) والعلماء بعد تعريفهم للنسخ بأنه رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخر ذكروا عدداً من الوجوه التي بها يفترق النسخ عن التخصيص . منها : أن التخصيص لا يكون إلا لبعض الأفراد والنسخ يكون لها كلها . ومنها : أن النسخ يتطرق إلى كل حكم سواء أكان ثابتاً في حق شخص واحد أم في حق أشخاص كثيرة ، والتخصيص لا يتطرق إلا إلى الأول . ومنها : أنه يجوز تأخير النسخ عن وقت العمل بالمنسوخ ولا يجوز تأخير التخصيص عن وقت العمل بالمخصوص ، ومنها : ان النسخ رفع الحكم بعد ثبوته بخلاف التخصيص ؛ فإنه بيان المراد باللفظ العام ومنها : أن التخصيص بيان ما أريد بالعموم . والنسخ بيان ما لم يرد بالمنسوخ . ومنها : ان النسخ لا يكون إلا بقول وخطاب ، والتخصيص قد يكون بأدلة العقل والقرائن وسائر أدلة السمع . ومنها أن التخصيص يجوز أن يكون بالإجماع والنسخ لا يجوز أن يكون به . ومنها : أن التخصيص لا يدخل في غير العام ، أما النسخ فإنه يرفع حكم العام والخاص . وعند الحنفية لا بد من اقتران المخصص بالعام والاتصال به . بينما يكون الناسخ متأخراً عن العام ومتراخياً عنه ليكون رافعاً للحكم عن بعض الأفراد بعد ثبوته لها .

انظر : « ارشاد الفحول » للشوكاني (ص ١٤٢ – ١٤٣) المدخل الى مذهب الإمام أحمد بن حنبل (ص ١١٣) « اصول الفقه » للأستاذ الشيخ زكريا البرديسي (ص ٤٢٨ – ٤٢٩) .

(٢) راجع « مختصر المنتهى » مع « شرح العضد » و « حاشية السعد » (١/١٢٩)

وعرفه الشوكاني بقوله : (هو إخراج بعض ما كان داخلا تحت العموم على تقدير عدم المخصص).[1] .

المخصصات وأنواعها

هذا وقد دل الاستقراء على أن الدليل المخصص إما أن يكون مستقلا وإما أن يكون غير مستقل .

المخصص المستقل :

فالمخصص المستقل هو ما لا يكون جزءاً من النص الذي ورد فيه اللفظ العام وهو على عدة أنواع أهمها :

١ ـ دليل الحس : فإذا ورد الشرع بعموم يشهد الحس باختصاصه ببعض ما اشتمل عليه العموم كان ذلك مخصصاً للعموم ، وبه خصص قوله تعالى حكاية عن بلقيس ملكة سبأ « وأوتيت من كل شيء » وما كان في يد سليمان ـ كما يقول الغزالي ـ لم يكن في يدها وهو شيء . كما خصص بالحس قوله تعالى « تدمر كل شيء بأمر ربها » فقد خرج من العام الوارد في النص السماء والأرض وأمور كثيرة دل عليها الحس .

٢ ـ دليل العقل : وذلك كما في النصوص التي ورد فيها الخطاب بتكاليف شرعية على سبيل العموم كقوله جل ثناؤه « ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا » وقوله « فمن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ » .

---

(١) راجع « ارشاد الفحول » (ص١٤٢) وانظر أصول الخضري (ص٢٠٨) .

فالخطاب بالحج والصوم للعموم ، ولكن العقل قد دل على إخراج من ليس أهلاً للتكليف كالصبي والمجنون لاستحالة تكليف من لايفهم [1] .

هذا وقد ذكر العلماء أن هنالك من أنكر جواز التخصيص بالعقل وكان ممن ردّ عليهم مقالتهم هذه أبو الحسين البصري ، وأبو حامد الغزالي

أ ـ أما البصري فقد رد عليهم بمسألة التكليف بالعبادة ودخول الصبي والمجنون تحت الخطاب ، أو عدم دخولهما . وذلك ما جاء في كتابه المعتمد من أنه يقال لهؤلاء : (أتعلمون بالعقل أن الله سبحانه لم يرد بقوله : « يا أيها الناس اعبدوا ربكم » المجانين والأطفال أم لا ؟ فإن قالوا : نعلم ذلك لكننا لا نسميه تخصيصاً ، خالفوا في الاسم ووافقوا في المعنى ، وقيل لهم : ليس للتخصيص معنى إلا أن يخرج من الخطاب بعض ما تناوله من الأشخاص .

وإن قالوا بالثاني فهو فاسد ؛ لأن الصبي والمجنون لا يمكنهما فهم المراد لا على جملة ولا على تفصيل ، وإرادة الفهم ممن لا يتمكن منه تكليف لما لايطاق ، وتعالى الله عن ذلك [2] .

ب ـ أما الغزالي فقد كان في مسلكه أكثر وضوحاً حين أورد على لسان المفكرين لاعتبار العقل مخصصاً إيرادين وأجاب عنهما :

---

(١) راجع المعتمد لأبي الحسين البصري ج ١ مخطوطة معهد المخطوطات بالجامعة العربية (فيلم) جمع الجوامع لابن السبكي مع شرح المحلى وحاشية البناني (٢/٢٤ ـ ٢٥) .

(٢) راجع « المعتمد » لأبي الحسين البصري ج ١ فيلم معهد المخطوطات بالجامعة العربية .

الإيراد الأول - أن المخصص يجب أن يكون متأخراً والعقل سابق على أدلة السمع .

الإيراد الثاني - أن التخصيص إخراج ما يمكن دخوله تحت اللفظ وخلاف المعقول لا يمكن أن يتناوله اللفظ .

وقد أجاب عن الإيراد الأول بأن تسمية الأدلة مخصصات تجوز ، والمقصود أن الدليل يعرّف إرادة المتكلم ، وأنه أراد باللفظ الموضوع للعموم معنى خاصاً . قال في ذلك : (ودليل العقل يجوز أن يبين لنا أن الله تعالى ما أراد بقوله : « خالق كل شيء » نفسه وذاته ، فإنه وإن تقدم دليل العقل فهو موجود أيضاً عند نزول اللفظ ، وإنما يسمى مخصصاً بعد نزول الآية لا قبله) [1] .

وأجاب عن الإيراد الثاني - وهو أن خلاف المعقول لا يمكن دخوله تحت اللفظ - بأنه يدخل تحت اللفظ من حيث اللسان ، ولكن يكون قائله كاذباً ، ولما وجب الصدق في كلام الله تعالى تبين أنه يمتنع دخوله تحت الإرادة مع شمول اللفظ له من حيث الوضع [2]

٣ - دليل العرف : والعرف قولي وعملي [3] .

أ) فالقولي : هو استعمال اللفظ في معنى هو غير تمام مدلوله بحيث

---

(١) راجع « المستصفى » (٢٧/٢) مطبعة مصطفى محمد سنة ١٣٥٦ هـ أولى .

(٢) راجع المصدر السابق ، وانظر التحرير مع التقرير والتحبير (٢٤٣/١) .

(٣) انظر : رسالة نشر العرف لابن عابدين . المجموعة (١١٥/٢) ، وتاريخ التشريع الاسلامي ومصادره لاستاذنا محمد سلام مدكور (ص ٢٤٤) .

إذا أطلق انصرف إليه من غير قرينة [١] ، وقال ابن أمير الحاج : (هو أن يتعارف قوم إطلاق لفظ لمعنى بحيث لايتبادر عند سماعه إلا ذاك المعنى) [٢]

وطريقة تكوين العرف القولي : أن يتفق على هجر المعنى الأصلي للفظ ، ونقل هذا اللفظ بواسطة الاستعمال الشائع المتكرر إلى المعنى الثاني .

مثال ذلك : إطلاق الدرهم على النقد الغالب ، مع أنه كان يطلق في الأصل على كل فرد من أفراد الدراهم [٣] .

وهذا النوع من العرف متفق على أنه يخصص العام : ففي قول الله تعالى : « وأحَلَّ اللهُ البيعَ وحَرَّمَ الرِّبا » البيع بالمعنى اللغوي هو المبادلة في المال وغيره ، وبالمعنى الشرعي مبادلة المال بالمال ؛ فحين يراد تفسير هذا النص يؤخذ البيع على المعنى الذي هو في عرف الشارع لا المعنى اللغوي ، فيخصص به العموم . وفي شأن الدراهم قال العلماء : إذا ذكر لفظ الدراهم في عقد من العقود ينصرف إلى النقد الغالب للبلد لا إلى كل فرد من أفراد تلك الدراهم ، حملا للفظ على معناه العرفي ،

---

(١) راجع « المستصفى » (٣٤٧/١) فما بعد . مع مسلم الثبوت (٣٤٥/١) رسالة نشر العرف لابن عابدين . العرف والعادة في رأي الفقهاء لأحمد فهمي أبو سنة (ص ١٨ - ١٩) .

(٢) « التقرير والتحبير مع التحرير » (٢٨٢/١) .

(٣) « التقرير والتحبير » (٢٨٢/١ - ٢٨٣) نشر العرف لابن عابدين ، العرف والعادة لأبي سنة (ص ١٨ - ١٩) .

فيخصص العام بالعرف [١] .

ب) أما العرف العملي : فهو ما تعارف عليه الناس وجرى عليه العمل عندهم ، سواء أكان ذلك عاماً كاستصناع الأواني والأحذية ، ودخول الحمام من غير تعيين زمن ولا أجرة ، أو خاصاً ببلد كتعارف أهل العراق إطلاق لفظ الدابة على الفرس ، وكتعارف أهل البوادي على اعتبار الأنعام رأس المال عندهم ، أو بملة كجعل العيد الأسبوعي للمسلمين يوم الجمعة ، وسبب هذا العرف هو التعامل [٢] .

ولقد اختلفت أنظار العلماء في تخصيص العام بالعرف العملي :

فذهب الحنفية وجمهور المالكية إلى التخصيص ، بحيث يحمل العام على ما يقضي به العرف [٣] . وذهب العلماء الآخرون إلى عدمه [٤] .

---

(١) نهاية السول للاسنوي شرح منهاج الأصول للبيضاوي (٢/٤٦٩ - ٤٧٠) مع تعليق الشيخ بخيت . التحرير مع التقرير والتحبير (١/٢٨٢) العرف والعادة في رأي الفقهاء للشيخ أبي سنة (ص ٩١) . المدخل لاستاذنا الشيخ مصطفى الزرقا (٢/٨٨٢) .

(٢) رسالة نشر العرف لابن عابدين من مجموعة الرسائل (٢/١١٥ - ١١٦) العرف والعادة لأحمد فهمي أبو سنة (ص ١٩) .

(٣) راجع « التحرير » مع التقرير والتحبير (١/٢٨٢) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير (٢/١٤٣) هذا : وأما القرافي من المالكية فقد ذهب غير هذا المذهب وقرر أن العرف لا يصلح لتخصيص اللفظ ولا تقييده ، وتابعه على رأيه خليل بن اسحاق المالكي . الفروق للقرافي (١/١٧٣ الفرق/٢٨) العرف والعادة لأبي سنة (ص ١٢٤) المدخل الفقهي العام لأستاذنا مصطفى الزرقاء (٢/٨٨٨) .

(٤) راجع « منهاج البيضاوي » مع شرحه للأسنوي (٢/٤٦٩) فما بعدها ، التحرير مع التقرير والتحبير (١/٢٨٢) العرف والعادة في رأي الفقهاء (ص ٩١ - ٩٤، ١٢٤) .

وعلى هذا : لو كان الطعام الغالب في البلد الذي جرى فيه العرف هو البر ، وقال الشارع : حرمت الربا في الطعام ، اقتصرت الحرمة على الغالب من الطعام - وهو البر - عند القائلين بالتخصيص وعمّت في كل ما يطعم عند غيرهم .

ومن أمثلة ذلك : تخصيص الوالدات في قوله تعالى : « والوالدات يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كاملين لمنْ أرادَ أن يتم الرضاعة » .

فلفظ « الوالدات » عـام في هذا النص ، ولكن العرف خص منه الوالدة الرفيعة القدر التي ليس من عادة مثيلاتها ارضاع أولادهن إن كان يقبل ثدي غيرها للمصلحة العرفية كما ذهب إلى ذلك الإمـام مالك رحمه الله . وهكذا أصبح العام وهو « الوالدات » قاصراً على غير هذا النوع الذي خصه العرف العملي [1] .

وعلى أية حال فسواء أكان العرف قولياً أم عملياً ، لا بد أن يكون موجوداً عند صدور العام الذي يراد حمله عليـه وبيانه به . ولذلك كان من الأهمية بمكان معرفة معهودات العرب في أساليب كلامهم في بيئتهم التي كانت مهبط الوحي ومتنزل الشريعة .

أما إذا كان العرف طارئاً فلا يمكن تخصيص العام به ، إلا إذا كان عاماً وأمكن رده إلى أصل من الأصول الشرعية ، كالإجماع السكوتي بأن يجري العرف في عصـر المجتهدين بفعل شيء أو تركه ويقرّ منهم ،

---

(١) راجع « أحكام القرآن » لابن العربي (٢٠٤/١) الفروق للقرافي (١٨٧/١) .

وكالسنة التقريرية بحيث يجري عرف بأمر في عصر النبي ﷺ فيرد إليه العرف ، ونسبة التخصيص إليه تجوز [1] .

رأينا في التخصيص بالعرف :

والذي يظهر لنا أن التخصيص بالعرف ، ضمن الحدود التي ذكرنا يتلاءم كل الملاءمة مع قصد الشارع ، في حرصه على فهم الشريعة التي نزلت بلسان عربي ، فإذا وضعنا في الاعتبار عادات العرب الذين نزل فيهم الكتاب العربي ، وراعينا عرفهم في الألفاظ والمعاني ومدلولات الخطاب ، كان ذلك خير عون لفهم كتاب الله وسنة رسوله عليه السلام [2] .

ومن هنا قرر الشاطبي في الموافقات أنه (لا بد لمن أراد الخوض في علم القرآن والسنة من معرفة عادات العرب في أقوالها وأفعالها ومجاري عاداتها حالة التنزيل من عند الله والبيان من رسوله ، لأن الجهل بها موقع في الاشكالات التي يتعذر الخروج منها إلا بهذه المعرفة) .

وقد أتى الشاطبي لذلك بعدة أمثلة كان منها قوله تعالى « وأتموا الحج والعمرة لله » إذ (يحتمل أنه أمر بالاتمام كما يحتمل أنه أمر بأصل الحج ، فإذا علم أن العرب كانوا قبل الإسلام آخذين به ، ولكن على تغيير بعض الشعائر ، ونقص جملة منها كالوقوف بعرفة وأشباه ذلك في وثنياتهم ، علم أن هذا أمر بالاتمام ، وإزالة النقص الذي أحدثته وثنيتهم .

---

(١) راجع « المستصفى » (١/٣٤٨) أميرية ، إعلام الموقعين (٣/٨٩) ، العرف والعادة في رأي الفقهاء لأحمد فهمي أبو سنة (ص ٩٥) .

(٢) العرف والعادة في رأي الفقهاء للشيخ أحمد فهمي أبو سنة (ص ٥ ـ ٦) .

وإنما جاء بإيجاب الحج نصاً في قوله تعالى : « ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً »[1] .

كما أن اعتبار العرف في هذا المجال يؤكد طابع الاتساع والشمول في هذه الشريعة والقدرة على مواصلة طريقها الانساني مهما تطور الزمن[2] .

٤ – النص من الكتاب والسنة : سواء أكان وارداً بعد ذكر العام أي موصولاً به أم منفصلاً عنه . وأمثلة ذلك كثيرة في القرآن والحديث .

أ) فمن تخصيص العام بنص مخصوص به ، قوله تعالى في شأن الصيام : « فمن شهد منكم الشهر فليصمه ، ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر » .

فإن قوله « فمن شهد » عام في دلالته على وجوب الصيام على كل من ثبت له دخول شهر رمضان من المكلفين ، وقد صرف هذا العام عن عمومه ، فخص منه المريض والمسافر ، فلهما أن يفطرا ويقضيا . وكان التخصيص بنص مستقل موصول بالعام في النزول وهو قوله جل ثناؤه : « ومن كان مريضاً أو على سَفَرٍ فعدةٌ من أيامٍ أُخَر »[3] .

ومن ذلك قول الله تعالى : « وأحل الله البيع وحرم الربا » .

فإن لفظ « البيع » في هذا النص عام يشمل كل ما يطلق عليه مبادلة مال بمال ، والربا مبادلة مال بمال فيدخل في عموم لفظ البيع ولكن

---

(١) راجع « الموافقات » (٣/١٥١) .
(٢) المدخل الفقهي العام الى الحقوق المدنية لأستاذنا مصطفى الزرقاء (٢/٨٢٤) .
(٣) « سورة البقرة : ١٨٤ » .

الربا خص من هذا العموم بنص مستقل عن جملته موصول به في النزول ، وهو قوله تعالى « وحرم الربا » فتبين من النصين أن البيع مصروف عن عمومه في شمول جميع الأفراد التي تنطوي تحته بالنسبة لحكمه وهو حل التعامل بتلك الأفراد ، فالربا محرم ، قصر عموم البيع عن شموله بالحل [1] .

ب) ومن تخصيص العام بنص منفصل عنه قول الله جل ذكره في شأن عدة المطلقات « والمطلقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بأنفسِهِنَّ ثلاثةَ قروء » .

فهذا النص يوجب بعمومه العدة ثلاثة قروء على كل مطلقة سواء أكانت حاملاً أم حائلاً ، وسواء أكان طلاقها بعد الدخول أم قبله .

ولكن قوله تعالى « وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن » [2] يدل على أن المطلقة الحامل مخصوصة من هذا العموم ، وكذلك قوله تعالى « يا أيها الذينَ آمنوا إذا نكحتُمُ المؤمناتِ ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهُنّ فما لكم عليهم مِنْ عِدَّةٍ تعتدونها » [3] يدل على أن المطلقة قبل الدخول لاتجب عليها العدة، فيكون هذا النص مخصصاً لعموم المطلقات في الآية الأولى صارفاً للنص عن عمومه حيث لا يشمل اللواتي يكون طلاقهن قبل الدخول [4] .

ومن ذلك أيضاً قول الله تعالى « والذين يُتوَفَّوْن منكم ويذرون

---

(١) راجع « التوضيح مع التلويح » (٤٤/١) أصول الفقه للبرديسي (ص٤٠٧).

(٢) « سورة الطلاق : ٤ » .

(٣) « سورة الأحزاب : ٤٩ » .

(٤) « تفسير القرطبي (٢٠٢/١٤) أصول الفقه لاستاذنا البرديسي (ص٤٠٧).

أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعةَ أشهرٍ وعَشْراً » فهذا النص يدل بعمومه على أن كل متوفى عنها زوجها فعدتها أربعة أشهر وعشرة أيام ولكن قوله تعالى « وأولات الأحمال أجَلُهُن أن يضعن حملهن » خصص هذا العموم فصرف عن عمومه وخرجت منه الحوامل بحيث حدد انتهاء عدتهن بوضع الحمل[1] .

ومنه أيضاً قوله تعالى : « حرمت عليكم الميتة[2] » مع قول الرسول ﷺ في شأن البحر حين سئل عن حل الوضوء بمائه « هو الطهور ماؤه الحل ميتته[3] » .

فلفظ « الميتة » في الآية الكريمة عام يشمل كل ميتة سواء أكانت ميتة من حيوان البحر أو البر ، ولكن الحديث صرف هذا العام عن عمومه فخصص الميتة بغير البحر ، فأصبحت الميتة المحرم أكلها لا تشمل هذه الميتة ؛ فحيوان البحر حلال لا تلزم فيه الذكاة الشرعية التي تلزم في غيره من أجل الحل .

---

(١) راجع « الإحكام » في أصول الأحكام للآمدي (٤٦٥/٢) .

(٢) « سورة المائدة : ٣ » .

(٣) روى أحمد وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : « سأل رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : يا رسول الله إنا نركب البحر ، ونحمل معنا القليل من الماء ، فإن توضأنا به عطشنا أفنتوضأ بماء البحر ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : هو الطهور ماؤه الحل ميتته » « منتقى الأخبار مع نيل الأوطار » (٢٤/١) وانظر « الهداية مع فتح القدير والعناية » (٤٧/١ - ٤٨) .

المخصص غير المستقل

إذا كان المخصص المستقل هو ما لا يكون جزءاً من النص المشتمل من العام فان المخصص غير المستقل هو ما يكون جزءاً من هذا النص المشتمل عليه ، فهو غير تام بنفسه . وله عدة أنواع أهمها ما يلي :

١ - الاستثناء المتصل كقوله تعالى : « مَنْ كَفَرَ بالله من بعد إيمانه إلا مَنْ أُكْرِهَ وقلبه مُطمئِنٌ بالإيمان [(١)] » .

فإن قوله « من كفر بالله » عام يشمل كل كافر ، ولكن الاستثناء في قوله « إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان » صرف هذا العام عن عمومه وجعله قاصراً على من كفر راضياً مختاراً [(٢)] .

---

(١) « سورة النحل : ١٠٦ » .

(٢) هذا وقد ذكر العلماء للاستثناء أحكاماً كثيرة كان منها : حكم الجمل المتعاقبة بالواو ونحوها إذا دخلها الاستثناء . فقد ذهب أصحاب الشافعي إلى أن الاستثناء يرجع إلى جميعها ، وذهب أصحاب أبي حنيفة إلى أنه يرجع إلى الجملة الأخيرة ، وقد انبنى على ذلك اختلاف في بعض الأحكام . ومن هذا القبيل قوله تعالى : « والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون . إلا الذين تابوا » . فالشافعية يرتفع رد شهادة الفاسق عندهم إذا تاب ، كما يرتفع الفسق بناء على الاستثناء إلى جميع الجمل . أما الحنفية فقد ردوا شهادة المحدود بالقذف وإن تاب ، بناء على عودة الاستثناء إلى الجملة الأخيرة فقط . انظر « البرهان » لإمام الحرمين (لوحة ١٠١ - ١٠٣) « تخريج الفروع على الأصول » للزنجاني بتحقيق المؤلف (٢٠٧ - ٢٠٨) « التحرير مع شرحه تيسير التحرير » (٣٠٢/١) فما بعدها ، « الإحكام » للآمدي (٤٣٧/٢) .

٢ – الشرط – كقوله تعالى في آية المواريث : « ولكم نِصْفُ ما ترك أزواجُكُمْ إن لم يكن لهن ولد[1] » .

فحالة عدم الولد للزوجة ، هي الشرط الذي قصر استحقاق الأزواج لنصف ما تركت الزوجة من الميراث ولولا هذا الشرط ، لأفاد النص استحقاق الأزواج النصف في جميع الحالات .

ومن ذلك قوله جل ثناؤه : « ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جُناحٌ فيما طعِموا اذا ما اتقوا وأحسنوا ...[2] » الآية . أي اذا تركوا ما نهى الله عنه .

فهذا الشرط خصص عموم الآية فيما جاءت فيه .

٣ – الصفة : قال الشوكاني : (والمراد بها هنا : المعنوية – على ما حققه علماء البيان لا مجرد النعت المذكور في علم النحو[3] .

فهذه الصفة تصرف العام عن شموله . وتوجب قصره على ما توجد فيه فقط ، وذلك كقوله تعالى : « ومن لم يَسْتَطِعْ مِنْكم طوْلا أن يَنْكِحَ المحصناتِ المؤمناتِ فمما ملكت أيمانُكُمْ من فتياتكم المؤمنات » .

فلفظ « الفتيات » في الآية عام يشمل المؤمنات وغير المؤمنات ولكن وصفه بالمؤمنات ، جعله مقصوراً على المؤمنات دون غيرهن ، فالذي يحل من ملك اليمين لغير مستطيع الطول ، هو الفتاة الموصوفة بالإيمان .

---

(١) « سورة النساء : ١٢ » .

(٢) « سورة المائدة : ٩٣ » .

(٣) راجع « إرشاد الفحول » (١/١٥٣) .

٤ ـ الغاية : وهي نهاية الشيء المقتضية لثبوت الحكم قبلها وانتفائه بعدها ، وذلك كقوله تعالى : ولا تقربوهن حتى يَطْهُرْنَ ، وقوله « فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق » .

وقد قيد التخصيص بالغاية من قبل بعض المتأخرين ، وذلك بأن يتقدمها لفظ يشملها لو لم يؤت بها . قال صاحب إرشاد الفحول : (وقد أطلق الأصوليون كون الغاية من المخصصات ولم يقيدوا ذلك ، وقيد ذلك بعض المتأخرين بالغاية التي تقدمها لفظ يشملها لو لم يؤت بها كقوله تعالى : « حتى يُؤتوا الجزيةَ عن يدٍ وهم صاغرون[1] » .

فان هذه الغاية لو لم يؤت بها لقاتلنا المشركين ، أعطوا الجزية أو لم يعطوها[2] .

٥ ـ وقد عد ابن الحاجب من هذه المخصصات : بدل البعض من الكل[3] ، وذلك كقولك : أكرم القوم علماءهم ، ومثّل له الشوكاني بقوله تعالى : « ثم عَموا وصَمّوا كثير منهم[4] » .

هذا : وقد ذكر القرافي في « تنقيح الفصول » أن المخصصات عند المالكية خمسة عشر وكانت :

١ ـ العقل ٢ ـ والإجماع ٣ ـ والكتاب بالكتاب ٤ ـ والقياس

---

(١) « سورة التوبة : ٢٩ » .
(٢) « إرشاد الفحول » : (ص ١٥٤) .
(٣) راجع « مختصر المنتهى مع شرحه للعضد وحاشية السعد » : (٢/١٣٢) .
(٤) « سورة المائدة : ٧١ » .

الجلي والخفي ولو كان العام كتاباً أو سنة متواترة ٥ – والسنة المتواترة بمثلها ٦ – والكتاب بالسنة المتواترة ٧ – والكتاب بخبر الآحاد ٨ – والكتاب والسنة بفعله وإقراره عليه السلام ٩ – والعادات ١٠ – والشرط ١١ – والاستثناء ١٢ – والصفة ١٣ – والغاية ١٤ – والاستفهام ١٥ – والحس .

ويرى أستاذنا الشيخ محمد أبو زهرة أن كثيراً من هذه المخصصات ليست في حقيقة الأمر مخصصات وإنما هي قرائن حالية أو قيود في القول لا يتم الكلام إلا بها ، فالعقل والحس من القرائن الحالية والاستثناء والشرط والصفة والغاية قيود .

ولا يصح في نظر أستاذنا أن تحسب هذه الأمور على المالكية ؛ (لأن غيرهم سلم بمعناها وإن لم يعطها الاسم الذي أعطوا) . فليس تقييد العام بها موضع الخلاف وإنما الخلاف في تسميتها مخصصات .

ولست أدري سر التخوف على المالكية من أن تحسب عليهم هذه الأمور من المخصصات ما دام الأمر يدور في ساحة الاصطلاح ، وماذا عليهم إذا سموا أمراً من الأمور مخصصاً وأسماه غيرهم قيداً أو قرينة ، ما دمنا نسلم أن تقييد العام بما ذكروا ليس موضع خلاف وإنما الخلاف في تسميتها كلها مخصصات . وإذا كان إمام كالقرافي يرتضي ذلك ويعد خمسة عشر مخصصاً للعام ، فمعنى ذلك أن هذا أمر مقرر في المذهب ومعروف عند المحققين ، فلماذا نتخوف على المالكية ما ارتضوه لأنفسهم في دائرة منهج لتفسير النصوص خرّجوا فيه الفروع على الأصول ، وقد ذكر القرافي نفسه في مقدمة كتابه أنه يذكر ما يتعين أن يكون على خاطر الفقيه من أصول

الفقه وقواعد الشرع واصطلاحات العلماء حتى تخرج الفروع على القواعد والأصول ، فإن كان فقه لم يخرّج على القواعد فليس بشيء [1] .

مذهب الحنفية

أما الحنفية : فانهم يشترطون في الدليل ليكون مخصصاً للعام أن يكون مستقلا عن جملة العام مقارناً له في الزمان ، بأن يردا عن الشارع في وقت واحد[2] وذلك كقوله تعالى : « وأحل الله البيع وحرم الربا » فإن دليل التخصيص في هذه الآية مستقل مقارن ، وكقوله سبحانه : « فمن شهد منكم الشهر فليصُمْه ، ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام اخر » فهذا تخصيص أيضاً لأن الدليل المخصص مستقل مقترن بالعام .

ولذلك جاء عبد العزيز البخاري بعدة تعاريف وقرر أن المعتبر عند الحنفية أن التخصيص هو : قصر العام على بعض أفراده بدليل مستقل مقترن .

قال في كشف الأسرار : (فقيل : تخصيص العموم بيان ما لم يرد باللفظ العام ، وقيل : هو إخراج ما تناوله الخطاب عنه ، وقيل . هو تعريف أن المراد باللفظ الموضوع للعموم انما هو الخصوص ، وقيل : هو قصر العام على بعض مسمياته) وبعد أن أورد ذلك كله قال : (وفي كل هذه

---

(١) انظر « مالك » (ص ٢٧٠) لأستاذنا أبي زهره ، « تنقيح الفصول » (ص ٥٦ - ٨٦) مع « الذخيرة » .

(٢) « التوضيح مع التلويح » (٤٢/١) فما بعد . « كشف الأسرار» لعبد العزيز البخاري (٣٠٦/١) .

العبارات كلام ، والحد الصحيح على مذهبنا أن يقال : هو قصر العام على بعض أفراده بدليل مستقل مقترن)[1] .

وهكذا نرى أن الدليل غير المستقل كالاستثناء والشرط والغاية والصفة ، لا يسمى صرف العام عن عمومه بواسطته تخصيصاً ، بل يسمى قصراً ، لأنه لا بد للتخصيص عند الحنفية من معنى المعارضة وليس في الاستثناء والصفة ونحوهما ذلك[2] .

واذا كان الدليل مستقلاً ، ولكنه لم يكن مقارناً للعام بل متراخياً عنه ، فلا يسمى قصر العام بواسطته على بعض أفراده تخصيصاً ، بل نسخاً أي رفعاً للحكم كقوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها » بالنسبة لقوله تعالى : « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » فان ذلك نسخ جزئي عندهم لا تخصيص .

وكقول الرسول ﷺ في شأن البحر : « هو الطهور ماؤه الحل ميتته »[3] . بالنسبة لقول الله تعالى : « حرمت عليكم الميتة » .

وذلك ما قرره عبد العزيز البخاري حين تكلم عن المحترزات في تعريف التخصيص فقال : (وبقولنا : « مقترن » احتراز عن الناسخ فإنه

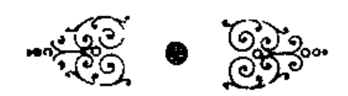
---

(١) راجع « كشف الأسرار » شرح أصول البزدوي (٣٠٦/١) .
(٢) انظر « أصول الفقه » للخضري (ص ٢٠٨ — ٢٠٩) .
(٣) انظر ما سلف (ص ٩٤) .

إذا تراخى دليل التخصيص يكون نسخاً لا تخصيصاً[1]) .

هذا : وبناء على أن دليل التخصيص عند الحنفية يجب أن يكون مستقلاً مقترناً ، انحصر المخصص للعام عندهم في ثلاثة أشياء هي : العقل ، والعرف ، والنص المستقل المقترن بالعام .

ولهذا رأينا في الأمثلة المتقدمة أن ما أسماه غير الحنفية تخصيصاً لم يكن عند الحنفية كذلك ؛ لأن حد التخصيص عندهم هو غيره عند أولئك[2] .



---

(١) راجع « كشف الأسرار » شرح أصول البزدوي : (١/ ٣٠٧) ، وانظر : « التوضيح مع التلويح » (١/٤٢ — ٤٣) .

(٢) راجع « التوضيح مع التلويح » : (١/ ٤٢ — ٤٣) « أصول الخضري » : (ص ٢٠٨) فما بعدها .

أنواع العام

وفي أعقاب التخصيص نريد أن نبين أنه ثبت للعلماء نتيجة لاستقراء النصوص وادراك أساليب الخطاب فيها أن العام يتنوع حسب وروده إلى أنواع ثلاثة :

الأول ـ **ما أريد به العموم قطعاً** : وهو العام الذي صاحبته قرينة تنفي احتمال تخصيصه ، فإذا ورد في النص عام على هذه الشاكلة ، حكمنا بعمومه على وجه القطع ، فكان شاملاً لكل ما يستغرقه من أفراد .

وذلك كما في قوله تعالى : « وما مِنْ دابةٍ في الأرض إلا على الله رزقها » وقوله سبحانه : « خلق السماواتِ والأرض » وقوله جل وعلا : « وجعلنا من الماء كل شيء حي[1] » .

ففي كل واحدة من الآيات الثلاث : تقرير سنة إلهية لا تتبدل ولا يطرأ عليها التخصيص ، لذا كان العموم مقطوعاً به في كل منها جميعاً ولا يحتمل أن يراد به الخصوص[2] .

---

(١) « سورة الأنبياء : ٣٠ » .

(٢) راجع « الرسالة » للشافعي : (ص ٥٣ ـ ٥٤) «أصول الفقه » للمرحوم الشيخ عبد الوهاب خلاف (ص ٢١٩) « أصول الفقه » لأستاذنا البرديسي (ص ٤٠٤) .

وذلك قول الشافعي في شأن الآيتين الأولى والثانية : (فكل شيء من سماء وأرض وذي روح ، وشجر ، وغير ذلك : فالله خلقه ، وكل دابة فعلى الله رزقها ، ويعلم مستقرها ومستودعها) [١] .

الثاني – **ما أريد به الخصوص قطعاً** : وهو الذي اصطحب بقرينة تنفي أن يكون العموم مراداً ، وتدل على أن المراد من هذا العام إنما هو بعض الأفراد .

مثال ذلك قول الله جل ذكره : « ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً » .

فلفظ « الناس » في هذا النص عام يشمل المكلفين وغيرهم كالأطفال والمجانين ، ولكن هذا العام أريد به خصوص المكلفين ؛ لأن العقل يقضي بخروج الصبي والمجنون ، فتخصيص العام بالعقل في النص المذكور ، جعل من المقطوع به أن العام وهو « الناس » مراد منه الخصوص .

ومثله قوله تعالى : « ما كان لأَهل المدينة وَمَنْ حَوْلَهُمْ من الأعراب أن يتخلَّفوا عن رسول الله ، ولا يَرْغَبُوا بأنْفُسِهِم عَن نَفْسِه [٢] » .

فكل من « أهل المدينة » و « الأعراب » في الآية عام أريد به خصوص القادرين ، لأن العقل يقضي بخروج العجزة . وهكذا كان المراد من العموم في الآية من أطاق الجهاد من الرجال .

على أنه ليس لأحد منهم أن يرغب بنفسه عن نفس النبي ، أطاق الجهاد ، أو لم يطقه [٣] .

---

(١) « الرسالة » : (ص ٥٤) .
(٢) « سورة التوبة : ١٢٠ » وانظر «أصول الفقه » لخلاف (ص٢١٩) .
(٣) راجع « الرسالة » للامام الشافعي : (ص ٥٤) .

ومثله أيضاً قوله سبحـــانه : « وما لكمْ لا تُقاتلون في سبيلِ الله والمستضعفين من الرجـــالِ ، والنساء والولدان الذين يقولون : ربَّنَا أخرِجْنا من هذه القريةِ الظالِمِ أهلُها واجعل لنا من لدُنك ولياً ، واجعل لنا من لدنك نصيراً » [١] .

ففي قوله : « القرية الظالم أهلها » عموم أريد به الخصوص ، لأن كل القرية - كما يقول الشافعي - لم يكن ظالماً ، فقد كان فيهم المسلم ، ولكنهم كانوا مكثورين ، وكانوا فيها أقل [٢] .

الثالث - **العام المطلق** : - وهو الذي لم تصحبه قرينة تنفي احتمال تخصيصه ، ولا قرينة تنفي دلالته ، نجد ذلك في أكثر النصوص التي وردت فيها صيغ العموم مطلقة عن القرائن اللفظية أو العقلية أو العرفية .

وهذا النوع من أنواع العـام ظاهر في العموم ، حتى يقوم الدليل على تخصيصه [٣] مثل قوله تعالى : « والمطلقاتُ يتربَّصْنَ بأنفسِهِنَّ ثلاثةَ قروءٍ » .

---

(١) « سورة النساء : ٧٥ » هذا : والمراد بالقرية هنا « مكة » قال أبو جعفر الطبري : (والعرب تسمي كل مدينـة « قرية » — يعني : التي قد ظلمتنا أهلها — وهي في هذا الموضع ، فيما فسر أهل التأويل « مكة ») « تفسير الطبري » (٥٤٣/٨) .

(٢) انظر « رسالة الشافعي » (ص ٥٥) .

(٣) راجع« إرشاد الفحول » للشوكاني (ص ١٤٠ — ١٤١) « أصول الفقه » للشيخ عبد الوهاب خلاف (ص ١١٩ — ٢٢٠) « أصول الفقه» لأستاذنا البرديسي (ص ٤٠٤) .

الفرق بين العام الذي أريد به الخصوص والعام المطلق :

ومما سبق يتبين الفرق بين العام الذي أريد به الخصوص والعام المطلق .

فالأول : هو العام الذي يرد - حين يرد - وقد صاحبته قرينة تدل على أن المراد به الخصوص لا العموم ، وذلك كما في خطابات التكاليف العامة ، وقد رأينا منها آنفاً قوله تعالى : « ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلًا » حيث تدل القرينة على أن المراد به بعض الأفراد التي يشملها ، وهذا - كما أسلفنا - ظاهر في دلالته على العموم حتى يقوم دليل على التخصيص ، بحيث يراد بعض أفراده دون بعض [1] .

أما الثاني : فهو مطلق عما ينفي احتمال تخصيصه ، وعما ينفي دلالته على العموم .

---

(١) هذا وقد جاءت الفروق التي ذكرناها على لسان العلماء تفريقاً بين العام المخصوص والعام الذي أريد به الخصوص ، وقد جاء الشوكاني في إرشاد الفحول بعدد من المذاهب في ذلك : منها ما ذكره عن ابن دقيق العيد أن العام المخصوص أعم من الأول وقد أوضح ذلك بقوله : (ألا ترى أن المتكلم إذا أراد باللفظ أولاً ما دل عليه ظاهر العموم ثم أخرج بعد ذلك ما دل عليه اللفظ ، كان عاماً مخصوصاً ولم يكن عاماً أريد به الخصوص ، ويقال : إنه منسوخ بالنسبة إلى البعض الذي أخرج ، وهذا متوجه إلى قصد العموم بخلاف ما إذا نطق بالعام مريداً بعض ما يتناوله) .

وبعد عرض المذاهب في التفريق قرر الشوكاني أن العام الذي أريد به الخصوص مجاز على كل تقدير ، وأما العام المخصوص فهو الذي لا تقوم قرينة عند تكلم المتكلم به على أنه أراد به بعض أفراده فيبقى متناولاً لأفراده على العموم ، وهو عند هذا التناول حقيقة . فإذا جاء المتكلم بما يدل على إخراج البعض منه كان على الخلاف المتقدم — يعني خلاف العلماء حول العام بعد تخصيصه — هل هو حقيقة في الباقي أم مجاز) « ارشاد الفحول » : (ص ١٤٠ — ١٤١) وانظر ما ذهب اليه صاحب المدخل إلى مذهب الامام أحمد بن حنبل في « المدخل » : (ص ١١٢ — ١١٣) .

المبحث الثالث

دلالة العام

المطلب الأول

دلالة العام بين القطعية والظنية

لقد كانت أدلة أرباب العموم على مذهبهم ـ كما رأينا ـ واضحة كل الوضوح بحيث انتصر هذا المذهب ، وظهرت آثاره في استنباط الأحكام، إذ سانده العقل وطبيعة اللغة ، وموارد الاستعمال عند السلف رحمهم الله .

ولكن الذي اختلفت فيه أنظار القائلين بالعموم هو دلالة العام على ما يشمل من أفراد .

وقد فرقوا بين أن يكون عاماً قد دخله التخصيص ، وبين أن يكون عاماً لم يدخله التخصيص .

أ ـ أما النوع الأول ـ وهو العام الذي دخله التخصيص ـ فهم متفقون على أن دلالته على مابقي من الأفراد بعد أن خص منها البعض : دلالة ظنية لا قطعية ، فيجوز تخصيصه بالدليل الظني كخبر الواحد والقياس بلا خلاف (١) .

---

(١) راجع « أصول السرخسي (١/١٣٤) » « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري (١/٢٩٤) .

ومرد ذلك عندهم ، أن الغالب في الدليل الذي يدل على التخصيص لا بدّ أن يكون معلّلا بمعنى قام عليه التخصيص ، وهذا المعنى الذي هو العلة قد يتحقق في بعض الأفراد الباقية بعد ذلك التخصيص .

وإذا كان الأمر كذلك : فكل فرد من الباقي بعد التخصيص محتملاً لأن يكون خارجاً عن دلالة العام .

ومع قيام هذا الاحتمال لا يكون العام في دلالته على الأفراد الباقية قطعي الدلالة بل ظنيها فيجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس (١) .

ب ـ هذا فيما يتعلق بالنوع الأول . أما النوع الثاني ـ وهو العام الذي لم يدخله التخصيص : فالعلماء على خلاف في دلالته من حيث القطعية والظنية :

أ ـ فذهب الجمهور من الفقهاء والمتكلمين ، ومعهم أبو منصور الماتريدي

---

(١) مثال ذلك قوله تعالى : « وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة » عام خص منه الذمي والمستأمن بإجماع فأصبح ظنياً وجاز أن يخصص بخبر الواحد وهو قوله صلى الله عليه وسلم لخالد بن الوليد : « لا تقتلن امرأة ولا عسفاً » . وصح ـ بناء على القاعدة المذكورة ـ أن يخصص بالقياس ، فإذا قلنا : المشلول كالمرأة بجامع أن كلّا ليس من أهل الحرابة ، فكما لا تقتل المرأة لايقتل المشلول ؛ كان هذا القياس مخصصاً لعموم قوله تعالى : « وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة » وهكذا تخرج المرأة من عموم النص بخبر الواحد ، كما يخرج المشلول بالقياس . وإنما كان ذلك ممكناً لأن العام سبق تخصيصه فأصبح ظنياً يقوى الدليل الظني على تخصيصه عند الحنفية . راجع « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري (١/ ٣٠٦) فما بعدها . « أصول الفقه » للأستاذ الشيخ زكريا البرديسي (ص ٤٠٣) .

من الحنفية ومن تابعه من مشايخ سمرقند إلى أن دلالة العام على كل فرد بخصوصه دلالة ظنية [1] لا قطعية بخلاف دلالة الخاص على معناه التي هي قطعية لايعدل عنها إلا بقرينة .

ب ـ وذهب عامة مشايخ العراق من الحنفية ، وفيهم أبو الحسن الكرخي وأبو بكر الجصاص ، إلى أن دلالة العام على كل فرد بخصوصه قطعية لاظنية ، بمنزلة دلالة الخاص على معناه ، إذ أن دلالة الخاص قطعية كما يأتي . وتابعهم في ذلك القاضي أبو زيد الدبوسي وعامة المتأخرين ، والشاطبي من المالكية [2] .

ما استدل به الجمهور :

ولقد استدل الجمهور على ما ذهبوا إليه من ظنية الدلالة في العام ،بأن

---

(١) راجع « البزدوي » مع « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري : (١/٣٠٤) ، وانظر « طلعة الشمس » للسالمي الإباضي : (١/٣٠) على أن النقل قد اختلف عن الشافعي في ذلك ، ففي كلام إمام الحرمين وابن القشيري ما يشعر بالقطعية ، ولكن الإمام أبا الحسين الطبري قرر في كتابه « التلويح » — كما نقل الزركشي — أن الشافعي على غير ذلك ، ومثله مانقل الأبياري في « شرح البرهان » .

ومهما يكن من أمر فإن تخصيص الشافعي لنصوص الكتاب بخبر الواحد الذي كثيراً ما دافع عنه ، مع تسميته الظواهر نصوصاً يدل على قوله بالظنية ، قال الكيا الطبري : (وهذا — يعني القطع — لم يصح عنه ، وإن صح عنه فالحق غيره ، فإن المسميات النادرة يجوز أن لا تراد بلفظ العام ، ويجب منه أن التخصيص إذا ورد في موضع آخر كان نسخاً ، وذلك خلاف رأي الشافعي) « البحر المحيط » للزركشي ج ١ مخطوطة دار الكتب المصرية .

(٢) راجع « أصول الفقه » للجصاص (ق ١١) فما بعدها « أصول البزدوي » مع « كشف الأسرار » للبخاري (١/٣٠٤ — ٣٠٦) . « الموافقات » (٣/١٦٤ — ١٦٥) بتعليق الخضر حسين .

كل عام يحتمل التخصيص تقويباً ، بمعنى أن العام لا يخلو من قصره على بعض ما يتناوله من الأفراد إلا بقرينة تصرف هذا الاحتمال كما في قوله تعالى : « والله بكل شيء عليم » وقوله : « وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها » .

ولقد شاع ذلك حتى صار قولهم : (ما من عام إلا وقد خص منه البعض) بمنزلة المثل . وكان هذا نتيجة لما ثبت من الاستقراء لنصوص الشريعة العربية التي دخل التخصيص الكثير من ألفاظ العموم فيها .

ومن الطبيعي أن يورث ذلك شبهة في دلالة العام على كل فرد بخصوصه ، سواء أظهر له مخصص أم لا ، ويصير دليلًا على احتمال الاقتصار على البعض .

وإذا ثبت الاحتمال انتفى القطع واليقين ، لأن القطع واليقين لا يثبتان مع الاحتمال ، فلا نقول : دلالة العام قطعية وهو محتمل للتخصيص [١] .

ما استدل به الحنفيه :

لقد أخذ الحنفية قطعية العام من فروع الإمام أبي حنيفة وأصحابه . قال البزدوي : (العام عندنا يوجب الحكم فيما تناوله قطعاً ويقيناً بمنزلة الخاص فيما يتناوله . والدليل على أن المذهب هو الذي حكينا أن أبا حنيفة رحمه الله قال : إن الخاص لايقضي على العام ، بل يجوز أن ينسخ الخاص به مثل حديث العرنيين في بول ما يؤكل لحمه نُسخ ـ وهو خاص ـ بقول النبي عليه السلام : « استنزهوا من البول » [٢] ومثل قوله عليه السلام : « ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة » نُسخ بقوله : « ماسقته السماء ففيه

(١) انظر « روضة الناظر » لابن قدامة (١٦٦/٢) « التلويح على التوضيح » : (٤٠/١) .

(٢) حديث العرنيين رواه أحمد والبخاري ومسلم . أما حديث « استنزهوا ..» : فقد أخرجه الدارقطني والحاكم من حديث ابن عباس وأخرجه الطبراني من حديث أنس وقال : المحفوظ أنه مرسل .

العشر »[1]. ولما ذكر محمد رحمه الله فيمن أوصى بخاتمه لإنسان ثم بالفص منه لآخر بكلام مفصول : إن الحلقة للأول والفص بينهما ، وإنما استحقه الأول بالعموم ، والثاني بالخصوص . وهذا قولهم جميعاً[2] .

ثم استدلوا على ما ذهبوا إليه من القطعية ، بأن العموم مما وضع له اللفظ باتفاق جمهور العلماء ـ كما مر سابقاً ـ واللفظ إذا وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازماً له وثابتاً به قطعاً عند إطلاقه حتى يقوم الدليل على خلاف ذلك ، وما دام اللفظ موضوعاً للعموم فإن العموم يلزم ويثبت به قطعاً حتى يقوم دليل الخصوص ، كالخاص يثبت مسماه قطعاً حتى يقوم دليل المجاز ، ومجرد الاحتمالات التي لا دليل عليها لا أثر لها في الألفاظ[3] .

فقوله تعالى : « والذين يُتَوَفَّوْنَ منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً » . يشمل قطعاً كل متوفى عنها زوجها إلا إذا جاء المخصص ، سواء أكانت الوفاة قبل الدخول أم كانت بعده[4] .

وكذلك قوله جل وعلا : « واللائي يَئِسْنَ من المحيض من نسائكم فَعِدَّتُهُنَّ ثلاثةَ أشهرٍ واللائي لم يَحِضْنَ »[5] . يشمل عدة كل معتدة

(١) انظر ما سبق : (ج ١ / ص ٢٨٧ ، ٣٧٠) .
(٢) « أصول البزدوي » مع « كشف الأسرار » (١/٣٩١-٣٩٢) .
(٣) راجع « أصول البزدوي » (١/ ٢٩٤) « أصول السرخسي » (١/١٣٧) « التوضيح » (١/٤٠) .
(٤) راجع « التوضيح » مع « التلويح » (١/٣٩ ـ ٤٠) المرآة مع المرقاة والحاشية (١/٣٥٣) .
(٥) « سورة الطلاق : ٤ » .

لا ترى الحيض ، يأساً أو صغراً ، على سبيل القطع ، سواء أكان ذلك قبل الدخول أم بعد الدخول ، إلا إذا ثبت المخصص [١] .

الجواب عن الاحتمال :

ومسألة احتمال التخصيص في العام التي هي معتمد دليل القائلين بالظنية ، أجاب عنها الحنفية بأنهم لا ينفون أي احتمال كان ، وإنما ينفون الاحتمال الناشيء عن دليل ، فلا اعتبار لاحتمال غير ناشيء عن دليل ـ كما ذكر آنفاً ـ فإذا خص من العام بعض أفراده ، كان احتمال التخصيص فيما بقي ناشئاً عن دليل فيعتبر ؛ لذا يصبح العام في هذه الحال ظني الدلالة [٢] .

وقد قرر الحنفية ذلك بنـاء على اصطلاحهم في المخصص ، حيث لا يعتبرون التخصيص إلا بدليل مستقل مقترن ـ كما أسلفنا ـ .

فما اعتبره غيرهم تخصيصاً حتى شاع أنه ما من عام إلا وقد خص منه البعض ، هو منفي في نظرهم بناء على اصطلاحهم في تحديد الدليل الذي يكون به التخصيص .

قال صدر الشريعة في التوضيح : (لا نسلم أن التخصيص الذي يورث الشبهة ، الاحتمال شائع فيـه : بل هو في غاية القلة ، لأنه إنما يكون

---

(١) راجع «نور الأنوار» للميهوي « شرح المنار » للنسفي (١/١١١).

(٢) راجع « أصول البزدوي » مع « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري (١/١٠٤ ـ ٣٠٧) « المنار وشرحه » لابن ملك (١/٢٨٧) « نور الأنوار » للميهوي (١/١١١) قال الميهوي في شرحه لكلام النسفي : (نقول : هذا احتمال ناشيء بلا دليل وهو لا يعتبر ، وإذا خص منه البعض كان احتمالاً ناشئاً عن دليل فيكون معتبراً) .

بكلام مستقل موصول بالعام) [1] فرد صدر الشريعة على الجمهور بما هو اصطلاح الحنفية في المخصص .

موقف التفتازاني :

غير أن التفتازاني لم يرتض كلام صدر الشريعة ، وأوضح ذلك بأن القائلين بظنية دلالة العام بناء على الاحتمال الناشيء من وفرة التخصيص ، إنما يريدون بالتخصيص قصر العام على بعض المسميات ، سواء أكان بغير مستقل أم بمستقل ، موصول أو متراخ ، ولا شك في شيوعه وكثرته بهذا المعنى ، وعلى ذلك قرر صاحب « التلويح » أنه إذا وقع النزاع في إطلاق اسم التخصيص على ما يكون بغير المستقل ، أو بالمستقل المتراخي ، فللجمهور أن يقولوا : قصر العام على بعض مسمياته شائع فيه ، بمعنى أن أكثر المسميات مقصور على البعض ، فيورث الشبهة في تناول الحكم لجميع الأفراد في العام ، سواء أظهر له مخصص أم لا ، ويصير دليلًا على احتمال الاقتصار على البعض فلا يكون قطعياً [2] .

ولقد تابع الكمال بن الهمام صاحب التحرير السعد التفتازاني في هذا حين قرر (أن المؤثر في ظنية العام من حيث الدلالة على العموم كثرة إرادة البعض فقط ، لا مع اعتبار تسميته مخصصاً في الاصطلاح إذ لا دخل للتسمية في هذا المعنى) [3] .

---

(١) راجع « التوضيح » : (١/٤٠ — ٤١) .

(٢) راجع « التلويح على التوضيح » : (١/٤٠ — ٤١) .

(٣) راجع « التحرير » مع شرحه « تيسير التحرير » : (١/٢٦٦) .

موقف الخضري من ابن الهمام ورأينا في ذلك :

ومن العجيب أن الشيخ الخضري رحمه الله لم يرتض ملاحظة الكمال على هذا الرد ، وقرر أنه لا حقّ له في ذلك لأن الخلاف ليس في الأسامي والاصطلاحات وإنما هو خلاف حقيقي .

فقد جاء باستدلال الجمهور بمسألة (ما من عام إلا خصص) ثم بردّ بعض الحنفية عليه بما يشترطونه للتخصيص من كون الدليل المخصص مستقلاً مقترناً وقال : (وهو كلام وجيه جداً بناء على ما قرره الحنفية من اشتراط المقارنة في المخصص ، وأن النص المتراخي فضلا عن أنه لا يسمى مخصصاً ، لا يدل على أنه أريد بالعام بعض أفراده . ومن هذا يفهم أنه لا حق لابن الهمام في ملاحظته على هذا الرد ، لأن الخلاف ليس في الأسامي والاصطلاحات وإنما هو خلاف حقيقي) [1] .

صحيح أن الخلاف بين كون العام قطعي الدلالة أو ظنيها خلاف حقيقي لما ترتب عليه من الآثار ، التي كان لها شأن في الفروع والأحكام – كما سيأتي – ولكن الذي يريده ابن الهمام ومن قبله السعد التفتازاني ينصبّ – في رأينا – على فكرة الاحتمال على إطلاقها . ومن هنا جاءت الملاحظة على التقييد بالمستقل المقترن ؛ إذ هو اصطلاح القائلين بهذا القول وحدهم .

وهذا ينفي الوجاهة التي أرادها الخضري : فالراجح – كما يبدو – ما ذهب إليه التفتازاني وابن الهمام .

موقف الشاطبي :

مر بنا أن الشاطبي من القائلين بقطعية دلالة العام ، ولقد أبدى تخوفاً شديداً من القول بالظنية واعتبر أن في ذلك ما يقتضي إبطال

---

(١) راجع « أصول الخضري » : (ص ١٨٧) .

الكليات القرآنية ، وإسقاط الاستدلال بالقرآن جملة ، إلا لجهة من التساهل وتحسين الظن ، لا على تحقيق النظر والقطع بالحكم .

ويرى الشاطبي أن القول بالظنية يتنافى مع ما هو معلوم من أن النبي ﷺ بعث بجوامع الكلم واختصر له الكلام اختصاراً على وجه هو أبلغ ما يكون ، وأقرب ما يمكن التحصيل [1] .

رأينا في دلالة العام :

والذي نميل إليه في دلالة العام هو ما ذهب إليه الجمهور ، لأن احتمال صرف العام عن عمومه وقصره على بعض أفراده قائم ، يلاحظ ذلك كما سبق — في غالب عمومات الكتاب والسنة ، سواء أسمى القائلون بالقطعية

---

(١) جاء في الموافقات بعد الحديث عن شناعة الاختلاف في حجية العام بعد التخصيص أو عدم حجيته (ولقد أدى إشكال هذا الموضع إلى شناعة أخرى وهي أن عمومات القرآن ليس فيها ما هو معتد به في حقيقة من العموم وإن قيل بأنه حجة بعد التخصيص . وفيه ما يقتضي إبطال الكليات القرآنية وإسقاط الاستدلال به جملة إلا بجهة من التساهل وتحسين الظن لا على تحقيق النظر والقطع بالحكم . وفي هذا إذا تؤمل توهين الأدلة الشرعية وتضعيف الاستناد إليها) وبعد أن عرض لذكر ما يروى عن ابن عباس أنه ما من عام إلا مخصص .

قال : (وجميع ذلك مخالف الكلام العرب ، ومخالف لما كان عليه السلف الصالح من القطع بعلوماته التي فهموها تحقيقاً بحسب قصد العرب في اللسان ، وبحسب قصد الشارع في موارد الأحكام) . ثم عرض لابتعاث النبي صلى الله عليه وسلم بجوامع الكلم وقرر أن رأس هذه الجوامع في التعبير العمومات (فإذا فرض أنها ليست بموجوده في القرآن جوامع ، بل على وجه تفتقر فيه إلى مخصصات ومقيدات وأمور أخر ، فقد خرجت تلك العمومات عن أن تكون جوامع مختصرة) .

ثم قال : (وما نقل عن ابن عباس إن ثبتت عن طريق صحيح فيحتمل التأويل . فالحق في صيغ العموم إذا وردت أنها على عمومها في الأصل الاستعمالي) الموافقات بتعليق الخضر حسين (٣/١٦٤ — ١٦٥) .

هذا القصر تخصيصاً أم لم يسموه ، كما أوضح ذلك التفتازاني وابن الهمام .

ولا نرى مبرراً لتخوف الشاطبي على كليات القرآن وعموماته ، فالعدول إلى التخصيص لا يكون إلا بالدليل ، وليس الأمر متروكاً بلا ضوابط أو قيود .

ثم إن إبطال الكليات القرآنية يمكن أن ينطبق على مذهب الوقف فيما لو تعدى إلى نصوص الأحكام ، ولا ينطبق على القائلين بالعموم .

وعلى الأخص إذا علمنا أن الظنية المرادة ، هي الظنيـة في دلالة العام على كل فرد من أفراده ، لأن دلالة العام على أصل المعنى هي في نظرهم دلالة قطعية .

ثم ماذا يقول أبو إسحق في واقع نصوص الكتاب والسنة التي صرف غالبها عن عمومه إلى الخصوص ، وهي واردة بلسان من نزل القرآن بلغتهم ! إنه فيما نحسب لايملك دفع هذا الواقـع ، ولو أنه اعتبر أن ما ذهب إليه الجمهور خارجاً على العربية واستعمال السلف .

وبعد ذلك فإنا لا نرى أي تناف بين كون دلالة العام ظنية وبين ثبوت جوامع الكلم فيما بعث به رسول الله ﷺ ، فلا عدوان على ذلك ما دمنا نعتبر العام على ظاهره ولا نجنح إلى التخصيص إلا بدليل .

ورسول الله صلوات الله عليه إذا كان قد بعث بجوامـع الكلم ؛ فهذا لا يتنافى مع ما قلّده من أمانة البيان الذي كان منه تخصيص كثير من عمومات القرآن كما ثبت ذلك بالنقل السليم .

نقول هذا كله دفعاً لما قد يتوهم إطلاق بعضهم : إن القرآن الكريم قطعي الثبوت ظني الدلالة . علماً بأن اصطلاح « ظنية العام » عند الجمهور هو الذي جعل لخبر الآحاد المقبول دوراً في بيان القرآن الكريم كما سيأتي .

المطلب الثاني

ماترتب على الاختلاف في دلالة العام

ولقد ترتب على الاختلاف في دلالة العام اختلاف العلماء في مسألتين هامتين كان لهما أثر كبير في تفسير النصوص واستنباط الأحكام .

المسألة الأولى : جواز تخصيص العام من الكتاب أو السنة المتواترة بالدليل الظني ابتداء كخبر الواحد [1] والقياس .

---

(١) **الخبر المتواتر** : هو الخبر الذي اتصل بنا من رسول الله صلى الله عليه وسلم اتصالاً بلا شبهة حتى صار كالمعاين المسموع ، وذلك أن يرويه قوم لايتوهم تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين أماكنهم ، ويدوم هذا الحد فيكون آخره كأوله ، وأوسطه كطرفيه) ، وقد قرر العلماء أن المتواتر يوجب علم اليقين بمنزلة العيان علماً ضرورياً . وانظر « أصول البزدوي » : (٣٦/٢) .

أما خبر الواحد : فهو كل خبر يرويه الواحد والاثنان فصاعداً دون أن يبلغ درجة التواتر ، وهو عند الأكثرين لايفيد العلم بنفسه سواء أفاده بالقرائن أم لم يفده أصلاً ولكن يوجب العمل . وانظر « أصول البزدوي مع كشف الأسرار » : (٢٧٠/٢) ، « التوضيح والتلويح » : (٣/٢) .

الخبر المشهور : وقد ألحق الحنفية بالمتواتر من حيث تخصيص العام الخبر المشهور وهو عندهم : (ما يكون من الآحاد في العصر الأول ــ أي عصر ــ

فالحنفية لا يجيزون هذا التخصيص ، لأن العام من الكتاب أو السنة المتواترة قطعي في ثبوته وفي دلالته ، والقطعي لا يصح تخصيصه بالظني[1] .

قال عبد العزيز البخـــاري : (العام من الكتاب والسنة المتواترة لا يحتمل الخصوص أي لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس لأنهما ظنيان فلا يجوز تخصيص القطعي بهـما ، لأن التخصيص بطريق المعارضة والظني لا يعارض القطعي)[2] .

أما الجمهور فيجيزون هذا التخصيص لأن العام عندهم ـ كما أسلفنا ـ ظني الدلالة ، فيصح أن يخصص بالظني كخبر الآحاد ، والقيـاس الذي

ـ الصحابة ـ ثم ينقله في العصر الثاني وما بعده قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب) . أما « المشهور » في علم أصول الحديث : فهو (ما يرويه أكثر من اثنين في كل طبقة من طبقات الرواة ولم يصل إلى حد التواتر) وهكذا يكون الحديث المشهور عند الحنفية قسيما للآحاد والمتواتر ، فهو واسطة بينهما . أما عند المحدثين : فهو قسم من الآحاد ، وهو ما لم يبلغ رتبة التواتر . قال ابن عابدين : (والذي وقع الخلاف في تبديع منكره أو تكفيره هو المشهور المصطلح عند الأصوليين ـ يعني الحنفية ـ لا عند المحدثين وقد قرر الكمال بن الهمام أن الحق الاتفاق على عدم الإكفار بالمشهور لآحادية أصله فلم يكن تكذيباً له عليه السلام بل تخطئة للمجتهدين . وانظر حاشية ابن عابدين (١/١٧٦ ـ ١٧٧) . نعود إلى التذكير بهذا وإن مر الكثير منه في المجلد الأول لضرورة ذلك هنا .

(١) راجع « تقويم الأدلة » للدبوسي : (٣٧٨ ـ ٣٧٩) . مخطوطة دار الكتب المصرية ، « أصول البزدوي » : مع « كشف الأسرار » : لعبد العزيز البخاري (١/٢٩٤) .

(٢) راجع « كشف الأسرار » : لعبد العزيز البخاري (١/٢٩٤) .

ثبتت علته بنص أو إجماع [1] .

هذا وقد أيد الحنفية رأيهم بأن ما ذهبوا إليه هو قول أبي بكر وعمر وعبد الله بن عباس وعائشة رضي الله عنهم : وأوردوا قصة فاطمة بنت قيس مع عمر رضي الله عنه حين ادعت أنه عليه السلام جعل لها النفقة والسكنى وهي مبتوتة ، فقال عمر : « كيف نترك كتاب ربنا لقول امرأة » ورفض أن يأخذ بحديثها [2] ، والمقصود بالكتاب هنا قوله تعالى : « اسكنوهُن من حيثُ سكنتم من وُجدِكُم [3] » .

وقد أجاب القائلون بالتخصيص : بأن عمر إنما قال مقالته هذه لتردده في صحة الحديث لا لرده تخصيص عموم الكتاب بالسنة الآحادية ؛ فإنه لم يقل : كيف نخصص كتاب ربنا بخبر آحادي وإنما قال : « كيف نترك كتاب ربنا لقول امرأة [4] » ولو كان خبر الآحاد مردوداً مطلقاً لما احتاج إلى هذا التعليل . قال الشوكاني : (ويؤيد ذلك ما في صحيح مسلم وغيره بلفظ قال عمر : لا نترك كتاب الله وسنة نبينا لقول امرأة لعلها حفظت أو نسيت . فأفاد هذا أن عمر تردد في كونها حفظت أو نسيت ،

---

(١) راجع « مختصر المنتهى » لابن الحاجب مع « شرحه العضد وحاشية السعد » : (٣/١٤٩ — ١٥١) « الإحكام » للآمدي : (٢/٤٧٦ ، ٤٩١) « أصول الفقه » للجاجرمي : (ق ٣٢) مخطوطة دار الكتب المصرية .

(٢) انظر ما سلف (ص ٧٢٣ ج ١) .

(٣) « سورة الطلاق : ٦ » .

(٤) راجع « الإحكام » للآمدي : (٢/٤٧٢ — ٤٧٧) ابن الحاجب مع « العضد والسعد » : (٢/١٥٠ — ١٥١) .

ولو علم أنها حفظت ذلك وأوردته كما سمعته لم يتردد في العمل بما روته)[1] .

وكان من الجمهور أن أيدوا ما ذهبوا إليه أيضاً بما عرف عن الصحابة من تخصيص عمومات الكتاب بخبر الآحاد ؛ فقد خصصوا قوله تعالى : « وأحل لكم ما وراء ذلكم » الذي يشمل نكاح المرأة على عمتها وخالتها ـ بما جاء في الحديث الصحيح « نهى النبي ﷺ أن تنكح المرأة على عمتها أو خالتها[2] » كما خصوا قوله تعالى : « يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين » وهو يوجب الميراث للأولاد عموماً ، بقوله عليه السلام : « لا نورث ما تركناه صدقة[3] » ومثل ذلك كثير .

وقد رد الحنفية ذلك بأن مثل هذه الأحاديث من المشهور فهي آحاد في العصر الأول ولكنها تواترت فيما بعد . والمشهور يخصص العام عندهم[4] .

---

(١) راجع « إرشاد الفحول » للشوكاني : (ص ١٥٨) وانظر « نهاية الوصول » للمطهر الحلي : (ص ١١٠) مخطوط دار الكتب المصرية .

(٢) الحديث أخرجه أحمد وأصحاب الكتب الستة من رواية أبي رضي الله عنه ، وفي رواية « نهى أن يجمع بين المرأة وعمتها وخالتها » رواه أحمد وأصحاب الكتب الستة إلا ابن ماجة والترمذي . وفي لفظ لأبي داود من رواية أبي هريرة أيضاً « لا تنكح المرأة على عمتها ، ولا العمة على ابنة أخيها ، ولا المرأة على خالتها ، ولا الخالة على بنت أخيها » وانظر « معالم السنن » للخطابي : (١٩٨/٣) « منتقى الأخبار » مع « نيل الأوطار » : (١٥٦/٦) فما بعدها . وراجع « المبسوط » للسرخسي : (١٩٠/٤) .

(٣) انظر ما سلف (ص ٦٥) .

(٤) مما عده الحنفية من المشهور الذي يخصص العام قبل تخصيصه حديث الدارقطني « ولا يرث القاتل شيئاً » : وعد السرخسي من المشهور أيضاً حديث ـ

من آثار الاختلاف عند التطبيق

كان للاختلاف في تخصيص العام ابتداء بخبر الواحد والقياس أثر واضح في كثير من الأحكام. نذكر من ذلك على سبيل المثال ما يلي:

قال الله تعالى في سورة الأنعام: «ولا تأكلوا مما لم يُذكَرِ اسمُ الله عليه وانه لفسق» وروي عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال: «المسلم يذبح على اسم الله سمى أو لم يسم[1]» وفي رواية «ذبيحة المسلم حلال

«لا تنكح الأمة على الحرة وتنكح الحرة على الأمة». راجع المبسوط: (١٩٧/٤) «التقرير والتحبير شرح التحرير»: (٢١٩/٢) على أن الإجابة بشهرة الأخبار لا تدفع في نظرنا واقع الاحتجاج بأخبار الآحاد؛ لأن الاصطلاح على تسمية نوع من خبر الآحاد مشهوراً لاعتبارات معينة عند الحنفية لاينفي عنه صفة الآحادية، وحسبنا من خبر الآحاد أن يكون مستوفياً شروط القبول بسنده ومتنه. ولذا كان من **غير المقبول عندنا** ما قرره الأستاذ الفاضل عمر عبد الله من أن تخصيص الكتاب بخبر الواحد غير معقول. إن الرسول عليه السلام هو المبين فهل إذا وجدنا الحديث الصحيح نقف عن بيان الكتاب به لأنه ليس متواتراً ولا مشهوراً. لقد رأينا إماماً كالشافعي المتوفى سنة ٢٠٤ هـ يعنى في رسالته أشد العناية بضبط طرق الاستدلال فلا ينكر التخصيص بخبر الآحاد ولكن يحرص كل الحرص على أن يكون هذا الخبر صحيحاً، أتراه كان يتصرف تصرفاً غير معقول أم كان يأخذ بالكتاب أولاً وبالسنة التي فيها بيان القرآن ثانياً؟ انظر: «سلم الوصول إلى علم الأصول» للأستاذ عمر عبد الله (ص ٢٠٢) «الرسالة» للشافعي (ص ٦٤ — ٧٣، ٣٦٩ — ٤٧١) وانظر مايقوله الدهلوي في «الانصاف» (ص ٧١) «حجة الله البالغة» (١٤٦/١).

(١) الحديث بهذا اللفظ ذكره صاحب «الهداية» وقال عنه الزيلعي في «نصب الراية»: (غريب بهذا اللفظ) ثم ذكر أحاديث بمعناه منها ما أخرجه الدارقطني عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «المسلم يكفيه اسمه، فإن نسي أن يسمي حين يذبح فليسم. وليذكر اسم الله، ثم ليأكل» «نصب الراية»: (١٨٢/٤).

ذكر اسم الله عليها أو لم يذكره[1] » .

فذهب الحنفية إلى تحريم الأكل من الحيوان الذي لم يذكر اسم الله عليه عند ذبحه عمداً تمسكا بعموم الآية « ولا تأكلوا مما .. » ولم يخصصوا هذا العموم بالحديث المذكور ؛ لأنه خبر آحاد وهو ظني فلا يخصص عموم نص الآية ابتداء ، الذي هو قطعي الدلالة إلى جانب كونه قطعي الثبوت[2] .

قال صاحب العناية : (وقوله : « ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق » عام مؤكد بمن التي تفيد التأكيد ، وتأكيد العام ينفي احتمال الخصوص فهو غير محتمل للتخصيص)[3] .

وهكذا يكون من مقتضى العموم عند الحنفية وعدم تخصيص الآية بالحديث ، حرمة الأكل من الذبيحة التي لم يذكر اسم الله عليها سواء أكان ذلك عمداً أم نسيانا .

غير أنهم أجازوا الأكل من الذبيحة اذا تركت التسمية عليها نسيانا لأنهم اعتبروا الناسي ذاكراً حكما ، فهو ليس بتارك ذكر اسم الله تعالى ؛ لأن الشارع - كما يرون - أقام الملة في هذه الحال مقام الذكر ، مراعاة لعذر كان من جهة المكلف وهو النسيان ، وذلك لدفع الحرج ، كما أقام الأكل ناسياً في أثناء الصوم مقام الامساك ، واذا اعتبر الناسي ذاكراً

---

(١) الحديث من مراسيل أبي داود من رواية ثور بن يزيد عن الصلت . « نصب الراية » (١٨٣/٤) .

(٢) راجع « أصول البزدوي » مع « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري (٢٩٥/١ - ٢٩٦) .

(٣) راجع « الهداية مع العناية » (٥٥/٨) .

حكما بقيت الآية على عمومها . وإلى حل ما تركت التسمية عليه نسياناً ذهب علي وابن عباس رضي الله عنهما[1] .

أما الشافعية : فقد خصصوا الآية بالحديث ، فأباحوا الأكل من ذبيحة المسلم اذا ترك التسمية عليها عمداً ، جرياً على قاعدتهم في جواز تخصيص العام ابتداء بخبر الواحد ، فعام الكتاب ظني الدلالة وان كان قطعي الثبوت والظني يجوز تخصيصه بالظني .

وتأولوا الآية أيضاً بأن المقصود ما ذكر عليه غير اسم الله تعالى كالذي يذبح للأوثان بدليل قوله تعالى : « وما أهل به لغير الله » . قال الرملي : (وسياق الآية دال عليه فإنه قال : « وانه لفسق » والحالة التي يكون فيها فسقاً هي الإهلال لغير الله تعالى ، قال تعالى : « أو فسقاً أهل لغير الله به[2] ») .

ويرى بعض الحنفية من المتأخرين كالميهوي وغيره ، أن الشافعية قد ذهبوا إلى ما ذهبوا اليه عملاً بتخصيص العام بخبر الواحد والقياس أيضاً ، إذ قاسوا تارك ذكر اسم الله عمداً على تاركه نسياناً ، ورد الحنفية هذا القياس ، بأن التارك نسياناً غير خارج من عموم الآية ، فهو ذاكر حكما كما مر[3] .

(١) راجع « الهداية » مع « العناية ونتائج الأفكار » لقاضي زاده : (٨/٥٤) .

(٢) راجع « المهذب » للشيرازي : (١/٢٥١) « تخريج الفروع على الأصول » للزنجاني بتحقيق المؤلف : (ص ١٩٤) « نهاية المحتاج » للرملي : (٨/١١٢) مع « حاشيتي الشبراملسي والرشيدي » .

(٣) راجع « نور الأنوار شرح المنار » للميهوي : (١١٣ — ١١٥) .

دعوى الإجماع في كل من المذهبين

هذا : وقد أيد كل من الحنفية والشافعية ما ذهبوا اليه بعد الاستدلال المذكور بدعوى الإجماع فيما اتجهوا إليه ، وكل يدعيه في جانب من جوانب المسألة .

فقد جاء في الهداية مثلًا : (والشافعي مخالف للاجماع ، فإنه لا خلاف فيمن كان قبله ، في حرمة متروك التسمية عامداً ، وإنما الخلاف بينهم في متروك التسمية ناسياً ، فمن مذهب عمر أنه يحرم ، ومن مذهب علي وابن عباس رضي الله عنهم أنه يحل ، بخلاف متروك التسمية عامداً .

ولهذا قال أبو يوسف والمشايخ رحمهم الله : إن متروك التسمية عمداً لا يسع فيه الاجتهاد ، ولو قضى القاضي بجواز بيعه لا ينفذ لكونه مخالفاً للاجماع)[1] .

أما صاحب « نهاية المحتاج » ـ من الشافعية ـ : فقرر أيضاً في معرض استدلاله على أن المقصود من الآية تحريم ما ذكر عليه اسم غير الله تعالى أن (الاجماع قام على أن من أكل ذبيحة مسلم لم يسم عليها فليس بفاسق[2]) .

---

(١) « الهداية » (٨/٥٤) ، وانظر « نتائج الأفكار » لقاضي زاده الذي لم يرتض كلام صاحب الهداية من دعوى الاجماع على حرمة متروك التسمية عمداً قبل الشافعي ، ثم دعوى عدم احتمال « ما لم يذكر اسم الله عليه » للتخصيص مع أن جعل الناسي ذاكراً لا يتصور بدون تخصيص الناسي من عموم قوله تعالى « مما لم يذكر اسم الله عليه » لمن كان عامداً وناسياً قال رحمه الله : (وتخصيص الشيء مما هو غير محتمل للتخصيص غير متصور أيضاً فتحقق التنافي بين الكلامين) . « نتائج الأفكار » (٨/٥٦) .

(٢) راجع « نهاية المحتاج » : (٨/١١٢) مع « حاشيتي الشبراملسي ـ

المسألة الثانية :

ومما ترتب على الاختلاف في دلالة العام ما إذا ورد عام وخاص واختلف حكمهما ؛ بأن دل أحدهما على حكم يخالف ما دل عليه الآخر .

فالجمهور تمشياً مع ظنية العام ، لا يحكمون بالتعارض بينهما ، وإنما يخصصون العام بالأخص منه ، فيعملون بالخاص فيما دل عليه ، ويعملون بالعام

ـ والرشيدي » . وانظر « المهذب » للشيرازي : (٢٥١/١) . هذا وأما عن التخصيص بالقياس : فقد جاء الزنجاني على ذكر أن الشافعي حيث ذهب إلى أن دلالة العام ظنية جوز تخصيص العام بالقياس – إذ هو دليل شرعي معمول به ـ قياساً بمسألة تفرعت عن هذا الأصل هي : حكم مباح الدم يلتجيء إلى الحرم فقال :

(ويتفرع عن هذا الأصل أن مباح الدم إذا التجأ إلى الحرم لا يعصمه الالتجاء عند الشافعي طرداً للقياس الجلي ـ يعني أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم عندما ُقتل عاصم بن ثابت الافلح وخبيب بقتل أبي سفيان في داره بمكة إن أمكن ـ كما ذكر الرازي . أو أمره بقتل نفر ، منهم ابن الأخطل يوم الفتح ـ .

ثم قال : (وعندهم – يعني الحنفية ـ يعصمه ذلك لعموم قوله تعالى : « ومن دخله كان آمناً » .

فالشافعي خصص عموم هذا النص بالقياس لقيام موجب الاستيفاء وُبعد احتمال المانع ، إذ لا مناسبة بين اللياذ إلى الحرم ، وإسقاط حقوق الآدميين المبنية على الشح والضنه والمضايقة . كيف وقد ظهر إلغاؤه فيما إذا انشأ القتل في الحرم ، وفي قطع الطرق . وأبو حنيفة لم يجوز تخصيص هذا العموم بالقياس وإن كان جلياً) . « تخريج الفروع على الأصول » للإمام الزنجاني : (ص ١٧٥ ـ ١٧٧) بتحقيق المؤلف وانظر « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري : (٢٩٦/١–٢٩٨) « التفسير الكبير » للفخر الرازي : (٥٢/٤ ـ ٥٣) .

فيما وراء ذلك ، لأن التعارض منتف بين العام الذي هو ظني الدلالة وبين الخاص الذي هو قطعيها [1] .

أما الحنفية : فجرياً على قاعدتهم في قطعية العام يحكمون في هذه الحالة بالتعارض بينهما في القدر الذي دل عليه الخاص لتساويهما في القطعية [2] . وعندئذ نكون أمام ثلاثة أحوال [3] .

أ – فإذا علم مجيء الخاص بعد العام من غير تراخ كان مخصصاً له ومبيناً – كما ذكر من قبل [4] .

وذلك كقول الله تعالى : « فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر » مع قوله جل وعلا « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » وكقوله جل ثناؤه « وحرم الربا » مع قوله « وأحل الله البيع » ففي آيتي الصيام والبيع علم مجيء الخاص بعد العام وكان ذلك من غير تراخ ، فكان الخاص مبيناً للعام على سبيل التخصيص .

ب – أما إن علم تأخر مجيء الخاص عن العام ، بأن جاء بعده على التراخي ، كان هذا الخاص ناسخاً للعام في القدر الذي اختلفا فيه ، متى تساوى

---

(١) انظر « أصول الفقه » للخضري : (ص ٢٢٣ – ٢٢٤) .
(٢) راجع « التوضيح مع التلويح » : (٤١/١) .
(٣) راجع « أصول السرخسي »: (١٤٢/١) « التوضيح مع التلويح » : (٤١/١) .
(٤) راجع « أصول السرخسي » : (١٤٢/١) « التوضيح مع التلويح » : (٤١/١) .

معه في الثبوت [١] .

يتضح ذلك بقوله تعالى في شأن حد القذف : « والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً [٢] ... » الآية ، مع قوله جل ثناؤه في شأن اللعان : «والذين يرمون أزواجهم ولم يكن لهم شهداء إلا أنفسهم فشهادة أحدهم أربع شهادات بالله إنه لمن الصادقين [٣] .

فالنص الأول عام يشمل الأزواج وغيرهم وذلك واضح في قوله والذين يرمون ... » .

والنص الثاني خاص بالأزواج كما هو ظاهر ، وقد ثبت تأخر هذه الآية في النزول عن الآية الأولى وإن كانت متصلة بها من حيث النظم والترتيب . ودليل التأخر في النزول ما جاء في الصحاح أن هلال بن أمية [٤] قذف امرأته عند النبي ﷺ بشريك بن سمحاء فقال له النبي عليه السلام : البينة أو حد في ظهرك ، فقال هلال : يا رسول الله إذا رأى أحدنا على امرأته رجلاً ، ينطلق يلتمس البينة ؟ فجعل النبي ﷺ يقول : البينة أو حد في ظهرك ، فقال هلال : والذي بعثك بالحق إني لصادق ، ولينزلن

---

(١) راجع « التوضيح مع التلويح » : (٤١/١) فما بعدها . « المنار » للنسفي مع « نور الأنوار » للميهوي : (١١١/١ — ١١٢) فما بعدها .

(٢) « سورة النور : ٤ » .

(٣) « سورة النور : ٦ » .

(٤) هو الصحابي هلال بن أمية بن عامر الأنصاري الواقفي ، شهد بدراً وما بعدها . وهو أحد الثلاثة الذين خلفوا - رضوان الله عليهم - وتاب الله عليهم .

الله ما يبريء ظهري من الحد فنزل جبريل وأنزل عليه « والذين يرمون أزواجهن ولم يكن لهم شُهداء إلا أنفسهم فشهادةُ أحدِهم » [1] . . . فتكون هذه الآية - وهي من الخاص - قد تأخرت عن سابقتها - وهي من العام - فتعتبر ناسخة لها نسخاً جزئياً فيما تعارضا فيه مما يشمله العام قبل التخصيص - وهم الأزواج - فبعد أن كان حكم الزوج إذا قذف زوجته وعجز عن البينة إقامة حد القذف - كما تقضي بذلك الآية الأولى - أصبح حكمه إجراء اللعان بينه وبين زوجته على الطريقة التي نصت عليها الآيات فيما بعد ، وهي أن يشهد الزوج أربع شهادات بالله إنه لمن الصادقين فيما رماها به ، والخامسة أن لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين ، فإذا شهد ذلك وأرادت الزوجة أن تدرأ عن نفسها العذاب ، فعليها أن تشهد أربع شهادات إنه لمن الكاذبين فيما رماها به ، والخامسة أن غضب الله عليها إن كان من الصادقين .

ج - وإن لم يعلم تأخر الخاص عن العام ولا مقارنته له ، وقع التعارض بينهما ، فيعمل بالراجح منهما . فإن لم يتوفر ما يرجح أحدهما على الآخر تساقطا فلم يعمل بواحد منهما فيما دل عليه الأخص [2] .

من آثار الاختلاف في التطبيق :

كما كان للاختلاف في مسألة تخصيص العام بخبر الواحد والقياس أثر

(١) حديث هلال بن أمية أخرجه أحمد وأصحاب الكتب الستة بألفاظ مختلفة من رواية ابن عباس ، وأخرجه النسائي من رواية أنس . وانظر « معالم السنن » للخطابي : (٣/٢٦٢ — ٢٦٣) « منتقى الأخبار مع نيل الأوطار » : (٣/١٦٢ — ٢٦٣) فما بعدها .

(٢) راجع « التوضيح مع التلويح » : (١/٤١) .

في الاستنباط ، كذلك كان لهذه المسألة التي نحن بصددها أثره في عدد من الأحكام نذكر منه على سبيل المثال ما يلي :

ورد في شأن نصاب الزكاة عن ابن عمر أن النبي ﷺ قال : « فيما سقت السماء والعيون ، أو كان عثريا العشر ، وفيما سقى بالنضح نصف العشر »[1] .

كما ورد في ذلك أيضاً عن أبي سعيد الخدري أنه قال : قال رسول الله ﷺ : « ليس فيما دون خمسة أوسق من تمر ولا حب صدقة »[2] .

فالنص الأول عام ، يدل على وجوب الزكاة في القليل والكثير مما يخرج من الأرض ، دون تحديد نصاب معين لزرع أو ثمر ، ومقتضى ذلك وجوب العشر في كل ما تأتي به الأرض قل أو كثر .

والنص الثاني خاص ، يدل على عدم وجوب الزكاة فيما دون خمسة أوسق ؛ فهو لا يشمل ما دون ذلك من الزرع والثمار .

ومقتضى هذا أن العشر لا يجب إلا إذا بلغ ما تعطيه الأرض نصاباً مقداره خمسة أوسق فما فوق[3] .

وهكذا يقع الاختلاف بين الحديثين فيما دون الخمسة أوسق ، فالعام يثبته والخاص ينفيه .

---

(١) الحديث رواه رجال الصحيح إلا مسلماً . والنضح : الساقية ، ويقال للبعير الذي يستقى به الماء من البئر : الناضح . وانظر (ص ٨٠) مما سلف .

(٢) رواه مسلم وأحمد والنسائي . وانظر « نيل الأوطار » : (٤/ ١٤٩) فما بعدها .

(٣) راجع « الأم » للشافعي : (٢/ ٣٢) .

وذهب أبو حنيفة رحمه الله إلى عدم اشتراط نصاب معين لوجوب الزكاة فيما يخرج من الأرض ، ذلك لأن العام والخاص قد تعارضا فيما دون الخمسة أوسق ولم يعلم الراجح منهما ، ولكن يرجح الحديث الأول لأنه أشهر من الثاني .

ثم أن في وجوب الزكاة في كل ما يخرج من الأرض احتياطاً لتبرئة الذمة والخروج من العهدة .

وذلك بالاضافة إلى أن في ذلك مصلحة لذوي الحاجة والمستحقين ، وهكذا رجح أبو حنيفة العام على الخاص لتوفر هذه الموجحات [1] .

وذهب الجمهور إلى تخصيص الحديث الأول بالثاني فاشترطوا لوجوب الزكاة فيما يخرج من الأرض ، أن يبلغ نصاباً قدره خمسة أوسق فلا تجب الزكاة فيما دون ذلك [2] .

وكان ذلك بناء على تخصيص العموم الوارد في حديث « فيما سقت السماء . . . » بحديث الأوسق ، حيث يقضي الخاص على العام فيخصصه ويبينه [3] . وهكذا اختلف الحكم في الفرع بناء على الاختلاف في الأصل .

---

(١) وما ذهب إليه الحنفية هو قول ابن عباس وزيد بن علي والنخعي راجع « الهداية وفتح القدير » : (٢/ ٣) « كشف الأسرار » شرح أصول البزدوي لعبد العزيز البخاري : (١/٢٩٨) .

(٢) راجع « المهذب » للشيرازي : (١/١٥٤) « نهاية المحتاج » للرملي (٨/١١٢) « المغني » لابن قدامة (٢/٦٨٩) فما بعدها . « بداية المجتهد » : لابن رشد (١/٢٦٥ — ٢٦٦) .

(٣) قال النووي : (اختلف العلماء في أنه هل تجب الزكاة في كل ما أخرجت الأرض .. إلا الحشيش والحطب ونحوها أم يختص ؟ فعمم أبو حنيفة وخصص الجمهور ...) « شرح النووي على صحيح مسلم » : (٧/٥٤) .

الفصل الثاني

المشترك

المبحث الاول

ماهية المشترك وأسباب وجوده

يرى المتتبع لأساليب الخطاب في اللغة العربية وكيفية وقوع الأسماء على مسمياتها، أنه كثيراً ما تسمى الأشياء الكثيرة بالاسم الواحد، كما نرى في عين الماء، وعين المال، وعين السحاب. وهذا ما يدعى في اللغة بالمشترك[1].

ولقد تعرض للباحث في الكتاب والسنة كثير من النصوص التي تشتمل على ألفاظ مشتركة، حيث يدل اللفظ على أكثر من معنى، وكان ذلك سبباً لاختلاف أنظار العلماء فيما أراده الشارع من تلك الألفاظ، وهذا الاختلاف انبنى عليه اختلاف فيما يدل عليه النص المشتمل على اللفظ المشترك من أحكام.

ولما للمشترك من أثر في استنباط الأحكام عني العلماء بتحديد ماهيته، وإيضاح أسباب الاشتراك، ودلالة المشترك على الحكم كيف تكون. وسنعرض ـ ولو بإيجاز ـ لأهم الجوانب في المشترك والتي لابد منها في

---

(١) انظر « الصاحبي » لابن فارس : (ص ١٧١) « المزهر » للسيوطي (٣٦٩/١) فما بعدها .

طريق الاستنباط من نصوص الكتاب والسنة التي جاءت بلغة كثيراً ما يقع الاسم الواحد فيها على شيئين أو أشياء كثيرة .

تعريف المشترك :

المشترك : هو اللفظ الموضوع للدلالة على معنيين أو معان مختلفه بأوضاع متعددة [1] .

وقد عرفه البزدوي في الأصول بأنه (كل لفظ احتمل معنى من المعاني المختلفة أو اسماً من الاسماء على اختلاف المعاني على وجه لايثبت إلا واحد من الجملة مراداً به) [2] .

وقد تخوف الشارح عبد العزيز البخاري من أن يوهم قول البزدوي : (من المعاني) أن عدد الثلاث شرط في الاشتراك كما هو شرط في العموم ، فأبان أن الأمر ليس كذلك ، وأن الاشتراك يثبت بين المعنيين والاسمين أيضاً قال رحمه الله : (ولهذا قيل في حده : هو اللفظة الموضوعة لحقيقتين مختلفتين أو أكثر وضعاً أولا من حيث هما مختلفتان) [3] .

---

(١) قال السيوطي : (وقد حده أهل الأصول بأنه اللفظ الواحد الدال على معنيين دلالة واحدة فأكثر دلالة على السواء عند أهل تلك اللغة)« المزهر » : (١/١٧١) .

(٢) راجع « أصول البزدوي مع كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري : (١/٣٧ — ٣٨) وانظر : « طلعة الشمس » للسالمي الإباضي : (١/١٣٤) .

(٣) « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري (١/ ١٣٤) ومن هنا قال السالمي في « طلعة الشمس » : (وحاصله أن المشترك هو ما تكرر فيه الوضع بحسب معانيه من غير إهمال لبعضها ، ويكون اسماً : كالقرء للطهر والحيض . وفعلاً : كعَسعَسَ لـ « أقبل » ولـ « أدبر » وحرفاً : كـ « من » الجارة تكون للتبعيض وللابتداء وغيرهما من معانيها .

مثال ذلك : لفظ العين : فإنه يطلق على الباصرة ، وعين الشمس وما ينبع من الماء ، والجاسوس ، وعلى سحاب ينشأ من قبل القبلة والمال الناض ، وقد وضع لكل منها بوضع على حدة .

وكذلك القرء : فإنه يطلق على الحيض ، كما يطلق على الطهر وهو الفترة الزمنية بين الحيضتين وقد وضع لكل منهما بوضع خاص ، جاء ذلك في قوله تعالى : « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » .

ومن المشترك في كتاب الله أيضاً لفظ (قضى) فقد جاء بمعنى (حتم) كقوله جل ثناؤه : « فيمسك التي قضى عليها الموت »[١] ، وبمعنى : (أمر) كقوله تعالى : « وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه[٢] » أي أمر ، كما جاء بمعنى (أعلم) كقوله جل وعلا : « وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب »[٣] أي أعلمناهم ، وجاء بمعنى (صنع) كقوله جل ثناؤه : « فاقض ما أنت قاض[٤] » وكقوله « ثم اقضوا إليّ » [٥] أي اعملوا ما أنتم عاملون [٦] .

(١) « سورة الزمر : ٤٢ » .

(٢) « سورة الاسراء : ٢٣ » .

(٣) « سورة الاسراء : ٤ » .

(٤) « سورة طه : ٧٢ » .

(٥) « سورة يونس : ٧١ » .

(٦) انظر « الصاحبي » لأحمد بن فارس : (ص ١٧١) « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري : (١/٣٨ — ٣٩) وانظر الكثير من الأمثلة في « المزهر » للسيوطي : (١/٣٦٩ — ٣٨٤) .

أسباب وجود المشترك :

يبدو للباحث أن وجود المشترك يرجع إلى عدة أسباب منها :

١ – اختلاف القبائل العربية في اطلاق الألفاظ على المعاني ، حيث تصطلح قبيلة على إطلاق لفظ على معنى معين ، وتصطلح قبيلة أخرى على اطلاق اللفظ نفسه على معنى آخر وتصطلح قبيلة ثالثة على معنى ثالث وهكذا ..

وقد لا يكون بين المعنيين أو المعاني مناسبة ما ، فيصير اللفظ موضوعاً لمعنيين أو أكثر ، وينقل إلينا اللفظ مستعملًا في معنيين أو أكثر من غير نص على اختلاف الواضع [1] .

٢ – أن يكون اللفظ موضوعاً لمعنى مشترك بين معنيين ، فتصلح الكلمة لكل من المعنيين ، لوجود المعنى الجامع بينهما ، وعلى توالي الزمن يغفل الناس هذا المعنى الجامع ، فيعدون الكلمة من قبيل المشترك اللفظي كالقرء ، فإنه اسم لكل وقت اعتيد فيه أمر خاص فيقال : (للحمى قرء) أي دور معتاد تكون فيه ، (وللمرأة قرء) أي وقت تحيض فيه ووقت تطهر فيه ، (وللثريا قرء) أي وقت اعتيد معها نزول المطر فيه .

---

(١) وقد يكون ذلك من واضع واحد لغرض الابهام على السامع في المعنى الثاني . وقد ذكروا في ذلك ما روى عن أبي بكر الصديق وقد سأله رجل عن النبي صلى الله عليه وسلم وقت ذهابهما إلى الغار ، من هذا ؟ قال : هذا رجل يهديني السبيل . « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري : (٣٩/١) « المزهر » للسيوطي : (٣٦٩/١) .

٣ – أن يكون اللفظ موضوعاً لمعنى ، ويستعمل في معنى آخر على سبيل المجاز لعلاقة بين هذا المعنى والمعنى الأول ، ثم يشتهر استعمال هذا اللفظ في المعنى المجازى ، وينسى التجوز مع الزمن حتى يصير حقيقة عرفية فيه ، وينقل اللفظ إلى أبناء اللسان على أنه حقيقة في المعنيين ، لا على الأول أنه حقيقة وعلى الثاني أنه مجاز .

٤ – أن ينقل اللفظ من معناه الأصلي إلى معنى اصطلاحي فيكون حقيقة لغوية في الأول وعرفية في الثاني ، وينقل اللفظ إلينا على أن له معنيين حقيقيين ، وبذلك يكون مشتركاً بينهما [١] .

---

(١) راجع « مفتاح الوصول » للتلمساني : (ص ٤٤) ، « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري : (٣٩/١) . « طلعة الشمس » للسالمي : (١٣٤/١) « أصول الفقه » للبرديسي : (ص ٣٩٦) .

المبحث الثاني

دلالة المشترك

المطلب الأول

موقف العلماء من دلالة المشترك

لاشك أن العمل بما تدل عليه الألفاظ هو المطلوب في التشريع ، فإذا ورد المشترك من غير أن يرد تصريح بإرادة معنييه أو معانيه ، فمعنى ذلك أن هنالك إبهاماً في النص الذي ورد فيه المشترك ، فلا بد من سلوك السبيل لازالته كي يتسنى العمل بمدلول اللفظ ، ويخرج المكلف عن العهدة .

ومن هنا قرر العلماء أن الاشتراك خلاف الأصل ، فإذا دار اللفظ بين الاشتراك وعدمه ، فعدم الاشتراك أرجح [١] : وإذا تحقق الاشتراك فالباحث في نص من نصوص الأحكام يكون أمام حالتين :

الحالة الأولى – أن يكون اللفظ المشترك الوارد في نص شرعي

---

(١) انظر « نهاية الوصول » للمطهر الحلي : (ص – ٣٥) مخطوطة دار الكتب المصرية .

مشتركاً بين معنى لغوي ومعنى اصطلاحي شرعي ؛ فهنا يتعين أن يراد بالمشترك معناه الاصطلاحي الشرعي ؛ وذلك كألفاظ الصلاة ، والزكاة ، والصيام ، والحج ، والطلاق ، الواردة في الكتاب والسنة ؛ فالمراد من كل واحد منها المعنى الشرعي ، لا اللغوي . ولا يراد اللغوي إلا إذا وجدت قرينة تصرف اللفظ عن معناه الاصطلاحي الشرعي .

فلفظ الصيام موضوع لغة للامساك ، وجـــاء الشارع ليضعه للعبادة المعروفة ، فعندما يرد في كتاب أو سنة ، فالمراد المعنى الشرعي ما دامت القرينة الصارفة لم توجد .

وإذا كنا نقرر أنه لا خلاف بين العلماء في لزوم الأخذ بالمعنى الذي تدل عليه القرينة ، إن الأنظار تختلف في تقويم هذه القرينة أو القرائن المرجحة لمعنى على آخر ، فما يكون صالحاً للترجيح عند فريق ، قد لا يكون صالحاً عند آخرين ، وكثيراً ما ينتج ذلك اتجاهَ كل إلى معنى غير المعنى الذي اتجه إليه غيره ، بناء على تفاوت الأنظار فيما يصلح للترجيح .

مثال الصرف بالقرينة قوله تعالى : « إن الله وملائِكَتَهُ يصلون على النبي يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليماً » [1] فإن الصلاة من الألفاظ المشتركة بين المعنى اللغوي — وهو الدعاء — والمعنى الشرعي ، وهو الأقوال والأفعال المفتتحة بالتكبير المختتمة بالتسليم - كما مر في المجمل - وقد دلت القرينة اللفظية على أن المراد في هذا النص المعنى اللغوي - وهو الدعاء - لا المعنى الشرعي الذي هو العبادة المخصوصة [2] .

---

(١) « سورة الأحزاب . ٥٦ » .

(٢) راجع « أصول الخضري : » (ص ١٧٥) « أصول الفقه » لخلاف : (ص ٢١١) « أصول الفقه » للبرديسي : (ص ٣٩٧) .

وهكذا يؤخذ بالمعنى الشرعي الذي وضعه الشارع للفظ ، إلا إذا توفرت القرينة بإرادة المعنى اللغوي ، لأن الشارع عندما نقل اللفظ عن معناه اللغوي إلى المعنى الخاص الذي استعمله في خطابات الشريعة ، كان هذا اللفظ في لسان الشارع متعين الدلالة على ما كان اصطلاحاً للشارع ، لأن المطلوب في التشريع - كما أسلفنا - هو العمل بما تدل عليه الألفاظ (١) .

الحالة الثانية - أن يكون اللفظ المشترك الوارد في النص الشرعي مشتركاً بين معنيين أو عدة معان ، وليس للشارع عرف خاص يعين واحداً من المعنيين أو المعاني التي وضع لها المشترك .

فإذا كان كذلك وجب الاجتهاد لتعيين المعنى المراد حيث يستعين المجتهد بالقرائن والامارات وحكمة التشريع ومقاصد الشريعة على هذا التعيين (٢) .

ففي قوله تعالى : « ولا تأكلوا مما لم يذكر اسمُ اللهِ عليه وإنه لفسق » رجح الحنفية كون الواو للاستئناف في قوله « وإنه لفسق » فكان ذلك مؤيداً لما اتجهوا إليه من أن النهي في الآية إنما هو عن الذبيحة التي لم يذكر اسم الله عليها مطلقاً سواء أذكر غيره كالأصنام أم لم يذكر ، فمتروك التسمية من الذبائح على وجه العمد ، حرام أكله عندهم (٣) .

---

(١) « أصول الخضري » : (ص ١٧٥) .

(٢) راجع « أصول الفقه » للخضري : (ص ١٧٥) « أصول الفقه » خلاف (ص ٢١٢) .

(٣) راجع « الهداية مع العناية » : (٨/٥٤ — ٥٥) « أصول الفقه » للبرديسي : (ص ٣٩٧) .

ويرجح الشافعية أن الواو في قوله : « وإنه لفسق » للحال ، فكان ذلك مؤيداً لما ذهبوا إليه من أن المقصود في الآية النهي عما ذكر عليه غير اسم الله ، كأن تذكر الأصنام مثلاً ، فكأنه قال : ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه والحال إنه لفسق ، أي ذكر عليه غير اسم الله ، ولذلك كان الحكم عندهم حل متروك التسمية من الذبائح ، ولو كان الترك متعمداً [١] .

وقد مر بنا في مبحث التخصيص بخبر الواحد والقياس ما كان للسنة من أثر فيما اتجه اليه كل مذهب ، في هذا الحكم [٢] .

عموم المشترك

حين لا تقوم القرينة التي تعين المعنى المراد من المشترك بحيث ترجحه على غيره ، هل يصح في هذه الحال إن يراد من المشترك كل واحد من معنييه أو معانيه بإطلاق واحد ، بحيث يكون الحكم المتعلق به ثابتاً لكل واحد منها ؟

أم لا يصح ذلك ، ويجب التوقف حتى يقوم الدليل على تعيين واحد من المعنيين أو المعاني ؟

لقد جرى في ذلك ، اختلاف العلماء :

١ — فذهب الشافعي والقاضي أبو بكر الباقلاني وجماعة من الشافعية وفريق من مشايخ المعتزلة كالجبائي والقاضي عبد الجبار وغيرهم ، الى جواز

---

(١) راجع « نهاية المحتاج » للرملي : (١١٢/٨) .

(٢) انظر ما سلف (ص ١٢٠ — ١٢٢) .

أن يراد من المشترك جميع معانيه ، سواء أكان وارداً في النفي أم في الاثبات ، ولكن بشرط أن لا يمتنع الجمع بين المعاني ؛ وذلك كاستعمال العين في الباصرة والشمس . أما إذا امتنع الجمع : كالقرء في الحيض والطهر ، لم يصح ذلك [1] .

فترى مذهب الشافعي — كما حكى الآمدي — أنه إذا تجرد اللفظ المشترك عن القرينة الصارفة إلى واحد من معنييه ، وجب حمله على المعنيين [2] .

وقد استدل على هذا المذهب بأمرين :

أولهما : أن اللفظ استوت نسبته إلى كل المسميات ، فليس تعين البعض منها بأولى من البعض ، فيحمل على الجميع احتياطاً .

الثاني : مما يدل على الجواز ، وقوعه كقول الله تعالى : « أَلَمْ تَرَ أن الله يسجدُ له من في السموات ومن في الأرض ، والشمسُ ، والقمرُ ، والنجومُ ، والجبالُ والدوابُ ، وكثيرٌ من الناس وكثيرٌ حَقَّ عليه العذاب » [3] .

فقد أريد بالسجود — وهو لفظ واحد — معنيان مختلفان ؟ لأن سجود الناس إنما يكون بوضع الجبهة على الأرض ، أما سجود غيرهم : فمعناه الخشوع والانقياد .

---

(١) راجع « الأحكام » للآمدي : (٣٥٢/٢) فما بعدها .

(٢) راجع « البرهان » لإمام الحرمين : (لوحة ٨٦) مخطوطة دار الكتب المصرية « الأحكام » للآمدي : (٣٥٢/٢) فما بعدها .

(٣) « سورة الحج : ١٨ » .

قالوا : والدليل على أن المراد من سجود الناس وضع الجبهة على الأرض لا الخشوع ، تخصيص كثير من الناس بالسجود دون من عداهم بمن حق عليه العذاب ، مع استوائهم في السجود بمعنى الخشوع والخضوع [١] .

٢ - وذهب الحنفية وبعض الشافعية ، ومنهم إمام الحرمين ، وجماعة من المعتزلة كأبي هاشم وأبي عبد الله البصري وغيرهما ، وكذلك الإباضية في الصحيح عندهم : إلى منع ذلك مطلقاً ، فلا يراد بالمشترك إلا واحد من معانيه سواء أكان وارداً في النفي أم في الاثبات [٢] .

وقد عرض إمام الحرمين لمذهب الشافعي والواقعة التي علم منها هذا المذهب ، ثم أعرب عن رأيه المخالف لما ذهب اليه الامام محمد بن إدريس ، وهو عدم جواز اطلاق المشترك على معانيه اطلاقاً واحداً ؛ معللاً ذلك بأن المشترك صالح لاتخاذ معان على البدل ، ولم يوضع وضعاً مشعراً بالاحتواء عليها [٣] .

---

(١) راجع « مختصر المنتهى » لابن الحاجب مع شرحه « للعضد وحاشية السعد » : (١١١/٢ - ١١٤) .

(٢) راجع « الإحكام » للآمدي : (٣٥٢/٢) « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري : (٤٠/١) « طلعة الشمس » للسالمي الاباضي : (١٣٨/١) .

(٣) قال إمام الحرمين : (المشترك إذا ورد مطلقاً فقد ذهب ذاهبون من أصحاب العموم إلى أنه محمول على جميع معانيه إذا لم يمنع مانع ولم يفرق هؤلاء بين أن يكون اللفظ حقيقة في عامله وبين أن يكون حقيقة في بعضها مجازاً في بعضها وهذا ظاهر اختيار الشافعي ، فإنه قال في مفاوضة جرت له في قوله تعالى : « أو لامستم النساء » . فقيل له قد يراد بالملامسة المواقعة . قال : هي محمولة على اللمس باليد حقيقة وعلى الوقاع مجازاً . والذي أراه أن اللفظ -

واستدل لهذا المذهب : بأن المشترك لم يوضع لمعانيه بوضع واحد ، وإنما وضع كل معنى من معانيه بوضع خاص ، فإرادة جميع المعاني منه في نص واحد مخالفة لهذا الوضع العربي في اللغة ، ومخالفة الوضع العربي في اللغة لا تجوز لما يلزم من الجمع بين المتنافين إذ يكون كل واحد من المعنيين مثلاً مراداً وغير مراد بآن واحد (١) .

الجواب عن آية السجود :

وقد أجاب أصحاب هذا المذهب عن آية السجود التي استدل بها أولئك : بأن السجود في الآية الكريمة معناه الخشوع والانقياد ، سواء أكان قهرياً أم اختيارياً . وهذا كما يتحقق في الناس يتحقق في غيرهم ، فلا يختلف المعنى .

المشترك إذا ورد مطلقاً لم يحمل في موجب الاطلاق على المحامل : فإنه صالح لاتخاذ معان على البدل ، ولم يوضع وضعاً مشعراً بالاحتواء عليها ، فادعاء إشعاره بالجميع بعيد عن التحصيل) على أن الجويني قد صرح بأنه لا يمنع ان يراد بالمشترك جميع محامله إذا كانت قرينة متصلة مشعرة بذلك — وذلك قوله : (فإن قيل بم تنفصلون عما ذكره القاضي . قلنا : ما ذكره يؤول إلى اشتقاق لفظ الحقيقة والمجاز فإذا رد الكلام إلى حمل الملامسة على الحس باليد والوقاع فيها معنيان كغيرهما) « البرهان » لامام الحرمين : (لوحة ٨٦) مخطوطة دار الكتب المصرية نسخة مصورة .

(١) قال عبد العزيز البخاري : (يوضحه أن اللفظ بمنزلة الكسوة للمعاني لا يجوز أن يكتسيها شخصان ، كل واحد بكمالها في زمان واحد . فكذا لايجوز أن يدل اللفظ الواحد على أحد مفهوميه بحيث يكون هو تمام معناه ويدل على المفهوم الآخر كذلك أيضاً في ذلك الزمان ، نعم إنما يجوز ذلك لو كان كل واحد من مفهوميه جزء المعنى فتكون دلالته على المجموع من حيث هو مجموع وقد اتفقوا أنه ليس كذلك) راجع « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري شرح أصول البزدوي : (١/٤٠ — ٤١) « المنار » للنسفي مع شرح ابن ملك وحاشيتي ابن الحلبي وعزمي زاده : (١/١٤٣) فما بعدها . وانظر : طلعة الشمس للسالمي الاباضي : (١/١٣٨) .

موقف البخاري والتفتازاني :

ولكن هذا الجواب لم يرضه عبد العزيز البخاري ولا التفتازاني ، لأنه إن أريد بالانقياد امتثال أوامر التكاليف ونواهيها : فهو لا يصح في غير المكلفين . وإن أريد امتثال حكم التكوين والتسخير ، أو مطلق الاطاعة أعم من هذا وذاك فشموله لجميع الناس ظاهر ، فلا بد أن يكون في كثير من الناس بمعنى آخر يخصهم كوضع الجبهة أو امتثال التكاليف . ولذلك قال صاحب « التلويح » : (الأظهر في الجواب عن الآية ما ذكره القوم من أنها على حذف الفعل أي : ويسجد كثير من الناس ، على أن المراد بالسجود الأول الانقياد والخضوع ، وقد دل على شموله جميع الناس ذكر « من في الأرض » ، وبالتالي سجود الطاعة والعبادة وهو غير شامل لجميع الناس) [1]

٣ ـ وقال بعض فقهاء الحنفية : انه يجوز أن يراد بالمشترك كل واحد من معانيه في النفي دون الإثبات ، وقد بنوا على ذلك ما جاء في باب الوصية من « أن من أوصى بثلث مـــاله لمواليه ، وكان له موال أعتقوه ، وموال أعتقهم ، ومات الموصي قبل البيان بطلت وصيته »[2].

---

(١) راجع « التلويح » للتفتازاني : (١/٦٩) وانظر « الكشاف » : (٣/١١٧) حيث يقرر الزمخشري من المعتزلة أنه يرفـع « كثير » بفعل مضمر يدل عليه قوله « يسجد » (أي ويسجد له كثير من الناس سجود طاعة وعبادة ، قال : (ولم أقل : أفسر « يسجد » الذي هو ظاهر بمعنى الطاعة والعبادة في حق هؤلاء ؛ لأن اللفظ الواحد لا يصح استعماله في حالة واحدة على معنيين مختلفين .

(٢) انظر « الهداية مع العناية » : (٨/٤٧٧) .

وإنما حكموا ببطلان الوصية لأن اسم المولى مشترك بين المعتِق والمعتَق فيحتمل أن يكون المراد في الوصية المولى الأعلى وهو الذي أعتق ، ويحتمل أن يكون المراد المولى الأسفل وهو الذي أُعتق ، ولا يصح أن يكون كل منهما مراداً : لأن المشترك وارد في الاثبات ، والمشترك إذا ورد في الاثبات لا يفيد العموم بل يكون المراد منه واحداً من معانيه فقط ، ولما كان الموصي قد مات ولم يعين من هو المراد في وصيته ، وقعت الجهالة في الموصى له ، والوصية للمجهول لا تصح [1] . وقد مر بنا أن المشترك الذي انسد باب الترجيح فيه هو نوع من أنواع المجمل عند الحنفية [2] .

وبنوا على ذلك أيضاً ما جاء في باب الأيمان : من أن من حلف لا يكلم موالي فلان ، كان قسمه شاملاً للمولى الأعلى والأسفل فيحنث بتكليمه أي واحد منهما .

لأن لفظ المولى في هذه المسألة وارد في سياق النفي ، والمشترك الوارد بعد النفي يراد به جميع معانيه . قال ابن الهمام في التحرير : (وفي المبسوط حلف لا أكلم مواليك وله أعلون وأسفلون ، فأيهم كلم حنث به ؛ لأن المشترك في النفي يعم وهو المختار) [3] .

ففي المسألة الأولى وهي مسألة الوصية لم يعمّ المشترك لأنه كان في سياق الاثبات ، وفي المسألة الثانية وهي مسألة اليمين شمل لأنه كان في سياق النفي .

---

(١) راجع « الهداية مع العناية ونتائج الأفكار » : (٨/٤٧٧ — ٤٧٨) .

(٢) انظر ما سلف (ص ٢٩٠ — ٢٩١ ج ١) .

(٣) راجع « التحرير مع التقرير والتحبير » : (٢١٢ — ٢١٣) .

المطلب الثاني

من آثار الاختلاف في التطبيق

كان من الطبيعي أن ينبني على الاختلاف في بعض مسائل المشترك اختلاف في بعض الأحكام عند تفسير النصوص ومن ذلك ما يلي :

أ ـ مر بنا في أكثر من مناسبة قول الله تعالى في سورة البقرة : « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » ولقد تباينت أنظار العلماء في الفترة الزمنية التي يجب أن تعتدها المطلقة ، بناء على تباين أنظارهم في المراد من القرء في هذه الآية .

ولقد عرفنا من قريب أن القرء من الألفاظ المشتركة في اللغة العربية ، لا خلاف في ذلك بين أئمة اللغة والفقهاء ، وقد حكى يعقوب بن السكيت (١) وغيره من اللغويين أن العرب تقول : أقرأت المرأة إذا طهرت ،

---

(١) هو يعقوب بن إسحاق أبو يوسف ابن السكيت : إمام في اللغة والأدب ، أصله من خوزستان وتعلم ببغداد ، قال ثعلب : أجمع أصحابنا أنه لم يكن بعد ابن الأعرابي أعلم باللغة من ابن السكيت . له كثير من المصنفات منها : (اصلاح المنطق) الذي قال المبرد فيه : ما رأيت للبغداديين كتاباً أحسن منه و (الالفاظ) و (الاضداد) و (القلب والابدال) و (غريب القرآن) وعدد من الشروح لعدد من دواوين الشعر العربي . توفي رحمه الله سنة ٢٤٤ هـ .

واقرأت : إذا حاضت ، وذلك أن القرء في كلام العرب معناه الوقت فلذلك صلح للطهر والحيض معاً .

ولعل على ذلك قول الشاعر :

شَنِئت العَقر عَقربني شَلَيل   اذا هبت لقارئها الرياح [١]

وقد جاء القرء بمعنى الطهر في قول الأعشى :

أفي كل عام أنت جاشم غزوة   تشد لأقصاها عزيم عزائكا

مورثة مالا وفي الحي رفعة   لما ضاع فيها من قروء نسائكا

أي لما ضاع من أطهار زوجاته وذلك لاشتغاله بالغزو والقتال عن الاستمتاع بهن .

وجاء القرء بمعنى الحيض في قوله ﷺ بشأن أحكام المستحاضة :

« تدع الصلاة أيام أقرائها [٢] » أي أيام حيضها لأنها هي الفترة التي يجب فيها ترك الصلاة .

---

(١) شليل : هو جد جرير بن عبد الله البجلي ، والبيت لمالك بن الحارث الهذلي ، وانظر الانصاف للبطليوسي (ص ١٣) .

(٢) من حديث أخرجه أبو داود وابن ماجة والترمذي عن عدي بن ثابت عن أبيه عن جده أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال في المستحاضة : « تدع الصلاة أيام أقرائها ، ثم تغتسل وتتوضأ عند كل صلاة وتصوم وتصلي » وروى أحمد وابن ماجه من حديث فاطمة بنت أبي حبيش أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال لها : « إجتنبي الصلاة أيام محيضك » « نصب الراية » : (٢٠٣/١) « تخريج أحاديث البزدوي » للقاسم بن قطلوبغا . مخطوط دار الكتب المصرية (ص ٤٧) « منتقى الأخبار مع نيل الأوطار » : (٢٩٧/١ - ٢٩٨) .

وهو في الآية الكريمة « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » يحتمل كلاً من الطهر والحيض .

فإن حملناه على الطهر ، كان الواجب على المطلقة أن تعتد بثلاثة أطهار ، فإن احتسبنا الطهر الذي وقع الطلاق فيه من العدة اعتبرت العدة منتهية بابتداء الحيضة الثالثة ، وإن لم يحتسب من العدة لم تنته عدتها إلا بابتداء الحيضة الرابعة .

وإن حمل القرء على الحيض وجب على المطلقة أن تعتد بثلاث حيضات فلا تنتهي عدتها إلا بانتهاء الحيضة الثالثة .

وقد اختلف في تعيين المعنى المراد في الآية :

فذهب مالك والشافعي وأحمد - في رواية - وداود الظاهري وأبو ثور إلى أن المراد الطهر . وهو قول عائشة ، والمروي عن ابن عباس وابن عمر وزيد بن ثابت ، كما أنه قول فقهـــاء المدينة السبعة [1] ، وقتادة والزهري وأبان بن عثمان [2] .

---

(١) هؤلاء الفقهاء هم أشهر فقهاء المدينة في عصر التابعين الذين أخذوا الفقه عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وهم : سعيـــد بن المسيب المتوفى سنة ٩٤ هـ وعروة بن الزبير المتوفى سنة ٩٤ هـ وأبو بكر بن عبد الرحمن المتوفى سنة ٩٤ هـ وعبيد الله بن عتبة بن مسعود المتوفى سنة ٩٨ هـ وخارجة بن زيد المتوفى سنة ٩٩ هـ والقاسم بن محمد بن أبي بكر المتوفى سنة ١٠٥ هـ وسليمان بن يسار المتوفى سنـة ١٠٧ هـ . وانظر : « محاضرات في تاريخ الفقه الاسلامي للدراسات العليا في حقوق القاهرة » (ص ٣٢) لأستاذنا الشيخ فرج السنهوري .

(٢) انظر « الرسالة » للامـام الشافعي : (ص ٥٦٥ - ٥٧٠) مع الحاشية للشيخ أحمد شاكر . « المغني » لابن قدامـة (٧/٤٥٣) « فرق الزواج للخفيف : (ص ٣٣٩) فما بعدها .

وذهب أبو حنيفة وأحمد بن حنبل إلى أن المراد الحيض . وهو قول الخلفاء الراشدين ، وعبد الله بن عمر ، وعبد الله بن مسعود ، وعبد الله بن عمرو ، وأبي موسى الأشعري ، وكثير من الصحابة والتابعين ، وهو مذهب العترة والحسن البصري والأوزاعي والثوري والحسن بن صالح [1] .

ما استدل به القائلون بالطهر :

استدل القائلون بأن القروء في الآية مراد بها الأطهار بأدلة أهمها ما يلي :

١ ـ إن تأنيث اسم العدد وهو « ثلاثة » يدل لغة على أن المعدود مذكر والمذكر هو الطهر لا الحيضة ، وعلى ذلك تكون الأطهار هي المراد من لفظ « القروء » الوارد في الآية الكريمة .

٢ ـ ومن جهة ثانية فإن الله تعالى يقول في سورة الطلاق « إذا طَلَّقْتُمُ النساءَ فطلقوهن لِعِدَّتِهِنَّ [2] » والمعنى : في عدتهن ؛ لأن اللام هنا بمعنى في ، مثل قوله تعالى « ونضع الموازين القسط ليوم القيامة » [3] أي في يوم القيامة وقد أمر الرسول صلوات الله عليه أن يكون الطلاق وقت الطهر ، وذلك حين قال لعمر وقد أخبره أن ابنه عبد الله طلق امرأته وهي حائض : « مره فليراجعها ثم ليمسكها حتى تطهر ، ثم تحيض ثم تطهر ، فتلك العدة التي أمر الله أن تطلق فيها النساء [4] » .

---

(١) انظر « بداية المجتهد » لابن رشد : (٩/٢) « المغني » لابن قدامة : (٤٥٢/٧) « فرق الزواج » للخفيف : (ص ٣٣٩) فما بعدها .

(٢) « سورة الطلاق » : ١ .

(٣) « الأنبياء » : ٤٧ .

(٤) عن ابن عمر « أنه طلق امرأة له وهي حائض ، فذكر ذلك عمر للنبي صلى الله عليه وآله وسلم . فتغيظ منه رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم —

وإذا كان الأمر كذلك ، وجب أن يكون الطهر هو المعتبر في العدة فإن قول الله تعالى « فطلقوهن لعدتهن » أي لوقت يعتدون به فيكون ذلك الوقت هو الوقت الذي أمر الرسول أن يكون الطلاق فيه وهو الطهر .

فما قاله الرسول ﷺ لعمر في شأن طلاق ابنه عبد الله لزوجته ، يدل على أن زمن الطهر هو الذي يسمى عدة ، وهو الذي تطلق فيه النساء ؛ إذ أن العلماء متفقون على أن المرأة إذا طلقها الرجل في حيضها لم تعتد بتلك الحيضة ؛ فإذا طلقها الرجل في طهر لم يطأها فيه اعتدت بما بقي منه ، ولو كان هذا الباقي لحظة ، ثم استقبلت طهراً ثانياً بعد حيض ، ثم ثالثاً بعد حيضة ثالثة ، فإذا رأت الدم من الحيضة الثالثة حلت للزواج وخرجت من العدة [1] .

ما استدل به القائلون بأن القرء هو الحيضة :

واستدل القائلون بأن القروء في الآية مراد بها الحَيض بأدلة أهمها ما يلي :

١ – ان قول الرسول ﷺ بشأن المستحاضة « تدع الصلاة أيام

= قال : ليراجعها ، ثم يمسكها حتى تطهر ، ثم تحيض فتطهر ، فإن بدا له أن يطلقها فليطلقها قبل أن يمسها ، فتلك العدة التي أمر الله أن يطلق لها النساء » وفي لفظ « فتلك العدة كما أمر الله تعالى » رواه أحمد وأصحاب الكتب الستة إلا الترمذي : فإن له منه إلى الأمر بالرجعة . وانظر « شرح معاني الآثار » للطحاوي : (٢٩/٢ ، ٣١ ، ٣٤ – ٣٧) « منتقى الأخبار مع نيل الأوطار » : (٢٣٥/٦) فما بعدها .

(١) راجع « فرق الزواج » للخفيف : (ص ٣٤٠) .

أقرائها » واستعماله للقرء في الحيض مما يدل على أن عرف الشريعة قائم على تخصيص القرء بالحيض دون الطهر .

ومما يؤيد ذلك في نظرهم قول الله تعالى « واللائي يَئِسن من المحيض من نسائكم ان ارتبتُمْ فعدّتُهنّ ثلاثة أشهر[1] » . حيث جعل الاعتداد بالأشهر مكان الاعتداد بالحيض الميؤوس منه ، وفي ذلك دلالة على أن الحيض هو المعتبر في العدة لا الطهر .

٢ ـ إن العدة إنما شرعت للمرأة بعد حصول الفرقة بينها وبين زوجها ، لتعرف براءة الرحم من الحمل كيلا تختلط الأنساب ، وإنما يكون ذلك بالحيض لا بالطهر .

٣ ـ ومما استدلوا به أن لفظ « ثلاثة » الوارد في الآية خاص ، ودلالة الخاص على معناه دلالة قطعية ، ولا يتحقق مدلول الثلاثة التي هي الخاص هنا إلا بأن تعتد المطلقة ثلاثة قروء كاملة من غير زيادة ولا نقصان ، وذلك لا يحصل إلا إذا اعتبر المراد من القرء الحيض لا الطهر ، لأن من المتفق عليه أن الطلاق المشروع ـ كما مر قريباً ـ هو ما يكون والمرأة في حال طهرها .

فإذا حصل الطلاق في الطهر واحتسب من العدة ، كانت العدة طهرين كاملين وبعض الطهر ، وهو الفترة الزمنية التي بقيت من الطهر الذي وقع الطلاق فيه .

وإن لم يحتسب ذلك الطهر من العدة ، كانت العدة ثلاثة أطهار وبعض الطهر ، ففي كلا الحالين : ـ حال احتساب الطهر الذي وقع

---

(١) « سورة الطلاق : ٤ » .

الطلاق فيه من العدة ، وحال عدم احتسابه - يؤول الأمر إلى عدم تحقق مدلول الخاص وهو ثلاثة بالنقصـــان منها أو الزيادة عليها وذلك غير جائز [1] .

وهكذا نرى الاتفاق قائماً على أن القرء مشترك بين الحيض والطهر ولكن الخلاف كان لتفاوت الأنظـار في تقييم الأدلة التي ترجـح أحد المعنيين على الآخر في الآية الكريمة ، وعلى أساس ذلك تحتسب العدة إما بالحِيَض وإما بالأطهار [2] .

ب - ومما ارتبط الخلاف فيه بالمشترك - كما يرى الزنجاني - مسألة تخيير ولي المقتول عمداً بين القصاص والدية .

فقد ذهب الشافعي رحمه الله إلى أن موجب العمد التخيير بين القصاص

---

(١) راجع « أصول السرخسي » : (١/١٢٨) .

(٢) زيادة في إيضاح المذهبين راجع « الرسالة » للإمام الشافعي : (ص ٥٦٣ — ٥٦٩) . « الأم » مع « مختصر المزني » : (٥/٢ - ٤ و ١٩١ ١٩٢) . « شرح معاني الآثار » للطحاوي : (٢/٣٤ — ٣٧) . «المغني» لابن قدامة : (٧/٤٥٢) فما بعدها ، وانظر كلام المرحوم الشيخ أحمد شاكر المسهب في إثبات أن القرء الوارد في الآية مراد به الحيضة ، وذلك في تعليقه على كلام الشافعي في « الرسالة » : (ص ٥٦٧ — ٥٧١) ثم رد الأستاذ الشيخ عبد الغني عبد الخالق الرد المفصل على ما ذهب إليه الشيخ شاكر ، وذلك في التعليق على أحكام القرآن للشافعي الذي جمعه البيهقي (١/٢٤٤) فما بعدها . ولعل من الخير أن نثبت هنا ما قاله أستاذنا الخفيف في « فرق الزواج » : (ومسألة يحدث فيها الخلاف بين من ذكرنا وليس يوجد فيها دليل قاطع — مسألة لا يتيسر البت فيها ولا القطع فيها برأي ، وإن كان ابن القيم قد رجح أن المراد بالقرء في الآية : الحيض ؛ بناء على أن ذلك رأي كبار الصحابة الذين يرجع إليهم في الفتيا ، وأن ظاهر آية الأقراء يدل على ذلك ..) « فرق الزواج » : (ص ٣٤٦) .

والدية أخذاً من قوله تعالى : « ومن قُتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً »[1] فإن السلطان يحتمل الدية والقصاص .

فالشافعي خير بينهما وأثبت وصف الوجوب لكل واحد منهما سيراً مع قاعدته في عموم المشترك .

قال النووي في المنهاج : (موجب العمد القود ، والدية بدل عند سقوطه . وفي قول : أحدهما ، مبهما ، وعلى القولين : للولي عفو على الدية بغير رضا الجاني)[2] .

وذهب الحنفية إلى عدم التخيير بين القصاص والدية ، لأنه لا عموم للمشترك عندهم . جاء في الهداية بشأن القود (وهو واجب عينا وليس للولي أخذ الدية إلا برضا القاتل)[3] .

ح - ومن أمثلة المشترك الذي وقع الخلاف فيه اختلاف الفقهاء في معنى « نكح » في قوله تعالى : « ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء[4] .

فإن هذه اللفظة مشتركة بين العقد والوطء ، وبسبب هذا الاشتراك نشأ الاختلاف في معنى الآية وهو اختلاف في أمر بالغ الأهمية في شؤون الاسرة والبيوت .

---

(١) « سورة الإسراء : ٣٣ » .

(٢) انظر : راجع « مغني المحتاج شرح المنهاج » : (٤/٢٠) ، « المهذب » للشيرازي : (٢/١٨٨) ، « تخريج الفروع على الأصول » للزنجاني بتحقيق المؤلف : (ص ١٦٦ — ١٦٧) مع الحاشية .

(٣) انظر « الهداية مع العناية » و « نتائج الأفكار » : (٨/٢٤٧) .

(٤) « سورة النساء : ٢٢ » .

وقد وردت هذه الكلمة في القرآن ولسان العرب ، بمعنى الوطء مرة كما وردت بمعنى العقد أخرى ، وكان طبيعياً أن يختلف المجتهدون في تعيين المعنى المراد ، وكان لابد من البحث عن القرائن والأدلة التي ترجح في نص من النصوص أحد المعنيين أو المعاني إذا لم يعينه الشارع .

ففي قوله تعالى : « ولا تنكحوا ما نَكَحَ آباؤكم من النساء إلا ما قد سلف [1] حملها أبو حنيفة على الوطء فحكم بحرمة زواج الابن بمزنية أبيه [2] .

وحملها الشافعي وآخرون على العقد ، وترتب على ذلك عدم تحريم من زنى بها الأب على الابن [3] .

وهكذا كان الاشتراك في كلمة « نكح » وعدم تصريح الشارع بإرادة أحد المعنيين : الوطء أو العقد في الآية الآنفة الذكر مدعاة الاختلاف والبحث عن القرائن والمؤيدات لترجيح أحد المعنيين .

وأمثلة المشترك يراها المتتبع لكتب الأحكام وقد ذكر البطليوسي صاحب « الانصاف » من الأمثلة : « أو » في قوله تعالى : « إنما جزاءُ الذين يحاربونَ اللهَ ورسولَهُ ويَسعَونَ في الأرضِ فساداً أن يُقتّلوا أوْ يصلَّبوا ... » الآية : حيث ذهب قوم إلى أن « أو » في الآية للتخيير كما ذهب آخرون إلى أنها للتفصيل والتعيين ، وهي تستعمل في لسان العرب لكلا المعنيين .

---

(١) « سورة النساء : ٢٢ » وانظر « الإسلام عقيدة وشريعة » لشلتوت: (ص ٥٢٣) .

(٢) انظر « الهداية » مع « فتح القدير » : (٣٥٧/٢) ، « المنهاج مع مغني المحتاج » : (١٧٨/٣) .

(٣) راجع « المهذب » للشيرازي : (٤٣/٢) .

وبناء على أنها للتخيير يكون الإمام مخيراً في العقوبات التي عرضت لها الآية ، وبناء على أنها للتفصيل لا يكون تخيير بل من حارب وقتل وأخذ المال صلب ، ومن قتل ولم يأخذ المال قتل ، ومن أخذ المال ولم يقتل قطعت يده [1] .

والحق أن ميدان الاجتهاد متسع - كما أسلفنا - في تفسير النصوص لإزالة الغموض الطارىء من الاشتراك ، بحيث يمكن تعيين المعنى المراد من اللفظ المشترك ليتسنى الخروج من العهدة في العمل بمدلول اللفظ الوارد في النص الشرعي من كتاب أو سنة .



(١) انظر « الإنصاف » للبطليوسي : (ص ١٩) .

الباب الثاني

دلالة الألفاظ على الأحكام في حالة الخصوص

الخاص

ويشتمل على فصلين :

ماهية الخاص ودلالته على الأحكام

انواع الخاص

الفصل الأول

تمهيد :

كما يطلق اللفظ في لسان العرب فيدل على الاستغراق والشمول دون حصر بعدد معين فيكون عاماً ، كذلك يطلق في المقابل ليدل على معنى واحد على سبيل الانفراد أو على كثير محصور فيكون خاصاً . وللدراسة الخاص في ميدان تفسير النصوص أهمية يرى أثرها في عناية العلماء وجهودهم ، ذلك لأن الخاص في ماهيته ودلالته وأنواعه له علاقة واضحة بمسالك الأئمة في الاستنباط ، وما نشأ عن ذلك من اختلاف في الفروع والأحكام فهو يقابل العام ، كما أنه قطعي في دلالته على الأحكام . وأنواعه كثيرة منها العدد ، والمطلق والمقيد ، وصيغ التكليف من أمر ونهي .

وسنعرض في القادم من أبحاثنا إلى ماهية الخاص ودلالته وبعض أنواعه لندرس منها المطلق والمقيد وحمل المطلق على المقيد ، كما نعرض للأمر ودلالته وما يتعلق به ، وللنهي ودلالته وأثره في المنهي عنه ، إلى غير ذلك من بعض الجوانب التي لها أثرها في تفريع الأحكام عند الاستنباط من النصوص .

ماهية الخاص ودلالته على الأحكام

المبحث الأول

ماهية الخاص ودلالته

الاختصاص في اللغة التفرد وقطع الشركة ، وكل اسم لمسمى معلوم على الانفراد يقال له : خاص ، ومنه خصه بالشيء أفرده به دون غيره ويقال : اختص فلان بالأمر وتخصص له إذا انفرد . وخصني فلان بكذا أي أفرده لي . وفلان خاص فلان [1] ومنه قول أبي زيد :

إن امرأ خصني عمداً مودّته ... على التنائي لعندي غير مكفور [2]

ولا يبدو في تعريف الخاص في الاصطلاح ابتعاد عن المعنى اللغوي

---

(١) راجع « أصول السرخسي » : (١٢٥/١ – ١٢٦) . « أساس البلاغة الزمخشري : (ص ١١٢) . « اللسان » : (٢٤/٧) .

(٢) في « اللسان : (٢٤/٧ – ٢٥) فإنه زاد (خصني بمودته) فحذف الحرف وأوصل الفعل . وقد يجوز أن يريد خصني لمودته إياي فيكون كقوله : واغفر عوراء الكريم ادخاره .

قال ابن سيده : وإنما وجهناه على هذين الوجهين لأنا لم نسمع في الكلام خصصته متعدية إلى مفعولين .

فقد عرفه فخر الإسلام البزدوي / بأنه : كل لفظ وضع لمعنى واحد على انفراد وقطع المشاركة [1] .

وبمثل ذلك عرفه شمس الأئمة السرخسي فقال : هو كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد [2] .

ويبدو أن العلماء يعنون بالمعنى الواحد : مايتناول الحقيقي والاعتباري، فيدخل فيه أسماء العدد كاثنين وثلاثة وأربعة التي تدل على كثير محصور إذ أنها وضعت وضعاً واحداً للكثير ، وهي مستغرقة جميع ما يصلح لها لكن هذا الكثير محصور ومن هنا كانت من الخاص [3] .

وما دام المراد بالخصوص الانفراد وقطع الاشتراك ، فقد يكون الخاص واحداً بالشخص كزيد ، وقد يكون بالنوع كرجل وإنسان ، وقد يكون بالجنس كحيوان ، وقد يكون واحداً بالمعاني كالعلم والجهل [4] .

وعلى ضوء ما ذكر يمكن أن نقول في تعريف الخاص : (هو اللفظ الذي وضع على معنى واحد على سبيل الانفراد أو على كثير محصور) . وبقولنا (أو على كثير محصور) نكون كشفنا عن المعنى الواحد الاعتباري كأسماء الأعداد فشمله التعريف مع المعنى الواحد الحقيقي .

والمثال الحقيقي : إنسان وأحمد وكتاب ، والمثال الاعتباري أربعة وخمسة وستة وسائر أسماء الأعداد .

---

(١) « أصول البزدوي » مع « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري : (٣٠/١ - ٣١) .
(٢) « أصول السرخسي » : (١٢٥/١) .
(٣) راجع « التوضيح » مع « التلويح » : (٣٣/١) « المرآة » : (١٢٧/١) .
(٤) انظر « أصول التشريع الإسلامي » لعلي حسب الله : (ص ١٦٠).

دلالة الخاص :

لقد تناول العلماء الخاص بالمعنى المتقدم وقرروا نتيجة للبحث والاستقراء حكمه من حيث الدلالة على المعنى المراد ، وهل هي قطعية أو ظنية . وإنما عُنوا بذلك لما يترتب على القطعية والظنية من الآثار في الفروع والأحكام .

ولقد كان ما وصلوا إليه أن دلالة الخاص قطعية : فهو يتناول مدلوله قطعاً وبهذا يتيقن ما أريد به من الحكم الشرعي . ولا يصرف عن المعنى الذي دل عليه إلا بدليل يدل على تأويله وإرادة ذلك المعنى الآخر .

قال فخر الإسلام البزدوي : (اللفظ الخاص يتناول المخصوص قطعاً ويقيناً بلا شبهة لما أريد به الحكم ، ولا يخلو الخاص عن هذا في أصل الوضع وإن احتمل التغير عن أصل وضعه لكن لايحتمل التصرف فيه بطريق البيان لكونه بيناً لما وضع له)[1] .

وذلك ما عبر عنه شمس الأئمة السرخسي (بمعرفة المراد باللفظ ووجوب العمل فيما هو موضوع له لغة ، لايخلو خاص عن ذلك ، وإن كان يحتمل أن يتغير اللفظ عن موضوعه عند قيام الدليل فيصير عبارة عنه مجازاً ، ولكنه غير محتمل للتصرف فيه بياناً فإنه مبين في نفسه عامل فيما هو موضوع له بلا شبهة)[2] .

---

(١) راجع « أصول البزدوي » مع « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري : (٧٩/١) .

(٢) راجع « أصول السرخسي » : (١٢٨/١) . « التوضيح والتلويح» (٣٥/١) .

وهكذا جاءت القطعية من كونه بيناً في نفسه يتناول المخصوص قطعاً ويقيناً بلا شبهة .

فمن أمثلة الخاص لفظ « مائة » في قوله تعالى في حد الزنا : « والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة » .

ولفظ « ثمانين » في قوله تعالى في حد القذف : « والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعةِ شهداءَ فاجلدوهم ثمانين جلدةً »[1] .

فالمائة ، والثمانون ، وهما من أسماء الأعداد ، تدل كل منهما على المعنى الذي وضعت له دلالة قطعية ولا تحتمل التصرف فيه بطريق البيان[2] .

ومنها أيضاً لفظ « رقبة » و « عشرة مساكين » و « ثلاثة أيام » في قول الله تعالى : (لا يؤاخذُكم الله باللغوِ في أيمانِكم . ولكنْ يؤاخذُكم بما عقّدتم الأيمانَ ، فكفارتُه إطعامُ عشرةِ مساكينَ من أوسطِ ما تطعمون أهليكم أو كسوتُهم ، أو تحريرُ رقبةٍ فمَنْ لم يجدْ فصيامُ ثلاثةِ أيامٍ . ذلكَ كفّارةُ أيمانِكم إذا حلفتمْ . واحفظوا أيمانكم كذلك يُبيّن اللهُ لكمْ آياتِه لعلّكم تشكرون[3] » .

وإذا كانت هذه الألفاظ من « الخاص » ، فإن الآية تدل دلالة قطعية على أن كفارة اليمين المنعقدة هي عتق رقبة ، أو إطعام عشرة مساكين ، أو صيام ثلاثة أيام من غير زيادة أو نقصان ، لأن هذه الألفاظ تناولت الحكم المخصوص قطعاً حسبما وضعت له بلا شبهة .

---

(١) « سورة النور : ٢ – ٤ » .

(٢) راجع « أصول التشريع الإسلامي » للشيخ علي حسب الله : (ص ١٦١) .

(٣) « سورة المائدة : ٨٩ » .

وقد ذهب إلى هذا القطع البزدوي والسرخسي ومن تابعهما ، وإن كان الخاص يحتمل التغير قبل أن يراد به غير موضوعه مجازاً إذا قام الدليل . وإنما جنحوا إلى ذلك ، لأن هذا الاحتمال لما لم يدل عليه دليل اعتبر كأن لم يكن ، وجعل هو والعدم سواء ، فلم يؤثر في تناول الخاص للحكم المخصوص على وجه القطع [1] .

ويمكن الاستعانة بالمجاز لإيضاح ما نقول ، فإذا قال قائل : واجهت أسداً ، من غير قرينة : فإن لفظ الأسد ، يدل في هذه العبارة على الحيوان المخصوص الذي وضعت له الكلمة على وجه القطع . ومع هذا يحتمل أن يكون المراد منه على سبيل المجاز الرجل الشجاع ، إلا أن هذا الاحتمال مع كونه موافقاً للقطع في المعنى الأول لما لم يكن ناشئاً عن دليل لم يقم له أي وزن ، واعتبر مع العدم على حد سواء .

قال صاحب « كشف الأسرار » : وبيانه أن لفظ الأسد الموضوع للحيوان المخصوص في قولك : رأيت أسداً من غير قرينة تقبل أن يراد به الشجاع مجازاً ، فهذا هو الاحتمال ، وإرادة الشجاع هو المحتمل . فإذا قلنا : المراد منه موضوعه قطعاً فالمراد بالقطع المحتمل لأن ثبوته متوقف على قيام الدليل ولم يوجد فيكون منقطعاً لا محالة لا قطع الاحتمال إذ صلاحية اللفظ باقية ؛ حتى لو انقطع الاحتمال أيضاً يسمى محكماً فثبت أن القطع يجتمع مع الاحتمال [2]) .

---

(١) قال عبد العزيز البخاري : (ألا ترى انه لم يمتنع أحد من الدخول تحت السقف مع أن الاحتمال للسقوط ثابت جزماً . لكنه لما لم يقم عليه دليل ، ألحق بالعدم هذا هو المسموع عن الثقـات) « كشف الأسرار شرح أصول البزدوي » : (١/ ٧٩) .

(٢) راجع المصدر السابق .

مع عبد العزيز البخاري :

ولقد يسعنا أن نسير مع عبد العزيز البخاري في محاولته التدليل على إمكان اجتماع القطع مع الاحتمال ؛ وذلك أن الاحتمال - كما يقول - صفة اللفظ وهو صلاحيته لأن يراد به غير الموضوع له ، وإرادة الغير هو المحتمل فقولنا : (قطعاً) راجع إلى المحتمل لا إلى الاحتمال .

رحم الله صاحب « كشف الأسرار » فقد أجهد نفسه في التفريق بين القطع المحتمل وقطع الاحتمال ، ثم ثبات أن المراد القطع المحتمل لا قطع الاحتمال ، مع أنه كان يكفيه تجلية أن المراد بالقطع معناه الأعم ؛ لأنا مهما حاولنا فالاحتمال واقع ، وما أحسب القادحين في القطعية من أجل هذا الاحتمال متنكبين طريق الجادة . وإن كان التفريق بين المعنى الأعم للقطع والمعنى الأخص ، تفريق مقبول ومقنع إلى حد كبير ، بحيث يكاد الأمر يكون في حدود الاختلاف اللفظي والوقوف عند المصطلحات (١) .

ولقد زاد الرهاوي في حاشيته على « المنار » هذه النقطة إيضاحاً ؛ حين قرر أن القائل بالقطع لا يقول بالمعنى الأخص ، إذ احتمال المجاز قائم اتفاقاً . ولهذا يحق تأكيده فيكون المراد القطع بالمعنى الأعم ، إذ الخلاف في المجرد عن القرائن الصارفة ، والمعنى الأعم فيه قرينة . فيكون المراد نفي القطع بالمعنى الأخص (٢) .

---

(١) « التلويح مع التوضيح » : (١/٣٤ - ٣٥) .

(٢) راجع « حاشية الرهاوي على شرح المنار » لابن ملك : (١/٦٧ - ٦٨) وانظر « المرآة » : (١/١٣٢) .

وعلى هذا نكون انتهينا إلى أن أهـل المذهب الأول والمعترضـين ملتقون عند الاحتمال ، ولكن الأولين لا يرون مانعاً من القطعيـة لأنه احتمال غير ناشيء عن دليل ، والمعترضون يرون أن الاحتمال - مطلقاً - قادح في القطعية ؛ فإذا اعتبرنا القطع على نوعين : أعم وأخص ، أصبح الخطب سهلًا وانحلت العقدة .

هذا وأمثلة الخاص كثيرة موفورة في نصوص الأحكام من الكتاب والسنة .

فقول الله تعالى : « وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وأطيعوا الرسول [١] »

يدل دلالة قطعية على وجوب إقامة الصلاة ، وإيتاء الزكاة ، وإطاعة الرسول ، لأن صيغ الأوامر من قبيل « الخاص » .

وفي قول الله جل وعلا : « ولا تـَقتلوا النفسَ الـتي حرمَ اللهُ إلا بالحق » [٢] دلالةٌ قطعية على تحريم القتل بدون حق ، لأن صيغ النواهي من « الخاص » أيضاً .

كذلك العدد من « الخاص » ففي قوله تعـالى من آيات المواريث : « يُوصيكُم اللهُ في أولادِكم للذكرِ مثلُ حظِ الأنثيين . فإن كُنَّ نساءً فوقَ اثنتَيْنِ فلهنَّ ثـُلُثا ما تركَ . وإنْ كانتْ واحـــدةً فلها النصفُ . ولأبويهِ لكلِ واحدٍ منهما السُّدُسُ مما تركَ إن كان له ولدٌ . فإن لم يكُنْ له ولدٌ وورِثـَه أبواه فلأمِه الثـُلـُثُ ، فإن كانَ لهُ إخوةٌ فلأمِّهِ السدسُ من بعدِ وصيةٍ يوصى بها أو دينٍ ، آباؤُكم وأبنـاؤُكم

---

(١) « سورة النور : ٥٦ » .
(٢) « سورة الأنعام : ١٥١ » .

لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعاً فريضة من الله إن الله كان عليماً حكيماً[1] ، نرى ألفاظ الثلثين ، والنصف ، والثلث ، والربع ، والثمن ، تدل على معانيها وتعطي أحكامها بشكل قطعي ولا تحتمل الصرف عنه إلى غيره من ذاتها ، لأنها من الخاص .

ومثل ما مر أيضاً قوله ﷺ : « في صدقة الغنم في سائمتها من كل أربعين شاة شاة[2] » .

فالحكم المستفاد منه هو تقدير النصاب الذي تجب الزكاة فيه من الغنم بأربعين ، وتقدير الواجب بشاة بلا احتمال زيادة أو نقص في النصاب وما يجب فيه . وكذلك ما ورد في مثل تلك النصوص ، فإنه من الخاص وتدل على معانيها الدلالة المذكورة .

القطع المراد في دلالة الخاص

لقد اتضح مما سبق أن القطع فيما نحن فيه يطلق ويراد به أحد معنيين :

أما الأول - فهو اطلاقه على نفي الاحتمال أصلًا .

وأما الثاني – فهو اطلاقه على نفي الاحتمال الناشيء عن دليل .

والثاني أعم من الأول ، لأن الاحتمال الناشيء عن دليل أخص من مطلق الاحتمال . ونقيض الأخص أعم من نقيض الأعم .

والقطع المراد في قولهم : (الخاص يتناول المخصوص قطعاً . .)

---

(١) « سورة النساء : ١١ » .

(٢) انظر ما سلف : (ص ٣٨٧ ج ١) « تخريج الفروع على الأصول » : (ص ٧٣) .

إنما هو القطع بالمعنى الأعم ، وهو نفي الاحتمال الناشيء عن دليل لا نفي الاحتمال أصلًا .

قال صدر الشريعة عندما قرر أن الخاص من حيث هو خاص يوجب الحكم قطعاً : (والمراد هنا المعنى الأعم وهو أن لا يكون له احتمال ناشيء عن دليل ، لا أن لا يكون له احتمال أصلًا)[1] .

ولقد يرد على هذا أن الاحتمال قادح في اليقين ، فلا قطع مع الاحتمال ، لذا قالوا : إن الخاص يوجب اليقين ما دام الاحتمال قائماً :

ولكن هذا الإيراد دُفع - كما مر - بأن الاحتمال لما لم يقم عليه دليل ألحق بالعدم فلا يمتنع القطع به . فالخاص يحتمل أن يكون المراد به معنى آخر غير معناه الذي وضع له ، ولكن لما لم يقم دليل على أنه المراد صار المعنى الموضوع له مقطوعاً به ،[2] ولهذا فالخاص عند الحنفيه لا يحتمل البيان .

علم الطمأنينة وعلم اليقين :

هذا ومن الجدير بالذكر أن القطع بالمعنى العام ، وهو عدم الاحتمال الناشيء عن دليل ، يسمى عند العلماء « علم الطمأنينة » ، كالعلم المستفاد من الظاهر ، والنص ، والخاص ، والعام ، والحديث المشهور عند الحنفية .

أما القطع بالمعنى الخاص ، وهو عدم الاحتمال مطلقاً سواء أكان ناشئاً عن دليل أم غير ناشيء عن دليل ، فيسميه العلماء علم اليقين .

---

(١) « التوضيح مع التلويح » : (١/٣٥) .

(٢) راجع « كشف الأسرار » : (١/٧٩) . وانظر « أصول السرخسي » : (١/١٢٨) .

وذلك كالعلم المستفاد من المتواتر والمفسر والمحكم ، والنص عند الشافعية كما تقدم . فالخاص – وهو مما يوجب علم الطمأنينة – يمكن أن يتحول إلى معنى آخر بطريق المجاز ، إذا قام الدليل المناسب ، وإن كان لا يحتمل البيان من ذاته فيما وضع له[1] .

وهكذا إذا قام الدليل الذي لا ينزل عن درجة الخاص في القوة ، يمكن به تأويل ذلك الخاص عن معناه إلى معنى آخر من المعاني التي يحتملها . كالذي رأينا من تأويل الحنفية الشاة في حديث نصاب الأربعين السابق بما يعم الذات والقيمة ، وتأويلهم اطعام الستين مسكيناً باطعام مسكين واحد ستين يوماً ، وغير ذلك من الفروع التي مر بنا بعض نماذجها في مباحث التأويل [2] .

ومن هنا كان حديث الآحاد مثلًا – لا يقوى على تأويل الخاص عن معناه إلى معنى آخر يحتمله ، لأن الخاص يفيد القطع فيما يدل عليه بينما لا يفيد حديث الآحاد إلا الظن .



---

(١) راجع « التوضيح مع التلويح » : (١٢٩/١) .
(٢) انظر ما سلف (ص ٤٠٢ – ٤٠٩ ج ١) .

المبحث الثاني

من آثار قطعية الخاص في التطبيق

لقد كان للقول بأن الخاص قطعي الدلالة وأنه لا يحتمل البيان أثر كبير في تفسير النصوص ومآخذ الأحكام .

ثم إن المتتبع لكتب الأصول عند الحنفية - مثلاً - يرى أنهم جنحوا إلى بناء بعض الفروع على قطعية الخاص ، وخرّجوها عليها ، وهي فروع قال بها أئمة المذهب أو بعضهم ، ولكن لم يكن ذلك منهم بناء على قطعية الخاص ، وإنما كان في الغالب لأدلة أخرى قامت لديهم على ما ذهبوا إليه .

وكان ما قصده هؤلاء الأصوليون رحمهم الله - شأنهم في كثير من الفروع التي يخرجونها على القواعد الأصولية - تقوية مسلك أولئك الأئمة فيما ذهبوا إليه في استنباط الأحكام من نصوص الكتاب والسنة ، وتأكيد أن فروع الأحكام مرتبطة بما تتصل به من قواعد الأصول ، وليست خلواً من هذه القواعد التي ترد إليها ، وترتبط بها ارتباط الجزئيات بالكليات . وإن كانوا قد اعتبروا تلك الفروع - في كثير من الأحيان - سبيلهم إلى القاعدة بعد البحث والاستقراء .

وإنها لجهود بعثت في القواعد الأصولية نوعاً من الحياة جعلتها تعيش مع الفروع الفقهية في إطار من النسب المتصل في العديد من النصوص وإن كانت تبدو أحياناً مع بعض الفروع وهي على غير هذه الحال .

من أمثلة ذلك ما رأينا في بعض أنواع المجمل وهو المشترك الذي ينسد فيه باب الترجيح والتفريق عند بعضهم في هذه الحالة بين الإثبات والنفي في عموم المشترك، ومنها ماجاء في قاعدة عموم المقتضى واللجوء إلى التفريق بين المقتضى والمحذوف عندما خرجت بعض الفروع عن القاعدة، ولعل من ذلك أيضاً مايلاحظ في أمر تخصيص العام بخبر الواحد، أو تقييد المطلق به، حيث وضعت قاعدة الحديث المشهور جواباً على تخصيص كثير من العمومات، أو تقييد المطلق أحياناً بأخبار الآحاد إلى غير ذلك من الأمثلة التي ترى في مظانها من كتب الأصول والفروع وقد أشرنا إلى ذلك من قبل .

١ – ومما بناه أصوليو الحنفية على قطعية الخاص : الحكم على الأقراء أنها الحيض في قوله تعالى : « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » وجعلُ عدة المطلقات غيرِ الحوامل وغيرِ الصغيرات والآيسات تُحتسب بالحيض لا بالأطهار خلافاً للشافعية والمالكية[١] .

ومنزع ذلك عندهم أن لفظ « ثلاثة » من الخاص لأنه موضوع لعدد معلوم لغة لا يحتمل النقصان عنه أو الزيادة عليه . ولا يتحقق مدلول هذا العدد إلا إذا حملت الأقراء على مرات الحيض . إذ بذلك يكون التربص بثلاثة قروء كوامل .

أما احتساب الأطهار : ففيه ترك للعمل بلفظ الثلاث، لأنه لايمكن بالأطهار استكمال قروء ثلاثة . وعدم الاستكمال إما بنقصان أو زيادة .

---

(١) راجع « أحكام القرآن » للجصاص : (١/٤٣٣) « أصول البزدوي مع الكشف » : (١/٨٠) « أصول السرخسي » : (١/١٢٨) « المرآة » : (١/١٤٠) « الهداية وفتح القدير » : (٣/٢٧٠ – ٢٧٢) « المهذب للشيرازي » : (٢/١٤٣) « حاشية الدسوقي على الشرح الكبير » : (٢/٤٦٧) .

ذلك أن الطهر الذي يقع فيه الطلاق عملاً بالسنة ، إن احتسب من الأقراء ، تكون مدة العدة للمطلقة قرأين وبعض القرء ، وهو الذي يقع فيه الطلاق .

وإن لم يحتسب ذلك الطهر من الأقراء ، وأوجبنا على المرأة أن تتربص ثلاثة أطهار كاملة خلاف الطهر الذي يقع الطلاق فيه ، لزم الزيادة وكانت العدة ثلاثة قروء وبعض القرء ، وهو الذي يقع الطلاق فيه .

وفي كلا الحالين — من النقص والزيادة — تفويت لموجَب الخاص ، وهو هنا ثلاثة آحاد . أما إذا حملت القروء على مرات الحيض واحتسبت العدة بهـا — كما قال الحنفية — فإن موجب الخاص وهو الثلاثة قروء يتحقق بثلاث حيضات كوامل ، دون زيادة ولا نقصان [1] .

وذلك ما ذهب إليه أبو بكر الجصاص في « أحكام القرآن » عند قوله تعالى : «ثلاثة قروء» وتابعه علماء الأصول كالبزدوي والسرخسي وغيرهما من العلماء .

قال أبو بكر : (واعتبـار الطهر فيه يمنع استيفاءها بكمالها فيمن طلقها للسنة ، لأن طلاق السنة أن يوقعه في طهر لم يجامعها فيه ، فلابد إذا كان كذلك من أن يصادف طلاقه طهراً قد مضى بعضه . ثم تعتد بعده بطهرين آخرين — فهذان طهران وبعض الثالث فلما تعذر استيفاء الثلاث إذا أراد طلاق السنة علمنـا أن المراد الحيض الذي يمكن استيفاء

---

(١) انظر « الهداية وفتح القدير » : (٢/٢٧٠ — ٢٧٢) « أصول البزدوي مع كشف الأسرار » : (١/٨٠) « أصول الفقه » للشيـخ زكريا البرديسي : (ص ٤١١) .

العدد المذكور بكماله [1] .

وقد جاء الجصاص على اعتراض يمكن أن يورده الآخرون ، وهو أن الله تعالى قال في كتابه : « الحجُّ أشهرٌ معلوماتٌ » والمراد شهران وبعض الثالث ولم يعتبر ذلك عدواناً على مدلول الأشهر .

ومما أجاب به عن هذا الاعتراض المحتمل ، أن الأشهر لم تحصر بعدد وإنما ذكرت بلفظ الجمع ، والأقراء محصورة بعدد لا يحتمل الأقل منه وهو الثلاثة . قال أبو بكر : (ألا ترى أنه لايجوز أن تقول : رأيت ثلاثة رجال ومرادك رجلان ، وجائز أن تقول رأيت رجالاً والمراد رجلان) [2] .

والراجح عندنا : أن استخدام قطعية الخاص للاستدلال على أن القروء هي مرات الحيض وأن عدة أولئك المطلقات تحتسب بالحيض لا بالأطهار هو جانب من الاستدلال أو مما يستأنس به للاستدلال ، وإلا فالمسألة من باب « المشترك » [3] وجميع الفقهاء متفقون على أن القرء موضوع لغة لكل من الطهر والحيض . والأمر بعد ذلك أمر ترجيح بالأدلة والقرائن ولكل وجهة في الموضوع [4] . وقد أتينا على ذكر المسألة في موطنها

---

(١) انظر « أحكام القرآن » : (١/٤٣٣ — ٤٣٤) « أصول البزدوي » : (١/٧٩) فما بعدها مع « كشف الأسرار » .

(٢) المصدر السابق .

(٣) راجع « أبو حنيفة » : (ص ٢٤٧) لأستاذنا أبي زهرة، ما سلف (ص ١٥١ — ١٥٢) .

(٤) راجع « الجامع لأحكام القرآن » للقرطبي : (٣/١١١) « فرق الزواج » لأستاذنا علي الخفيف : (ص ٢٣٩) فما بعدها .

من بحث المشترك حيث رأينا أدلة كل من الائمة على ما يرى أنه الصواب ، وأنه هو الذي به يتحقق موجب قوله تعالى : (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) [1] .

٢ – ومن ذلك مسألة فرضية الطمأنينة في الصلاة ، فالإمام أبو حنيفة ومعه محمد بن الحسن لا يشترطانها لصحة الصلاة ، بينما يراها أبو يوسف والإمام الشافعي فرضاً من الفروض لا تصح الصلاة إلا بها .

والأصل عند أبي حنيفة وصاحبه قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا » [2] والركوع يتأدى بأدنى انحناء لأن اللفظ موضوع لغة للميل عن الاستواء يقال : ركعت النخلة إذا مالت وركع البعير إذا طاطأ رأسه [3] .

فدلالة الركوع في ذلك من دلالة الخاص فهي قطعية في موجبه الموضوع له لغة ، فلا تحتمل البيان وراءها ، فإذا أريد تقييد ذلك الميلان فيجب أن يكون بدليل في قوة الخاص ، وإلا كان ذلك تركاً للعمل بما وضع له هذا الخاص لغة ، كما لو اعتبرنا الطمأنينة فرضاً ، وأخذاً من حديث الأعرابي المسيء صلاته الذي هو حديث آحاد [4] .

---

(١) انظر ما سلف (ص ١٤٩) فما بعدها .

(٢) قال تعالى في سورة الحج / ٧٧ : « يا أيها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا واعبدوا ربكم وافعلوا الخير لعلكم تفلحون » وراجع « القرطبي » (٢٩٣/١) .

(٣) وقال لبيد :

اخبر أخبار القرون التي مضت أدب كأني كلما قمت راكع

(٤) راجع « أصول البزدوي وكشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري : (٧٩/١) « الهداية » للمرغيناني مع « فتح القدير » لابن الهمام : (٢١١/١) ـ

فقد جاء في الحديث الصحيح « أن النبي ﷺ دخل المسجد فدخل رجل فصلى ، ثم جاء فسلم على النبي ﷺ فقال : ارجع فصلّ فإنك لم تصلّ . فرجع فصلى كما صلى ثم جاء فسلم على النبي ﷺ فقال : ارجع فصلّ فإنك لم تصلّ – ثلاثاً – فقال : والذي بعثك بالحق لا أحسن غيره فعلمني ، فقال : إذا قمت إلى الصلاة فكبر ، ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن ثم اركع حتى تطمئن راكعاً ، ثم ارفع حتى تعتدل قائماً ، ثم اسجد حتى تطمئن ساجداً ، ثم ارفع حتى تطمئن جالساً ، وافعل ذلك في صلاتك كلها » [1] .

فقوله ﷺ : « ارجع فصلّ فإنك لم تصلّ » حديث آحاد رتبته ظنية ، لا يقوى على الزيادة على الخاص القطعي وهو قوله تعالى : « اركعوا واسجدوا » باعتبار أن الخاص لا يحتمل التصرف فيه بطريق البيان لكونه بيناً لما وضع له من ذلك [2] .

---

(١) أخرجه عن أبي هريرة أحمد وأصحاب الكتب الستة ، واللفظ للبخاري. وفي الباب عن رفاعة بن رافع عند الترمذي وأبي داود والنسائي . وانظر « شرح معاني الآثار » للطحاوي : (١٣٦/١ – ١٣٧) « الإحكام لابن دقيق العيد » : (٢٧٤/١) فما بعدها . « فتح الباري » : (٢٣١/٢ – ٢٣٢) « الهداية مع فتح القدير » : (٢١١/١) « منتقى الأخبار مع نيل الأوطار » : (٢٧٢/٢) فما بعدها . هذا وقد ذكر ابن أبي شيبة أن المسيء صلاته هو خلاد بن رافع رضي الله عنه .

(٢) « أصول البزدوي مع كشف الاسرار » لعبد العزيز البخاري : (٨١/١ – ٨٢) هذا وقد استدل بحديث المسيء صلاته السابق على وجوب الطمأنينة في أركان الصلاة وبه قال الجمهور . والحنفية فيما وراء الإمام أبي يوسف أيضاً لم يتفقوا على السنية ، فالناظر في كلام الإمام أبي جعفر الطحاوي مثلاً يراه كالصريح في الوجوب عندهم فانه ترجم في كتابه « شرح معاني الآثار » –

٣ - ومن ذلك قوله تعالى في سورة المائدة : « يا أيها الذين آمنُوا

— مقدار الركوع والسجود ، ثم ذكر الحديث الذي أخرجه أبو داود وغيره في قـوله : « سبحان ربي العظيم ثلاثاً في الركوع ، سبحان ربي الأعلى ثلاثاً في السجود » وقـال : (فذهب قـوم إلى أن هذا مقـدار الركوع والسجود لا يجزيء أقل منه) ... ثم قال : (وخالفهم في ذلك آخرون فقالوا مقدار الركوع أن يركع حتى يستوي راكعاً ، ومقـدار السجود أن يسجد حتى يطمئن ساجداً ...) وذكر بعد ذلك احتجاجهم لذلك بحديث المسيء صلاته موردا له روايتين احداهما عن رفاعة بن رافع ، والثانية عن أبي هريرة ، ثم قال : (فأخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم في هذين الحديثين بالفرض الذي لا بد منه ولا تتم الصلاة إلا به ، فعلمنـا أن ماسوى ذلك إنما أريد أنه أدنى ما يبتغى من الفضل ، وإن كان ذلك الحديث - الذي ذلك فيه - منقطعاً عنه غير مكافيء لهذين الحديثين في إسنادهما ، وهذا قول أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد رحمهم الله تعـالى) « شرح معاني الآثار » : (١٣٧/١) وانظر « فتح الباري » : (٢٣٠/٢ - ٢٣١) أميريه .

وقال ابن دقيق العيد — من الشافعية — : (تكرر من الفقهاء الاستدلال على وجوب ما ذكر في الحديث - حديث قم فصل - وعـدم وجوب ما لم يذكر فيه . فأما وجوب ما ذكر فيه فلتعلق الأمر به ، وأما عدم وجوب غيره ، فليس ذلك لمجرد كون الأصل عـدم الوجوب ، بل لأمر زائد على ذلك وهو أن الموضع موضع تعليم وبيان للجاهل ، وتعريف لواجبات الصلاة وذلك يقتضي انحصار الواجبات فيا ذكر ... ويتقوى ذلك بكونه صلى الله عليه وسلم ذكر ما تعلقت به الاساءة ... قال : إذا تقرر هذا فكل موضع اختلف الفقهاء في وجوبه وكان مذكوراً في هذا الحديث ، فلنا أن نتمسك في وجوبه وبالعكس ... لكن يحتاج إلى جمع طرق هذا الحديث ، واحصاء الأمور المذكورة فيه ، والأخذ بالزائد فالزائد ، ثم إن عارض الوجوب أو عدمه دليل أقوى منه عمل به ، وإن جاءت صيغة الأمر في حديث آخر بشيء لم يذكر في هذا الحديث قدمت) « إحكام الأحكام » لابن دقيق العيد : (٢٧٤/١ - ٢٧٥) وانظر « فتح الباري » : (٢٣٠/٢ - ٢٣٢) حيث نقل الحافظ كلام ابن دقيق العيد ، ثم كيف امتثل ما أشار إليه لجمع طرق الحديث القوية ، وأملى الزيادات التي اشتملت عليها .

إذا قمتم إلى الصلاةِ فاغسِلوا وُجوهَكم وأيديَكم إلى المرافقِ وامسَحوا برؤوسِكم وأرجلَكم إلى الكعبين » .

فدلالة الآية على أفعال الوضوء من غسل ومسح ثابتة بهذا النص على وجه القطع ، فلا تحتمل البيان وراء ذلك .

فاشتراط النية كما في قوله عليه السلام : « إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرىء ما نوى » [1] ، واشتراط التسمية كما في قوله عليه السلام : « لا صلاة لمن لا وضوء له ، ولا وضوء لمن لا يذكر اسم الله عليه » [2] ليكون كل من النية والتسمية فرضاً لا يزول الحدث بدونه مع وجود الغسل والمسح ، لا يكون عملًا بالخاص ، وإنما يكون من باب نسخ القطعي ، وهو الخاص ، بالظني وهو خبر الواحد .

وهكذا فإن الآية عند الحنفية لا تحتاج إلى بيان من ذاتها ، والحديثان المذكوران وأمثالها أحاديث آحاد لا تقوى على نسخ القرآن [3] .

هذه مسائل قليلة من عدد كثير ذكره البزدوي والسرخسي وتابعها فيها أو في أكثرها الاصوليون الذين أتوا بعدهما من الحنفية ، وأنت ترى أنا أتينا بنموذجين من هذه المسائل :

---

(١) من حديث عمر الذي أخرجه أحمد وأصحاب الكتب الستة .

(٢) رواه أحمد وأبو داوود وابن ماجه . وانظر « منتقى الأخبار ونيل الأوطار » : (١/١٥٠) .

(٣) راجع « أصول السرخسي » : (١/١٢٨ — ١٢٩) « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري : (١/٨٣) « الهداية وفتح القدير » : (١/١٣ — ٢١) .

أولهما مسألة القروء وأنها مرات الحيض تحقيقاً لموجب النص .

والثاني ثلاث مسائل من الوضوء والصلاة ، وقوامها أن الخاص القطعي لا يقوى على بيانه حديث الآحاد الظني .

والنموذجان وإن كانا يلتقيان عند تأكيد قطعية الخاص ، وبناء الحكم عليها بناء يحقق موجبه فيما وضع له دون أن يحتمل البيان ، إلا أن مسألة الأقراء تحقيق مجرد للقطعية يرتبط به الحكم ، دون أن يكون هنالك بحث حول دليل ظني كخبر الآحاد يراد بيان الخاص عن طريقه .

ففي اعتبار أن القروء مرات الحيض ، وأن بها تحتسب عدة ذلك النوع من المطلقات ، تحقيق لموجب الخاص فيما وضع له ، ولقد قلنا هناك : إن المسألة من بحث « المشترك » ، وموضوع الخاص فيها جانب من الاستدلال أو مما يستأنس به للاستدلال .

هذه حال النموذج الأول . أما النموذج الثاني : ففيه زيادة على الأول ، وهي أن الحكم مرتبط بعدم بيان الخاص بالظني وهو خبر الآحاد فالطمأنينة في الصلاة : القول بفرضيتها ترك لموجب الخاص ، وذلك ببيانه بالظني مع أنه هو قطعي .

وكذلك الأمر في فرض التسمية والنية للوضوء ، فإن مرد القول بعدم الفرضية في ذلك كله ، الوقوف عند مدلول الخاص ودلالته القطعية عليه .

ولعل من المفيد أن نشير إلى أن الأصوليين رحمهم الله لم يرد في كلامهم ما يشعر بنسبة قاعدة قطعية الخاص إلى الإمام أبي حنيفة وأصحابه

وإنما أسندوها إلى علمائهم [1] .

وقد أشرنا من قبل إلى جهود أولئك الأعلام في الاستقراء لربط ماورد عن أئمة المذهب من جزئيات بقواعد أصولية [2] ، ونحن إذا كنا نحمد لهم هذا الصنيع الكريم ، فما نحسب أن فقهاء العراق كان الأمر في هذه النقطة عندهم أمر « خاص قطعي » و « خبر آحاد ظني » ، وإنما مرد الأمر – كما تمليه ظروفهم وصلتهم بالحديث – حيطة في الأخذ بخبر الواحد ما أمكن العمل بالنص القرآني .

وأكثر من هذا ، لعل ما بلغ أبا يوسف من حديث الاطمئنان في الصلاة مثلًا لم يبلغ الامام أبا حنيفة رحمه الله ، إضافة إلى ما عهد عنه من تورع في شأن العبادات [3] .

---

(1) راجع « أصول البزدوي » : (٧٩/١) فما بعدها « أصول السرخسي » : (١٢٨/١) .

(2) انظر ما سلف (ص ١٧٠ ج ٢) .

(3) يقول أستاذنا الشيخ محمد أبو زهرة : (وعندي أن الفروع التي ذكروها تدل على أن فقهاء العراق ما كانوا يأخذون بحديث الواحد ما أمكن إعمال النص القرآني وما تبينت دلالته ، وذلك هو المنهاج الذي ذكره العلماء عنهم ، فهم يأخذون بدلالات القرآن ، ومفهوم عبارته ، وإشارته ، ويتركون حديث الآحاد عند ذلك احتياطاً في قبول الرواية ، وترجيحاً لنص قرآني لاشك في صدقه ، على رواية حديث محتمل الصدق في وقت راج فيه الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم . وهذا على فرض أن أبا حنيفة عندما قرر هذه الفروع كان يعلم بالأحاديث المروية في بابها ، وإني أشك في أنه كان يعلم بهذه عندما قرر هذه الأحكام ، إذ أن أكثرها يتعلق بالعبادات ، وأبو حنيفة –

وإذن فليكن مناط القبول أو الرفض ، صحة الحديث أو عدم صحته لا توهينه واعتباره لا يقوى على بيان الخاص لأنه خبر آحاد ، علماً بأن المقبول من الحديث في ساحة الأحكام هو الصحيح والحسن كما أسلفنا من قبل .

وأغلب الظن أن من أحجم عن قبول خبر الآحاد من أئمة المذهب إنما كان إحجامه لما كان من رواج الكذب على رسول الله ﷺ ، أما وقد ماز علماؤنا الخبيث من الطيب وبينوا صحيح السنة من غيره فليكن ما نبتغيه صحة الحديث وذلك بانطباقه على تلك القواعد المنضبطة الأمينة التي تفردت بها أمتنا عن أمم الأرض قاطبة . ولن تعوزنا موارد السنن التي هي قانون البيان ، ولن يهيم الباحث الواعي في الليل بعد أن طلع النهار .

وما أحسب الباحث إلا سيجد كثيراً من النماذج ، كالذي رأينا من أخذ الإمام أبي يوسف بحديث المسيء صلاته ، وحكمه بفرضية الطمأنينة في الصلاة ، مع أن الحديث خبر آحاد .

ـ كان يحتاط في العبادات ، والأحاديث المروية وإن كانت أحاديث آحاد ، تحتمل الآيات المذكورة الاجتماع بها وإعمال نصها بجوار ما تدل عليه ، كما أعمل أبو يوسف حديث الاطمئنان في الركوع والسجود مع الآية الكريمة : « يا أيها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا » انظر كتاب « أبو حنيفة » : (ص ٢٤٨ — ٢٤٩) .

الفصل الثاني

أنواع الخاص

تمهيد :

للخاص أنواع كثيرة – كما أشرنا من قبل – تتعدد باعتبار الحالة والصفة التي يرد فيها ، فقد يرد مطلقاً عن التقييد ، فيكون فرداً شائعاً في جنسه ، وقد يرد مقيداً بقيد من وصف أو شرط أو نحوهما فيتحدد شيوعه ، وقد يأتي على صيغة الأمر بالفعل ، كما يأتي على صيغة النهي عن الفعل ، وذلك حين يكون وارداً للطلب ، وقد يكون الخاص عدداً .

وسنعرض في أبحاثنا : للمطلق والمقيد وحكمهما ، وحمل المطلق على المقيد ، كما نعرض للأمر والنهي ومداهما . لما لذلك من ارتباط بالتشريع اللفظي .

فنصوص الأحكام في الكتاب والسنة جاءت وفي ألفاظها الكثير من المطلق والكثير من المقيد ، وقد يكون هنالك ما يوجب حمل المطلق على المقيد ، وقد لايكون ؛ جرى في ذلك اختلاف العلماء .

كذلك يلاحظ أن غالبية الأحكام التكليفية في الشريعة قائمة على طلب الفعل، وطلب الكف، اللذين هما الأمر والنهي على تعدد الصور التي تعبر عنهما. والخروج من العهدة لابد له من إدراك المدلول الواضح لما كان به التكليف. ومن هنا كان البحث في أنواع الخاص هذه، بالغ الأهمية، في تفسير النصوص واستنباط الأحكام. ولسوف نجد مصداق ذلك فيما نتناوله في الأبحاث التالية من تلك الأنواع.



الفرع الاول

المطلق والمقيّد

أسلفنا أن اللفظ في النص : قد يرد في حالة إطلاق لايقيده قيد ، وقد يرد في حالة تقييد بصفة ، أو شرط ، أو نحوهما ، وأنه في الحالة الأولى « مطلق » ، وفي الحالة الثانية « مقيد » .

ولا بد عند تفسير النصوص من معرفة مدلول اللفظ في حالة إطلاقه ، ومدلوله في حالة تقييده .

وإلى جانب ذلك لابد من معرفة مدى سلطان المقيد على المطلق من حيث تقييدُه ، أو عدم تقييدِه ، وقد كان ذلك مجال اختلاف بين العلماء تعددت فيه آراؤهم ، وتقاربت أو تباعدت أنظارهم ، مما ترتب عليه اختلاف في كثير من الفروع والأحكام .

لذا كان لابد من عرض للمطلق والمقيد لغة واصطلاحاً ، وبيان حكم كل من المطلق والمقيد ، ومتى يحمل المطلق على المقيد ؟ مع وقفات موضوعية ، عند بعض ثمرات الاختلاف في التطبيق ؛ تلك الثمرات التي بنيت على اختلاف العلماء في هذه الضوابط ، التي كان إليها مردُّ الفروع والأحكام .

المبحث الاول

ماهية المطلق والمقيّد وحكمها

المطلب الأوّل

ماهية المطلق والمقيد

قال ابن فارس في كتابه « الصاحبي » تحت عنوان « الخطاب المطلق والمقيد » : (أما الاطلاق – فأن يذكر الشيء باسمه لايقرن به صفة ، ولا شرط ، ولا زمان ، ولا عدد ، ولا شيء يشبه ذلك .

والتقييد – أن يذكر بقرين من بعض ما ذكرناه ، فيكون ذلك القرين زائداً في المعنى – من ذلك أن يقول القائل : « زيد ليث » فهذا إنما شبهه بليث في شجاعته ، فإذا قال : « هو كالليث الحرب » فقد زاد « الحرب » وهو الغضبان الذي حُرب فريستَه ، أي : سُلبها ، فإذا كان كذا كان أدهى له[1]) .

---

(١) ثم أتى الصاحبي على شعر العرب فقال : (ومن المطلق قوله : ترائبها مصقولة كالسجنجل . قال الصاحبي : فشبه صدرها بالمرآة ، لم يزد على هذا . ثم قال : وذكر ذو الرمة أخرى فزاد في المعنى حتى قيد ، فقال : –

هذا : ويبدو كما يذكر ابن قدامة : (أن المطلق والمقيد في الألفاظ مستعاران منها في الأشخاص يقال : رجل أو حيوان مطلق إذا خلا من قيد أو عقال أو شكال . ومقيد إذا كان في رجله قيد أو عقال أو شكال أو نحو ذلك من موانع الحيوان من الحركة الطبيعية الاختيارية التي ينتشر بها بين جنسه فإذا قلنا : « أعتق رقبة » فهذه الرقبة شائعة في جنسها شيوع الحيوان المطلق بحركته الاختيارية بين جنسه ، وإذا قلنا : « أعتق رقبه مؤمنة » كانت هذه الصفة لها كالقيد المميز للحيوان المقيد

ـ ووجه كمرآة الغريبة أسجح . فذكر امرؤ القيس السجنجل ، وزاد الثاني ذكر الغريبة فزاد في المعنى ، وذلك أن الغريبة ليس لها من يعلمها محاسنها من مساويها ، فهي تحتاج أن تكون مرآتها أصفى وأنقى لتريها ما تحتاج إلى رؤيته من سنن وجهها ومنه قول الأعشى :

تروح على آل المحلق جفنة　　　كجابية الشيخ العراقي تفهق

فشبه الجفنة بالجابية وهي الحوض ، وقيدها بذكر الشيخ العراقي ، لأن العراقي إذا كان بالبدو ولم يعرف مواضع الماء ومواقع الغيث ، فهو على جمع الماء الكثير أحرص من البدوي العارف بالمنافع والاحساء .

ثم قال الصاحبي : ومن هذا الباب قول حميد بن ثور يصف بعيراً :

محلى بأطواق عتاق يبينها　　　على الضر راعي الثلة المتعفف

فقال : « راعي الثلة » ولم يطلق اسم الراعي ، وذلك أنهم يقولون : إن راعي الغنى أجهل الرعاة ، فيقول : إن هذا البعير محلى بأطواق عتاق ، أي كريمة ، يبينها راعي الثلة على جهله فكيف بغيره ممن يعرف) . « الصاحبي » : (ص ١٦٤ — ١٦٦) .

من بين أفراد جنسه ومانعة لها من الشيوع ، كالقيد المانع للحيوان من الحركة في جنسه) [1] .

المطلق والمقيد في الاصطلاح

أولاً ــ المطلق

أما المطلق : فقد عرفه علماء الأصول تعريفات متعددة تلتقي عند دلالته على الحقيقة من حيث هي ، وذلك أنه يدل على فرد غير مقيد لفظاً بأي قيد ، فهو شائع منتشر في جنسه . قال الرازي : (المطلق هو اللفظ الدال على الحقيقة من حيث هي) وبمثل ذلك عرفه صدر الشريعة من الحنفية [2] .

وعرفه ابن قدامة المقدسي من الحنابلة بأنه : (المتناول لواحد لا بعينه باعتبار حقيقة شاملة لجنسه) وتابعه عبد القادر بدران شارح روضة الناظر فقال : (المطلق ما تناول واحداً غير معين باعتبار حقيقة شاملة لجنسه) [3] .

وقال الآمدي في الإحكام : (المطلق هو اللفظ الدال على مدلول

(١) «روضة الناظر» لابن قدامة مع شرحها « نزهة الخاطر العاطر » لعبد القادر بدران : (٢/١٩١) .

(٢) « المحصول للرازي » . مخطوط دار الكتب المصرية . « التوضيح » لصدر الشريعة مع « التلويح » للتفتازاني : (١/٦٣) .

(٣) راجع « روضة الناظر » مع « نزهة الخاطر العاطر » : (٢/١٩١) « المدخل » لبدران أيضاً : (ص ١١٩) .

شائع في جنسه) [1] .

التعريف الذي نراه :

وهكذا يمكن لنا – في ضوء ما مر – جنوحاً إلى التيسير أن نعرف المطلق بأنه « اللفظ الذي يدل على الماهية بدون قيد يقلل من شيوعه » .

فهو يتناول عند دلالته على موضوعه واحداً غير معين ، باعتبار حقيقة شاملة لجنسه ، دون أن يكون هنالك ما يقيده من وصف ، أو شرط ، أو زمان ، أو مكان ، أو غيرها .

وبذلك تخرج عن المطلق مثلاً ألفاظ الأعـــداد المتناولة لأكثر من واحد ، كما تخرج المعارف كـ « زيد » و « أحمد » وهكذا ...

فلفظ « رقبة » في قوله تعالى : « وما أدراكَ ما العقبةُ . فكُّ رقبة » [2] لفظ خاص مطلق ، إذ أنه تناول واحداً غير معين من جنس الرقاب ، لم يقيد بأي قيد يقلل من شيوعه في أفراده .

---

(١) راجع « الإحكام » للآمدي : (٣/٣) وبمثل ذلك عرفه ابن الحاجب فقال : (المطلق ما دل على شائع في جنسه) راجع « مختصر المنتهى بشرح العضد » : (٢٨٤/٢) متسلسل .

أما صاحب « مسلم الثبوت » فقال في تعريف المطلق : (هو ما دل على فرد ما منتشر) راجع « مسلم الثبوت بشرح فواتح الرحموت » : (٣٦٠/١) وانظر « مرآة الأصول » : (٣٣٨/٣) « إرشـاد الفحول » للشوكاني : (ص ١٥٣) مطبعة السعادة .

(٢) « سورة البلد : ١٣ ع .

فالمطلوب تحرير رقبة من غير ملاحظة أن تكون واحدة أو أكثر ، مؤمنة أو غير مؤمنة ، بل المراد ما يسمى « رقبة » .

ومثله لفظ « الدم » في قوله تعالى : « حرمت عليكم الميتة والدم » فالدم فرد شائع في جنس الدماء لم يقلل من شيوعه أي قيد من القيود ، فهو مطلق .

كذلك لفظ « ولي » في قوله ﷺ : « لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل »[1] مطلق[2] إذ أن اللفظ تناول واحداً غير معين من جنس الأولياء دون أي قيد بقيده .

ثانياً - المقيد

أما المقيد : فهو ما يقابل المطلق على اختلاف التعريفات التي ذكرناها للمطلق ، والتي تدور حول دلالة اللفظ على الماهية ، بدون قيد يقلل من شيوعه .

فمثلاً عرفه ابن قدامة المقدسي بأنه (اللفظ المتناول لمعيّن أو غير معين موصوف بأمر زائد على الحقيقة الشاملة لجنسه)[3] .

---

(١) الحديث، أخرجه من رواية عمرو بن حصين أحمد بن حنبل بطريق ابنه عبد الله ، وباللفظ نفسه أخرجه البيهقي من رواية عائشة ، كما أخرجه موقوفاً على عمر رضي الله عنه . انظر « السنن الكبرى » : (٧/١٢٥ - ١٢٦) « المحلى » لابن حزم : (٩/٤٦٥) .

(٢) راجع « تخريج الفروع على الأصول » للزنجاني : (ص ١٣٤ - ١٣٥) تحقيق المؤلف .

(٣) راجع « روضة الناظر وجنة المناظر » لابن قدامة مع الشرح لبدران : (٢/١٩١) .

وقد عرفه العضد في شرحه لمختصر المنتهى لابن الحاجب بأنه (ما يدل لا على شائع في جنسه) وذلك بعد أن عرف ابن الحاجب المطلق بأنه (ما دل على شائع في جنسه) وقال : (والمقيد بخلافه) [1] . أما صاحب مسلم الثبوت فقد عرفه بأنه (ما خرج عن الانتشار بوجه ما) [2] بعد أن عرف المطلق بأنه : (ما دل على فرد ما منتشر) ـ كما أسلفنا ـ .

التعريف الذي نراه :

لذا فمن الممكن تعريفه بأنه « اللفظ الذي يدل على الماهية بقيد يقلل من شيوعه » فهو يتناول عند دلالته على موضوعه واحداً توفر فيه قيد من القيود .

فلفظ « رقبة مؤمنة » مثلاً في قوله تعالى « فتحرير رقبة مؤمنة » من الخاص المقيد ، فالمراد بالتحرير رقبة موصوفة بالإيمان لا يجدي غيرها للخروج من عهدة الامتثال .

وفي قوله سبحانه : « فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين » قُيد الشهران بالتتابع .

وفي قوله : « أو دماً مسفوحاً » قيد الدم بكونه مسفوحاً .

ومن الأمثلة الثلاثة يتبين أن القيد جاء وصفاً زائداً على حقيقة اللفظ نفسه ، فـ « الإيمان » وصف زائد على حقيقة الرقبة نفسها ، لأن الرقبة قد تكون مؤمنة وقد تكون كافرة . كما أن « التتابع » وصفٌ زائد على

(١) « مختصر المنتهى مع شرحه » : (٢٨٤/٢) متسلسل .

(٢) راجع « مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت » : (٣٦٠/١ — ٣٦١) .

حقيقة الشهرين نفسيهما . كذلك « السفح » وصف زائد على حقيقة نفس الدم : فكان اللفظ في كل هذا من المقيد .

وهكذا تتبين لنا مقابلة المقيد للمطلق – كما أسلفنا – ، فالمطلق خال عن القيد في دلالته على الحقيقة ، إذ الفرد الذي يدل هو عليه شائع منتشر .

أما المقيد : فالفرد الذي يدل هذا المقيد عليه ، غير شائع في أفراده ، إذ قلل من شيوعه قيد من القيود .

هذا : ويلاحظ أن كلًا من الاطلاق والتقييد ، قد يكونان في سياق الأمر حيناً ، وفي سياق الخبر حيناً آخر .

فمن الأول – قوله تعالى : « فتحرير رقبة » « فتحرير رقبة مؤمنة » فلفظ الرقبة هو في الآية الأولى مطلق ، وفي الثانية مقيد وكلاهما جاء في سياق الأمر .

ومن الثاني – قوله ﷺ « لا نكاح إلا بولي وشهود[1] » . « لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل[2] » فالشهادة في الحديث الأول جاءت مطلقة وفي الحديث الثاني جاءت مقيدة . وكلاهما جاء في سياق الخبر .

---

(١) أخرجه البيهقي عن الحارث عن علي رضي الله عنه .

(٢) انظر ما سلف (ص ٦٣٧ ج ١) وراجع «تخريج الفروع»:(ص ١٣٤) .

تفاوت مراتب المقيد

وليست الألفاظ المقيدة كلها بمرتبة واحدة، فذلك تابع لكثرة القيود وقلتها، فبمقدار ما تكثر القيود أو تقل، تتفاوت مراتب المقيد في تقييده.

فالمقيد في قوله تعالى: «عسى ربُّه أن يبدِلَه أزواجاً خيراً منكُن مسلماتٍ مؤمناتٍ قانتاتٍ عابداتٍ سائحاتٍ ثيّباتٍ وأبكاراً[1]» هو أعلى وأدخل في التقييد منه في قوله جل وعلا: «مؤمناتٍ قانتاتٍ» لا غير وهكذا ...



(١) «سورة التحريم: ٥».

المطلبُ الثاني

حكم المطلق والمقيّد

اولاً ـ حكم المطلق :

من المسلم به أن اللفظ إذا ورد في نص من النصوص مطلقاً فالأصل العمل به على اطلاقه الا اذا وجد دليل التقييد . ففي معرض تفسير النص ليس من حق المفسر أن يقلل من شيوع ذلك اللفظ المطلق ، إلا اذا قام الدليل على التقييد بحيث يثبت وجود ما يفيد أن المراد من اللفظ المطلق الشائع في أفراد كثيرة ، فردٌ واحد معين مقيد بقيد ما : من شرط ، أو وصف ، أو غير ذلك مما يحدُّ من ذلك الشيوع ، ويحصر مدلول اللفظ في دائرة معينة محدودة بذلك القيد ، فالمطلق على إطلاقه حتى يثبت ما يقيده[1] .

قال الزركشي : والضابط أن الله تعالى إذا حكم في شيء بصفة أو شرط ، ثم ورد حكم آخر مطلقاً نُظر ، فإن لم يكن له أصل إلا ذلك الحكم المقيّد وجب تقييده به ، وإن كان له أصل غيره لم يكن ردُّه إلى أحدهما بأولى من الآخر .

(١) « البرهان » للزركشي : (٢/١٥) فما بعدها .

ولقد يتضح ذلك بالأمثلة التالية :

١ ـ جاء في سورة البقرة بشأن عدة المرأة المتوفى عنها زوجها وأنها أربعة أشهر وعشرة أيام قول الله تعالى : « والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً » .

فلفظ « أزواجاً » ورد في النص القرآني ـ كما نرى ـ مطلقاً عن التقييد بكون هؤلاء الأزواج مدخولاً بهن ، أو غير مدخول بهن ، ولم يرد هذا اللفظ في نص آخر مورداً يفيد تقييده .

كما لم يقم عند العلماء دليل يفيد أن الأزواج اللاتي تتحدث عنهن الآية الكريمة لبيان عدتهن ، انما تكون العدة لهن بهذا القدر ، إذا كن على حال كذا أو حال كذا ، من دخول أو عدمه مثلاً .

وعلى ذلك فالعالم عند تفسير النص ، يعمل بهذا اللفظ على اطلاقه ، ومن هنا كان الحكم في ذلك : أن الرجل اذا توفي فعلى زوجته أن تعتد عدة الوفاة المقدرة في الآية بقوله تعالى : « أربعة أشهر وعشراً » سواء أكانت هذه الزوجة مدخولاً بها أم غير مدخول[1] .

٢ ـ وفي حكم المريض أو المسافر في رمضان جاء قول الله تعالى : « ومن كان مريضاً أو على سفر فعدّةٌ من أيام أُخَر[2] .

---

(١) راجع « حاشية ابن عابدين » : (٨٣٠/٢) « فرق الزواج » لأستاذنا الخفيف : (ص ٣٣٠) .

(٢) « سورة البقرة : ١٨٥ » .

فلفظ « أيام » وارد في الآية مطلقاً عن أي قيد ، كالتتابع أو غيره مثلاً ، فظاهر قوله تعالى : « فعدة من أيام أخر » يقتضي إيجاب العدد فقط لا إيجابَ التتابع[1] ، وليس في نص آخر ما يفيد تحديد هذه الأيام بقيد ما . كما لم يقم لدى الجمهور دليل على أن المقصود بالأيام الواردة في آية الصوم أيام يشترط فيها كذا ، أو أيام موصوفة بكذا ، وعلى ذلك فليس أمام من يريد تفسير هذا النص القرآني إلا أن يبقي المطلق على اطلاقه .

فالأيام يمكن أن تكون متتابعة ، ويمكن أن تكون متفرقة ، ومن هنا كان الحكم عند الجمهور : أن من أفطر في رمضان لعذر المرض ، أو السفر ، وأراد قضاء الأيام التي فاتته ، لم يجب عليه أن يصوم تلك الأيام بالتتابع ، بل له أن يصومها متتابعة ، وله أن يصومها متفرقة ، يختار ما يشاء من الحالين ، لأن النص الذي ألزمه قضاء أيام عما فاته ، لم يقيد تلك الأيام بصفة معينة ، أو شرط معين[2] .

---

(١) انظر : « بداية المجتهد » لابن رشد : (٢٩٩/١) « نيل الأوطار » للشوكاني : (٢٤٦/٤) .

(٢) يقابل قول الجمهور ما ذهب إليه البعض من وجوب التتابع وكانت الحجة في ذلك ما رواه الدارقطني عن عائشة قالت : نزلت « فعدة من أيام أخر متتابعات » فسقطت « متتابعات » وجاء في « الموطأ » أن « متتابعات » هي قراءة أبي بن كعب . وقد أجيب عن ذلك بما قالته عائشة نفسها من سقوط « متتابعات » . على أن بين العلماء خلافاً حول العمل بقراءة الآحاد ، ومنشأ الاختلاف تقويمها بعد الحكم عليها بأنها ليست بقرآن ؛ فالمتفق عليه عند المسلمين أن القرآن هو ماثبت بالتواتر . وأقوى ما يقال في القراءة الآحادية اعتبارها ـ

جاء في « المبسوط » للسرخسي قوله : (وكل صوم في القرآن لم يذكره الله متتابعاً فله أن يفرقه ، وما ذكر متتابعاً فليس له أن يفرقه) ... وبعد أن أتى على ذكر الصوم المقيد قال : فأما ما لم يذكره متتابعاً : فصوم القضاء ، قال الله تعالى : « فعدة من أيام أخر » ويجوز القضاء متتابعاً ومتفرقاً ، لأنه مطلق عن الوصف ، وقال ابن عباس رضي الله عنه : أبهموا ما أبهم الله [1]) .

على أن السنة قد أيدت ما جاء في الكتاب من اطلاق لفظ « أيام » دون تقييد . فعن ابن عمر رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال : « قضاء رمضان إن شاء فرّق وإن شاء تابع ، قال البخاري : قال ابن عباس : لا بأس أن يفرق لقول الله تعالى : « فعدة من أيام أخر [2] » .

ـ بدرجة أخبار الآحاد ، وفيا نحن فيه ، عارضها ما هو أقوى منها من الأحاديث وقد احتج أهل القول بالتتابع أيضاً بما أخرج الدارقطني عن أبي هريرة أنه صلى الله عليه وسلم قال : « من كان عليه صوم من رمضان فليسرده ولا يقطعه » ولكن في رواية الحديث مقالاً عند الأئمة فقد قال عنه البيهقي : لايصح إذ أن في إسناده عبد الرحمن بن إبراهيم القاضي وهو مختلف فيه ، وقد صرح ابن أبي حاتم عن أبيه بأنه أنكر هذا الحديث بعينه على عبد الرحمن « نيل الأوطـــار » للشوكاني : (٢٤٦/٤ — ٢٤٧) هذا ولابن رشد رأي فيا قام عليه الاختلاف بين الجمهور وغيرهم . انظره في « بداية المجتهد » : (٢٩٩/١) .

(١) راجع « المبسوط » : (٧٥/٣) .

(٢) الحديث أخرجه الدارقطني ، وقد أخرجه أيضاً من حديث ابن المنكدر قال : بلغني أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عن تقطيع قضاء شهر —

وهكذا عملاً بمبدأ « المطلق على اطلاقه حتى يثبت ما يقيده » قرر الإمام السرخسي عدم الالتزام بالتتابع في قضاء الصوم اذ كان الوارد في الشرع غير مقيد بالتتابع .

أما اذا قام الدليل على تقييد المطلق : أصبح مدلوله مقيداً وانتفى عنه ذلك الشيوع في أفراده .

فبينما كان الخروج من العهدة في المطلق يمكن أن يحصل بأي فرد من أفراده الشائعة نرى أن الخروج من العهدة في المقيد لا يكون إلا بذلك الفرد الذي توفر فيه ذلك القيد .

ومن المطلق الذي قام الدليل على تقييده كلمة (وصية) التي وردت مطلقة في نص قرآني ، وجاءت السنة فقيدتها .

قال الله تعالى : « من بعد وصية يوصى بها أو دين » فلفظ « وصية » مطلق لم يقيد بمقدار معين من ربع ما يملك المكلف أو نصفه أو ثلثه ... الخ ولكن ثبت في السنة ما يدل على تقييد الوصية بما لا يزيد عن الثلث ، وذلك فيما روي عن ابن عباس أنه قال : « لو أن الناس غضوا من الثلث إلى الربع ، فإن رسول الله ﷺ قال : « الثلث والثلث كثير[1] » وجاء

ـــ رمضان فقال : ذاك إليك ، أرأيت لو كان على أحدكم دين فقضى الدرهم والدرهمين ألم يكن قضاء ؟ والله أحق أن يعفو » وقال : إسناده حسن مرسل . وهذه الرواية هي التي جاء بها السرخسي . انظر « المبسوط » : (٧٥/٣) « نيل الأوطار » : (٢٦٤/٤) .

(١) أخرجه أحمد والشيخان .

ذلك بوضوح عن النبي ﷺ حين قال لسعد بن أبي وقاص : « الثلث والثلث كثير انك إن تذر ورثتك أغنياء خير من أن تذرهم عالة يتكففون الناس[1] » .

فمنعه من الوصية بأكثر من الثلث ، فكانت السنة بياناً لذلك المطلق الوارد في الآية بحيث قيدته وأوضحت حدوده ، فأوجبت أن تكون الوصية في حدود الثلث من مال ذلك الموصي[2] .

ثانياً ـ حكم المقيد :

اذا كان من الواجب أن يؤخذ بالمطلق على اطلاقه حتى يرد ما يقيده ، إن الواجب في المقيد أن يعمل به مع تقييده ، ولا يصح العدول إلى

---

(١) تفصيل ذلك ما روى أحمد وأصحاب الكتب الستة عن سعد بن أبي وقاص أنه قال : جاءني رسول الله صلى الله عليه وسلم يعودني من وجع اشتد بي ، فقلت يا رسول الله إني قد بلغ بي من الوجع ما ترى وأنا ذو مال ، ولا يرثني إلا ابنة لي ، أفأتصدق بثلثي مالي ؟ قال : لا . قلت فالشطر يا رسول الله قال : لا ، قلت : فالثلث قال : الثلث كثير أو كبير إن تذر ورثتك أغنياء خير من أن تذرهم عالة يتكففون الناس » ، انظر « منتقى الأخبار مع نيل الأوطار » : (٦/٤٠ ـ ٤١) « نصب الراية » للزيلعي : (٤/٤٠٠ ـ ٤٠١) .

(٢) راجع « المهذب » للشيرازي : (١/٥٥٠) هذا : ولابد للحنفية من ادعاء شهرة حديث الوصية ليقيد مطلق القرآن لأن خبر الآحاد ـ كما مر ـ لايخصص عموم الكتاب ولا يقيد مطلقه عندهم .

الاطلاق الا بقيام دليل يدل على ذلك[1] :

أ ـ ومن المقيد الذي لم يقم دليل على اطلاقه « صيام شهرين » فيما ورد بشأن كفارة القتل الخطأ ، حيث قال تعالى : « فصيام شهرين متتابعين » .

ب ـ ومثله ما ورد في كفارة الظهار حيث قال الله تعالى : « فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل أن يتماسّا[2] » .

فأوجب النص القرآني صوم الشهرين وقيدهما بأن يكونا متتابعين ، وهكذا لا يكون من وجبت في حقه كفارة الصيام هذه مؤدياً ما وجب عليه ، خارجاً من العهدة إلا اذا صام شهرين متتابعين ، فلا يجزئه صومهما متفرقين ولو فعل ، لم يخرج من العهدة واعتبر كأنه لم يكفّر[3] .

ففي الكفارتين المذكورتين : كفارة القتل ، وكفارة الظهار ، وردَ النص بقدر معلوم من المدة الزمنية مقيد بوصف التتابع ، فيجب العمل بهذا القيد ما دام لم يثبت دليل يخرج المقيد الى الاطلاق .

وكما لا يجوز الاخلال بالقدر المنصوص وهو الشهران فكذا لا يجوز الإخلال بالوصف الذي قيدا به وهو التتابع[4] .

---

(١) راجع « البرهان » للزركشي : (١٥/٢) فما بعدها « إرشاد الفحول » : (ص ١٥٤) « أسباب اختلاف الفقهاء » لأستاذنا الخفيف : (ص ١٣٤) .

(٢) « سورة المجادلة : ٤ » .

(٣) انظر « الجامع لأحكام القرآن » للقرطبي : (٢٨٣/١٧ – ٢٨٤) .

(٤) راجع « المبسوط » : (٧٥/٣) « الهداية مع فتح القدير والعناية » : (٢٣٣/٣) فما بعدها .

ولقد أوضح شمس الأئمة السرخسي - كما أسلفنا - بأن كل صوم في القرآن لم يذكره الله متتابعاً فله أن يفرقه وما ذكر متتابعاً فليس له أن يفرقه، ثم قال رحمه الله : (أما المذكور متتابعاً فصوم كفارة القتل وكفارة الظهار، فان النص ورد بقدر معلوم مقيد بوصف، وكما لا يجوز الاخلال بالقدر المنصوص، فكذا بالوصف المنصوص)[1] .



(١) راجع « المبسوط » : (٧٥/٣) .

المبحث الثاني

حمل المطلق على المقيد

المطلب الرابع

مسالك العلماء في حمل المطلق على المقيد

كان فيما ذكرناه آنفاً بيان حكم الخاص المطلق ، إذا ورد مطلقاً في نص ولم يرد مطلقاً في نص آخر ، أو لم يقم عند العلماء دليل على تقييده ، وبيان حكم المقيد اذا ورد مقيداً في نص ، ولم يرد مطلقاً في نص آخر أو لم يقم دليل أن المراد به الاطلاق لا التقييد ، وحكم ما جاء مطلقاً وورد نص بتقييده .

وفي مقابل ذلك تعرض حالات أخرى لا بد من بيان حكم كل من المطلق والمقيد فيها .

ومنشأ هذه الحالات كلها : أن يرد اللفظ مطلقاً في نص ، ويرد هو بعينه مقيداً في نص آخر ، ففي مثل هذا الوضع أهل يعمل بكل من المطلق والمقيد في موضعه ، ويؤخذ الحكم من مدلول كل منهما على حدة ، أم يحمل المطلق على المقيد ، ويكون المراد بذلك المطلق الوارد في هذا النص ، هو المقيد الوارد في نص آخر ؟

الواقع أن مذاهب العلماء تعددت في الموضوع ، وقبل أن نعرض لتلك المذاهب ، نود أن نشير إلى أن **حمل المطلق على المقيد معناه بيان المقيد للمطلق بأن يقلل من شيوعه** . فبدلاً من أن يكون مدلول اللفظ حكماً في فرد منتشر ، يصبح حكماً في فرد مقيد بالقيد نفسه الذي هو في المقيد . فعندما يطلب الشارع مثلاً عتق رقبة ، يفيد في تحقيق المطلوب أي رقبة ، ولكن عندما نحمل هذا المطلق على المقيد الذي وصفت فيه الرقبة بالإيمان في نص آخر ، لا تجزىء الا الرقبة التي توفر فيها ذلك الوصف .

ولقد اتفق العلماء على جواز حمل المطلق على المقيد ، ولكن اختلفت أنظارهم في الحالات التي يصح فيها هذا الحمل .

وعن هذا الاختلاف نشأ اختلاف في عدد من الأحكام الشرعية لأن تفاوت الأنظار في الأصول ، ينبني عليه اختلاف فيما يتولد عنها من فروع وأحكام ، وبيان حالات الاتفاق والاختلاف في حمل المطلق على المقيد فيما يلي :

اذا ورد اللفظ الخاص مطلقاً في نص ، ورد بعينه مقيداً في نص آخر فهو على وجهين :

أولهما : أن يكون الاطلاق والتقييد في سبب الحكم ، والحكم والموضوع متحدان .

الثاني : أن يكون الاطلاق والتقييد في الحكم نفسه .

١ ـ فإذا ورد في موضوع واحد نصان قد أفادا حكماً واحداً ،

ولكن جاء الاطلاق والتقييد في سبب هذا الحكم ؛ فبين العلماء خلاف :
أما الحنفية : فلا يحملون المطلق على المقيد بأن يجعلوا المقيد بياناً المطلق ، بل يعتبرون كلّا منها سبباً للحكم ، ويعمل بكل في دائرته وحسب مدلوله[1] .

وحجتهم في ذلك أن الأصل التزام ما جاء عن الشارع في دلالات ألفاظه على الأحكام ، فالمطلق على إطلاقه والمقيد على تقييده ، لأن كل نص حجة قائمة بذاتها ، وتقييده من غير دليل من ذات اللفظ أو من الكلام في موضوعه تضييق من غير أمر الشارع .

فلا يلزم حمل المطلق على المقيد إلا إذا كان الأخذ بكل من المطلق والمقيد على حدة ، مدعاةً للتناقض ، بأن يكون هناك تناف بين الاطلاق والتقييد . وحين يكون الاطلاق والتقييد في سبب الحكم ، لايقع أي تناف بينهما ، فليس ما يمنع أن تتعدد الأسباب لحكم واحد ، وهذا الحكم يثبت بأي واحد من هذه الأسباب ، كما في انتقال الملك من شخص إلى آخر ، فإنه حكم واحد وله أسباب كثيرة ؛ كالبيع والهبة والوصية ، فيصح أن يثبت بأي واحد منها[2] .

٢ – وذهب الشافعية وغيرهم إلى حمل المطلق على المقيد ، فيكون

---

(١) انظر « التحرير مع التقرير والتحبير » : (١/٢٩٦) .
(٢) راجع « التوضيح مع التلويح » : (١/٦٤) « أصول الفقه » للخضري : (ص ٢٣٢) .

المقيد بياناً للمطلق[1] .

وحجتهم في ذلك ، أن التنافي واقع في هذه الحال بين الاطلاق والتقييد ، لأنهما واردان في أمر واحد والأمر الواحد لايجوز أن يكون مطلقاً ومقيداً في آن واحد ، ولهذا لابد من جعل المقيد أصلاً يبين به المطلق ، لأن المطلق ساكت عن القيد والمقيد ناطق به ، فهو أولى أن يكون أصلاً للبيان . وفي عدم حمل المطلق على المقيد وجعل المقيد مبيناً له ، لايكون لذكر القيد فائدة ، ونصوص الشارع منزهة عن العبث .

مثال ذلك : ما ورد في السنة بشأن صدقة الفطر حيث جاء سبب الحكم مقيداً بنص ومطلقاً بنص آخر :

أ) فقد ورد عن ابن عمر رضي الله عنهما قال : « فرض رسول الله ﷺ زكاة الفطر صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير على العبد والحر والذكر والأنثى والصغير والكبير من المسلمين ، وأمر بها أن تؤدى قبل خروج الناس إلى الصلاة »[2] .

ب) وفي رواية أخرى عن عبد الله بن عمر أيضاً « فرض رسول الله ﷺ صدقة الفطر — أو قال : رمضان — على الذكر والأنثى ، والحر

---

(١) راجع « التوضيح مع التلويح » : (١/٦٤) « التحرير مع التقرير والتحبير » : (١/٢٩٦) ، « إرشاد الفحول » للشوكاني : (ص ١٥٤) ، مطبعة السعادة ، « أصول الفقه » للأستاذ الشيخ زكريا البرديسي : (ص ٤١٣) .

(٢) أخرجه البخاري ومسلم وفي رواية بدون « وامر بها ... » وانظر « منتقى الأخبار مع نيل الأوطار » : (٤/١٥٣) « بلوغ المرام مع سبل السلام » : (٢/١٨٦) .

والمملوك : صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير ، قال : فعدل الناس به نصف صاع من بر على الصغير والكبير »[1] .

فالموضوع في النصين واحد : وهو زكاة الفطر ، والحكم فيهما واحد أيضاً ، وهو وجوب زكاة الفطر ، وجاء الاطلاق والتقييد في سبب الحكم ، وهو من يمونه المزكي ؛ فإنه سبب لوجوب صدقة الفطر .

ففي الرواية الأولى : جعل سبب وجوب هذه الصدقة من يمونه المزكي ويلي عليه من المسلمين ، وفي الرواية الثانية جعل سبب الوجوب من يمونه المزكي مطلقاً ، سواء أكان من المسلمين أم لم يكن ، فالسبب في الرواية الأولى مقيد بصفة الاسلام ، وفي الثانية مطلق . وعلى هذا وقع الاختلاف بين العلماء :

فالحنفية لم يحملوا المطلق على المقيد ، بل عملوا بكل منهما ؛ فلم يعتبروا الاسلام سبباً في وجوب صدقة الفطر : فالمسلم وغير المسلم سواء في استحقاق هذه الصدقة عملاً بالمقيد في النص الأول ، والمطلق في النص الثاني .

بل إن جعفر الطحاوي رحمه الله ـ من أئمة الحنفية ـ أراد أن يخرج المسألة عن حدود المطلق والمقيد ، فحاول الجمع بين الروايتين بأن جعل قيد « الإسلام » في « من المسلمين » صفة لمخرجي الصدقة لا المخرَج

---

(١) انظر « إحكام الأحكام » لابن دقيق العيد : (٤١٥/١) « نصب الراية » للزيلعي : (٤٠٦/٢) « تخريج الفروع على الأصول » للزنجاني : (ص ١٣٥) تحقيق المؤلف .

عنهم ، ونحن أميل إلى ما ذهب إليه الصنعاني من أن هذا التأويل يأباه ظاهر الحديث [1] .

أما الشافعية ومن معهم من المالكية والحنابلة : فقد حملوا المطلق على المقيد ، فلم يعتبروا إلا الإسلام سبباً في وجوب صدقة الفطر ، وجنح إلى ذلك الشوكاني [2] .

وبناء على ما تقدم أوجب الحنفيـــة على المسلم صدقة من يمون من مسلمين وغيرهم [3] .

وقال غير الحنفية ممن ذكرنا : لايخرج المسلم الصدقة إلا عمن يمون من المسلمين .

---

(١) انظر « سبل السلام » : (١٨٧/٢) .

(٢) انظر « المهذب » للشيرازي : (١٦٣/١) « المغني » لابن قدامة : (٥٦/٣) « حـــاشية الدسوقي على الدردير » : (٥٠٥/١) « نيل الأوطار » : (١٥٤/٤) .

(٣) « الهداية مع فتح القدير » : (٣٥/٢) « تخريـج الفروع على الأصول » للزنجاني : (ص ١٣٥) . هذا : وممن قال بقول الحنفية الإمام ابن حزم ، فقد صح عنده إلى جانب رواية لأبي سعيد « من المسلمين » رواية أبي هريرة « ليس على المسلم في فرسه وعبده صدقة ، إلا صدقـــة الفطر في الرقيق » وقد عمل بهذه الرواية لأن ما فيها زائد على ما جاء فيا قبلها ولا تعارض بين الروايتين قال : (فوجبت تأدية زكاة الفطر على السيد عن رقيقه لا على الرقيق) « المحلى » : (١٣٣/٦) .

معنى تطبيق القاعدة عند الحنفية :

هذا : وقد اورد على الحنفية أنهم لم يلتزموا هذه القاعدة عند التطبيق في بعض النصوص .

فإذا كانوا قد التزموها في صدقة الفطر ، فأوجبوا على المسلم زكاة من يمونه مسلماً كان أو غير مسلم ، إنهم لم يلتزموها في وجوب الزكاة في النعم . ذلك أن زكاة النعم ورد في وجوبها عدد من النصوص كان فيها اختلاف في الاطلاق والتقييد ، إذ جاءت النعم في بعضها مطلقة عن أي قيد ، وجاءت في بعضها الآخر مقيدة بصفة السوم ، وهو الرعي في الكلأ المباح ، إذ ورد في شأن الإبل مثلاً قوله عليه السلام : « في خمس من الإبل شاة » كما ورد أيضاً : « في خمس من الإبل سائمة شاة » (١) وكلا الروايتين في الصحيح .

وواضح أن الاطلاق والتقييد في سبب الحكم ، والموضوع واحد وهو الزكاة ؛ فحمل الشافعية المطلق على المقيد وأوجبوا الزكاة في السائمة فقط .

---

(١) الرواية الأولى من حديث الصدقة في كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى عماله الذي رواه سالم عن أبيه ، والرواية الثانية من حديث الفرائض والسنن والديات في كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى اليمن الذي رواه أبو بكر محمد بن عمرو بن حزم عن أبيه عن جده . وانظر لتفصيل روايات الحديثين ، « السنن الكبرى » للبيهقي : (٩٨/٤ — ١٠٢) ، « المحلى » لابن حزم : (٤٦/٦) ، « نصب الراية » للزيلعي : (٣٣٨/٢ — ٣٤٣) ، « فتح الباري » لابن حجر : (٢٥٠/٣) .

ولكن الحنفية أيضاً أوجبوا الزكاة في السائمة دون المعلوفة والعاملة . وهذا ما يخالف قاعدتهم في عدم حمل المطلق على المقيد في هذه الحال ؛ إذ لو عملوا بالمطلق والمقيد كليهما لأوجبوا الزكاة في السائمة والمعلوفة على السواء ، واعتبروا كلاً منهما سبباً للحكم وهو وجوب الزكاة [1] .

وقد يجاب عن ذلك بأن ما أخذ به الحنفية في هذا الحكم من إيجاب الزكاة في السائمة من النعم فقط ، لم يكن من طريق حمل المطلق على المقيد ، وإنما كان من طريق النسخ ، حيث يرون أن النص المقيد جاء متأخراً عن النص المطلق ، فكان ناسخاً له في غير السائمة .

ولكن هذا الجواب ـ على فرض التأكد من ثبوت تأخر المقيد عن المطلق .. إنما يصلح لدفع ما ورد عليهم لو أنهم يقولون بمفهوم المخالفة حيث يأخذون بمفهوم الوصف في النص الذي ورد فيه القيد ، فيكون بين النصين تعارض ويكون الأخير ناسخاً .

ولكنهم لايقولون بمفهوم المخالفة ، وعلى ذلك لا تعارض بين النصين ، ولا يكون المتأخر منهما ناسخاً .

ولكن هذا أيضاً لايجدي ، ولو فرض ـ كما قال أستاذنا الخفيف ـ لكان المنطوق أقوى دلالة من المفهوم فيعمل به ويكون السبب ملك مطلق النعم [2] .

---

(١) راجع « الهداية مع فتح القدير والعناية » : (١٢٧/٢) فما بعدها .

(٢) راجع « أسباب اختلاف الفقهاء » لأستاذنا الشيخ الخفيف : (ص ١٣٦) .

وهكذا اتفق الحنفية مع الشافعية في هذا الحكم ، وكان المفروض - لو أن الحنفية التزموا قاعدة عدم حمل المطلق على المقيد في هذه الحال - أن يكون مذهبهم هو ما ذهب إليه المالكية من وجوب الزكاة في السوائم وفي غير السوائم[1] .

وإن كان لهم أن يقولوا بأن الأصل عدم الزكاة ، ثم جعل الرسول الزكاة في السائمة فالتزمنا بهديه عليه الصلاة والسلام .

وإذ أتينا على حالة الاطلاق والتقييد في سبب الحكم مع أن الموضوع والحكم متحدان ، فلننتقل إلى حالة الاطلاق والتقييد في الحكم نفسه .

٢ - إذا وقع الاطلاق والتقييد في الحكم نفسه فلذلك عدة صور ؛ لأنه :

إما أن يتحد الحكم في النصين ، ويتحد أيضاً السبب الذي بني عليه الحكم في كل منهما .

وإما أن يختلف الحكم في النصين ، ويتحد السبب الذي بني عليه كل من الحكمين .

وإما أن يتحد الحكم في النصين ، ويختلف السبب الذي بني عليه الحكم في كل منهما .

أ) فإن اتحد الحكم والسبب الذي بني عليه الحكم في النصين الواردين ؛ فالاتفاق حاصل بين العلماء على اعتبار المقيد بياناً للمطلق وحمل المطلق عليه .

---

(١) راجع « حاشية الدسوقي على الدردير » : (٤٣٢/١) .

على أن بعضهم نقل اختلافاً عن الحنفية ، وأن بعضهم ذهب إلى الحمل والآخر ذهب إلى عدمه . ونقل آخرون اختلافاً عن المالكية وبعض الحنابلة ولكن المحققين صححوا أنه لا خلاف يعتد به .

قال الشوكاني رحمه الله : (وقد نقل الاتفاق في هذا القسم القاضي أبو بكر الباقلاني والقاضي عبد الوهاب وابن فورك والكياالطبري وغيرهم . وقال ابن برهان في « الأوسط » : اختلف أصحاب أبي حنيفة في هذا القسم فذهب بعضهم إلى أنه لايحمل والصحيح من مذهبهم أنه يحمل . ونقل أبو زيد الحنفي وأبو منصور الماتريدي في تفسيره أن أبا حنيفة يقول بالحمل في هذه الصورة . وحكى الطرطومي الخلاف فيه عن المالكية وبعض الحنابلة . وفيه نظر فإن من جملة من نقل الاتفاق القاضي عبد الوهاب وهو من المالكية)[1] .

مثال ذلك قوله تعالى : « حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به » وقوله جل ثناؤه : « قل لا أجد فيما أوحي إلي محرماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير »[2] . والدم المسفوح هو الدم المهراق الذي سال عن مكانه[3] .

---

(١) انظر « إرشاد الفحول » : (ص ١٥٤) مطبعة السعادة .

(٢) « سورة الأنعام : ١٤٥ » .

(٣) قال ابن جرير : (يقال منه : سفحت دمه ، إذا أرقته ، أسفحه سفحاً ، فهو دم مسفوح كما قال طرفة بن العبد :

إني وجدّك ما هجوتك   والأنصاب يسفَح فوقهن دم

وكما قال عبيد بن الأبرص :

إذا ما عاده منها نساءٌ   سفحن الدمع من بعد الرنين

يعني صببن وأسلن الدمع) « تفسير الطبري » : (١٢/١٤٥) .

فلم يختلف العلماء — أخذاً من هذين النصين — أن المحرم هو الدم المسفوح لا سواه .

وبيان ذلك أن الحكم في النصين واحد ، وهو تحريم تناول الدم ، والسبب واحد ، وهو ما يصيب المرء من الأذى في هذا التناول ، وجاء لفظ « الدم » مطلقاً في أحد النصين ومقيداً بكونه مسفوحاً في الآخر .

فحمل الأئمة المطلق على المقيد ، فكانت دلالة النصين مجتمعين : أن المحرم ليس هو الدم مطلقاً ، وإنما هو الدم المسفوح ، أما ما يبقى في اللحم والعروق فانه حلال يجوز تناوله [1] .

جاء عن قتادة قوله : حُرِّم الدم ما كان مسفوحاً ، وأما لحم خالطه دم فلا بأس به . وذلك ما قرر الطبري أن في اشتراط أن يكون الدم مسفوحاً ، الدليل الواضح على أن مالم يكن منه مسفوحاً فحلال غير نجس [2] .

ومثله قوله تعالى : « وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه » [3] وقول الرسول ﷺ في بيانه للتيمم فيما رواه ابن عمر وجابر : « التيمم ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين إلى المرفقين » [4] .

---

(١) انظر « جامع البيان عن تأويل آي القرآن » : (١٢/١٩٣) .
(٢) المصدر السابق : (١٢/١٩٣) .
(٣) « سورة المائدة : ٦ » وفي سورة النساء : ٤٣ بدون « منه » .
(٤) حديث ابن عمر أخرجه الدارقطني والحاكم والبيهقي ، أما حديث —

فالأيدي وردت في الآية مطلقة عن القيد ، وهي في الحديث مقيدة بالمرفقين ، والحكم في النصين واحد : هو وجوب المسح . والسبب واحد : وهو الحدث وإرادة الصلاة ، فجعل المقيد بياناً للمطلق وحمل المطلق عليه ، فكان الواجب في التيمم مسح اليدين إلى المرفقين ، وذلك ما ذهب إليه الحنفية والشافعية [1] .

أما المالكية : فلا يوجبون المسح إلى المرفقين ، وإنما يكفي عندهم المسح إلى الكوعين [2] . وكذلك الحنابلة ؛ فقد نصوا على الرسغين ، حتى نقل ابن قدامة عن الإمام أحمد قوله : من قال : (إن التيمم إلى المرفقين

= جابر : فأخرجه الدارقطني والحاكم . وانظر « منتقى الأخبار مع نيل الأوطار » : (٢٨٦/١) « نصب الرايه » للزيلعي : (١٥٠/١ – ١٥١) « سبل السلام » للصنعاني : (٩٦/١) .

(١) راجع « المبسوط » للسرخسي : (١٠٧/١) « الإحكام » لابن دقيق العيد : (١٥١/١ – ١٥٢) وانظر « تفسير الطبري » : (٤١٤/٨) فما بعدها .

(٢) راجع « المقدمات الممهدات » لابن رشد الجد : (٧٩/١) « الذخيرة » للقرافي : (٣٥٣/١) فما بعدها . « الدسوقي على الدردير » : (١٥٥/١) هذا : وقد نقل ابن رشد الحفيد في « بداية المجتهد » أن المشهور في المذهب المالكي هو المسح إلى المرفقين ، وأن المروي عن مالك فرضية المسح إلى الكفين واستحبابه إلى المرفقين . على ان ما أسماه ابن رشد الحفيد مشهور المذهب قد اقتصر ابن رشد الجد على نسبته إلى نافع ومحمد بن الحكم من المالكية ، « بداية المجتهد » : (٦٨/١ – ٦٩) « المقدمات الممهدات » : (٧٩/١) .

فهو شيء زاده من عنده)[1] .

ولكن لم يكن ذلك ، لأنهم لايحملون المطلق على المقيد في هـذه الصورة ، بل الذي صح عندهم من السنة هو ما رواه عمار بن ياسر قال : « أجنبت فتمعكت في الصعيد وصليت ، ذكرت ذلك للنبي ﷺ فقال : « إنما كان يكفيك هكذا ، وضرب النبي بكفيه على الأرض ونفخ فيهما ثم مسح بهما وجهه وكفيه » وفي رواية عنه أن النبي ﷺ قال له : « في التيمم ضربة للوجه واليدين »[2] فجعلوا حديث عمار الذي لايأتي على ذكر « المرفقين » بياناً للآية وقيدوا ما ورد فيها من إطلاق .

وهكذا نرى أن الاختلاف في القدر المطلوب بمسح اليدين في التيمم لم يكن لاختلاف في حمل المطلق على المقيد فيما نحن فيه ، ولكن من الاختلاف في نظرتهم إلى النص الذي جرى به التقييد .

فالفريقان حملوا المطلق على المقيد ، ولكن كل منهما قيد الاطلاق بالنص الذي ثبت عنده من السنة .

رأينا في المسألة

وفي رأينا أن الاتفاق على حمل المطلق على المقيد في هذه الصورة - وهي

---

(١) راجع « المغني » لابن قدامة : (٢٤٤/١) فما بعدها . « المدخل » لابن بدران : (ص ١٢٠) .

(٢) أخرجه البخاري بألفاظ مختلفة في الطهارة والتيمم ، وأخرجه مسلم وأبو داود ، والنسائي والترمذي وابن ماجه . وانظر « فتح الباري » للحافظ ابن حجر : (٣٧٧/١) .

صورة اتحاد الحكم في النصين واتحاد السبب الذي بني عليه الحكم - يبدو هو المقبول . ذلك لأن اتحاد الحكم والسبب الذي بني عليه الحكم ، لا يتصور معه اختلاف بالاطلاق والتقييد فذلك يؤدي إلى التنافي ، لأن ما يقتضيه الإطلاق يخالف ما يقتضيه التقييد .

فإذا كان المكلف يخرج من عهدة العمل بالمطلق بأن يمتثل في أي فرد من أفراده ، فانه لايخرج من العهدة في الحقيقة في المقيد ، إلا بالامتثال في هذا الفرد المعين الذي اقترن به ما أفاد التقييد .

ب) وهذه صورة أخرى جرى فيها اتفاق العلماء أيضاً ، ولكن لا على حمل المطلق على المقيد ، بل على عدم حمله عليه . وهي : ما إذا اختلف الحكم في النصين واختلف السبب الذي بني عليه الحكم في كل منهما . فهنا لايعتبر المقيد بياناً المطلق ، ولا يحمل المطلق عليه ، بل يعمل بكل منهما حيث ورد ، إذ ليس مايدعو للحمل فلا ارتباط بينهما ولا علاقة ، وقد حكى الاتفاق على ذلك القاضي أبو بكر الباقلاني وإمام الحرمين الجويني ، والكيا الهراسي الطبري وغيرهم[1] .

مثال ذلك قوله تعالى في شأن حد السرقة : « والسارقُ والسارقةُ فاقطعوا أيديَهما » وقوله في آية الوضوء : « يا أيها الذين آمنوا إذا قمتُم إلى الصلاةِ فاغسلوا وجوهَكم وأيديَكم إلى المرافقِ » .

فالحكم في هذين النصين مختلف ؛ إذ أنه وجوب القطع في الأول ، ووجوب الغسل في الثاني .

---

(١) راجع « إرشاد الفحول » : (ص ١٥٤) .

كما أن السبب في الحكمين مختلف أيضاً ؛ فهو في الحكم الأول جناية السرقة ، وفي الحكم الثاني القيام إلى الصلاة وإرادتها .

فلم يعتبر العلماء المقيد بياناً للمطلق ولم يحملوا المطلق عليه[1] .

ولكن الإطلاق في آية السرقة الذي يقتضي قطع يد السارق دون قيد يقيدها قد جاء في السنة ما دل على تقييده بالرسغ ، حيث رُوي أن النبي ﷺ أمر بقطع يد سارق من المفصل[2] .

جـ) والصورة الثالثة لهذه الحال أن يختلف الحكم في النصين ويتحد السبب الذي بني عليه الحكم في كل منهما ، فلا يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق أيضاً شأن الصورة السابقة .

مثال ذلك : ما جاء في شأن الوضوء من قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق » وقوله في شأن التيمم : « فلم تجدوا ماء فتيمّموا صعيداً طيباً فامسَحوا بوجوهكم وأيديكم منهُ » .

---

(١) راجع « التوضيح مع التلويح » : (٦٤/١) ، « شرح ابن ملك على المنار » : (٥٣٦/٢ — ٥٣٧) .

(٢) أخرج ابن عدي في « الكامل » والبيهقي في « السنن الكبرى » عن عبد الله بن عمرو « قطع النبي صلى الله عليه وسلم سارقاً من المفصل » كما أخرج ابن أبي شيبه في « مصنفه » والبيهقي في « السنن الكبرى » عن رجاء بن حيوة « أن النبي صلى الله عليه وسلم قطع يد سارق من المفصل » والمراد بالمفصل هنا — كما ذكر البيهقي — مفصل الكف . انظر « السنن الكبرى » للبيهقي : (٢٧٠/٨ — ٢٧١) « نصب الراية » للزيلعي : (٣/٢٨٠) فما بعدها . وراجع « تفسير القرطبي » : (١٧١/٦) « الأحكام السلطانية » للقاضي أبي يعلى : (ص ٢٥٠) .

فالحكم في النصين مختلف ، وهو وجوب الغسل في النص الأول ، ووجوب المسح في النص الثاني ، والسبب في الحكمين متحد ؛ فهو في الوضوء والتيمم : القيام إلى الصلاة وإرادتها ، وجاء لفظ الأيدي مقيداً بالمرافق في النص الأول ، كما جاء مطلقاً عن هذا القيد في النص الثاني .

فلم يكن خلاف بين العلماء في عدم حمل المطلق في آية التيمم على المقيد في آية الوضوء . وكان مقتضى هذا أن يكون الواجب في التيمم مسح اليدين كلها ، فلا يجزىء المكلفَ إلا ذلك . غير أن هذا الاطلاق في آية التيمم ورد في السنة - كما مر بنا من قبل - ما دل على تقييده بالمرافق كما في حديث ابن عمر وجابر الذي أخذ به المالكية والحنابلة[1] .

وعلى أية حال ، لقد بينت السنة آية التيمم فقيدت إطلاقها تقييداً اختلفت الأنظار في تحديده بناء على القدر الذي جاءت به السنة التي تبين عن الله ما أراد .

فالمالكية والحنابلة يجزىء عندهم في التيمم مسح الكفين ، بينما لا يجزىء عند الحنفية والشافعية إلا مسح الذراعين[2] .

د) أما الصورة الرابعة التي تنطوي تحت حالة الاطلاق والتقيد في الحكم : فهي : أن يكون الحكم في النصين متحداً ، ويكون السبب الذي بني عليه الحكم في كل منهما مختلفاً .

---

(١) انظر ما سلف (٢ / ٢١٠) فما بعدها .
(٢) انظر ما سلف (٢/٢١١ - ٢١٢) .

ولقد اختلفت أنظار العلماء حول حمل المطلق على المقيد في هذه الصورة أو عدمه .

١ — فذهب الحنفية إلى أن المطلق لا يحمل على المقيد هنا وإنما يعمل بكل منهما ، فالمطلق على إطلاقه والمقيد على تقييده[1] .

٢ — وذهب الشافعية إلى حمل المطلق على المقيد ، ولكنهم كانوا في ذلك فريقين : فالجمهور منهم يرون الحمل دون شروط فهو حمل من طريق اللفظ .

وبعض المحققين منهم كالشيرازي والبيضاوي من المتأخرين يرون تقييد المطلق بالقياس على المقيد ، وهم لا يدّعون وجوب هذا القياس ولكن يقولون : إن حصل القياس الصحيح ثبت التقييد وإلا فلا .

وإذن فهؤلاء المحققون يرون حمل المطلق على المقيد إذا توفرت العلة الجامعة بينهما ، وإلا فلا يقيدون المطلق بالمقيد ، واعتبر الرازي هذا المذهب أعدل المذاهب ونسبه الآمدي وغيره إلى الإمام الشافعي[2] .

وقد نقل عن بعض الشافعية ، أن حمل المطلق على المقيد من جنسه موقوف على الدليل ؛ فإن قام الدليل على تقييده قيد ، وإن لم يقم الدليل ، صار كالذي لم يرد فيه نص ، فيعدل عنه إلى غيره من الأدلة .

وقد رد الزركشي هذا المذهب حيث قال : (وهذا أفسد المذاهب

---

(١) راجع « التوضيح مع التلويح » : (١/٦٤ — ٦٥) .

(٢) راجع « الإحكام » للآمدي : (٣/٧) . « البحر المحيط » للزركشي مخطوطة دار الكتب المصرية . « إرشاد الفحول » للشوكاني : (ص ١٥٤)

لأن النصوص المحتملة يكون الاجتهاد فيها عائداً إليها ولا يعدل إلى غيره[1] .

٣ ـ وقد اختلف النقل عن المالكية : فقال التلمساني منهم : (وأما إن اختلف السبب واتحد الحكم : فإنه يحمل المطلق على المقيد بجامع ، وقيل : بغير جامع ، ولا يحمل إن لم يكن جامع)[2] .

ونقل الشوكاني عن القاضي عبد الوهاب من المالكية أيضاً ، أن أكثر المالكية لايجيزون حمل المطلق على المقيد ، دون تفصيل .

كما أن ابن قدامة المقدسي من الحنابلة : ذكر في كتابه « روضة الناظر » عن المالكية القول بالحمل دون أي تفصيل أيضاً ، وتابعه في ذلك شارحه ابن بدران[3] .

ونرى من نقل التلمساني والقاضي عبد الوهاب ، أن المالكية إجمالاً يقولون بالحمل إذا توفرت العلة الجامعة ، ولعلهم في ذلك يلتقون مع بعض محققي الشافعية الذين أوردنا مذهبهم آنفاً .

٤ ـ أما الحنابلة : فقد اختلفوا في الحمل أو عدمه .

فالقاضي أبو يعلى[4] يرى في هذه الصورة حمل المطلق على المقيد وتقييده به .

---

(١) « البحر المحيط » للزركشي ، « إرشاد الفحول » : (ص ١٥٤) .

(٢) « مفتاح الوصول » للتلمساني : (ص ٦٢) .

(٣) انظر « روضة الناظر ونزهة الخاطر » : (٢/١٩٣ – ١٩٤) .

(٤) هو القاضي محمد بن الحسين بن محمد بن خلف الفراء أبو يعلى ، من أعلام الحنابلة في الأصول ، والفروع ، والحديث ، وأصول الدين . له كثير من المصنفات جاء على ذكرها ولده محمد في « طبقات الحنابلة » . منها « أحكام القرآن » و « عيون المسائل » و « الأحكام السلطانيه » و « فضائل أحمد » توفي رحمه الله سنة ٤٥٨ هـ .

واختار أبو إسحاق بن شاقلا عدم جواز الحمل ، فيعمل بكل من المطلق والمقيد في موضعه ، وذكر ابن قدامة المقدسي أنه روي عن أحمد رحمه الله ما يدل على ذلك .

وقال أبو الخطاب[1] : إن عضده قياس حمل عليه وإلا فلا .

وبهذا يكون للحنابلة ثلاثة أقوال :

قول يتفقون فيه مع الحنفية ، وهو القول بعدم الحمل .

قول يتفقون فيه مع جمهور الشافعية ، وهو القول بالحمل مطلقاً .

قول يتفقون فيه مع بعض محققي الشافعية ، وهو القول بالحمل إذا توفر القياس[2] .

هذا : وقد نقل الشوكاني مذهباً يقوم على أن يعتبر أغلظ الحكمين في المقيد ، فإن كان الحكم المقيد أغلظ ، حُمل المطلق على المقيد ، ولا يحمل على إطلاقه إلا بدليل ، لأن التغليظ إلزام ، وما تضمنه الإلزام لا يسقط التزامه باحتمال .

وكان عجيباً أن يعتبر الماوردي هذا المذهب أولى المذاهب ، ونحن

---

(١) هو محفوظ بن أحمد بن حسن الكلوذاني من رجال الطبقة السادسة في المذهب الحنبلي ومن أصحاب القاضي أبي يعلى توفي سنة ٥١٦ هـ .

(٢) راجع « روضة الناظر » : (٢/١٩٤) « القواعد والفوائد الأصولية » لعلاء الدين بن اللحام : (ص ٢٨٠) فما بعدها . « المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل » لعبد القادر بدران : (ص ١٢٠ — ١٢١) .

مع الشوكاني الذي اعتبره أبعدها عن الصواب[1] ، إذ ما الحكمة في أن تحكم تفسيرَ النصوص روحُ الحرج والتغليظ ، والله تعالى يقول : « وما جعل عليكم في الدينِ من حرج » ؟

المذاهب الأساسية في الموضوع :

وهكذا يكون لدينا في حمل المطلق على المقيد عند اتحاد الحكم واختلاف السبب ثلاثة مذاهب أساسية هي :

١ ـ عدم جواز الحمل لفظاً دون شرط .

٢ ـ وجوب الحمل لفظاً دون شروط فيكون الحمل لغة من طريق اللفظ .

٣ - وجوب الحمل عن طريق القياس حين تتوفر العلة المشتركة بين المطلق والمقيد .

هذا : والمثال لما نحن في صدده قوله تعالى في كفارة القتل الخطأ : « ومَنْ قتلَ مؤمناً خطأً فتحريرُ رقبةٍ مؤمنةٍ » وقوله تعالى في كفارة الظهار : « والذينَ يظاهرونَ من نسائهم ثم يعودونَ لما قالوا فتحريرُ رقبةٍ من قبل أن يتماسّا »[2] .

فإن الرقبة المطلوب تحريرها وردت في النص الأول مقيدة بالإيمان ، أما في النص الثاني : فقد وردت مطلقة من هذا القيد ، والحكم في كفارة

---

(١) راجع « إرشاد الفحول » للشوكاني : (ص ١٥٥) .

(٢) راجع « أحكام القرآن » للشافعي جمع أبي بكر البيهقي : (١/٢٣٦) « الأم » : (٧/٢١ ـ ٢٢ ، ٢٦٦ ـ ٢٦٧) « سنن البيهقي مع الجوهر النقي » : (٨/٣٨٧) .

القتل الخطأ وكفارة الظهار متحد وهو تحرير الرقبة ، ولكن السبب في الحكم مختلف ، فهو في الأول : القتل الخطأ ، وفي الثاني : إرادة المُظاهر العود إلى الاستمتاع بزوجته حيث يحنث بيمينه .

فالحنفية لايحملون المطلق على المقيد في النصين ، ويوجبون العمل بكل منها حيث ورد ، ففي كفارة الظهار تجزىء الرقبة الكافرة ، عملاً بالمطلق الوارد في شأنها وهو قوله تعالى : « فتحرير رقبة » أما في كفارة القتل الخطأ : فلا تجزىء إلا الرقبة المؤمنة ، عملاً بالمقيد الوارد في شأنها وهو قوله تعالى : « فتحرير رقبة مؤمنة »[1] .

أما القائلون بحمل المطلق على المقيد : فاعتبروا أن آية القتل الخطأ قد قيدت إطلاق آية الظهار ؛ ففي كلا الكفارتين : كفارةِ القتل الخطأ وكفارةِ الظهار لاتجزىء إلا الرقبة المؤمنة[2] .

وحجة الحنفية – كما ذكرنا سابقاً في حالة اتحاد الموضوع والحكم واختلاف السبب – أن الأصل التزام ما جاء به الشارع من دلالات ألفاظه على الأحكام ، فكل نص حجة قائمة بذاتها ، والتقييد بلا دليل عدول عن هذا الاعتبار ، ولذلك فلا يلجأ إلى حمل المطلق على المقيد إلا عند التنافي بين الحكمين ، بحيث يؤدي العمل بكل منها إلى التناقض ، وهـــذا

(١) راجع « التوضيح مع التلويح » : (٦٤/١ – ٦٥) « التحرير مع التقرير والتحبير » : (٢٩٦/١) « الهداية مع فتح القدير » . (٢٣٤/٣) فما بعدها . « الهداية مع نتائج الأفكار » : (٢٥٢/١) .

(٢) راجع « جمع الجوامع لابن السبكي مع شرحه للجلال المحلي وحاشية البناني » (٥١/٢) فما بعدها ، « المهذب » للشيرازي : (١١٤/٢ – ١١٥) .

مأمون فيما نحن فيه من اختلاف السبب ؛ فالشارع في خطابه أوجب الرقبة على إطلاقها في موضع وأوجبها مقيدة بالإيمان في موضع ، وليس في ذلك من تعارض ، والعمل بكل من الحكمين ممكن بدون أي تناف[1] .

أما القائلون بحمل المطلق على المقيد دون شرط في هذه الصورة : فقد اعتبروا ذلك من باب المحذوف الذي سبق إلى الفهم معناه كما في قول الشاعر :

نحن بما عندنا وأنت بما عندك راض والرأي مختلف

أي نحن بما عندنا راضون .

ومما احتج به هؤلاء على اعتبار المطلق محمولاً على المقيد هنا : أن القرآن كالكلمة الواحدة في وجوب بناء بعضه على بعض ، فإذا وردت كلمة في القرآن مبينة حكماً من أحكامه ، فلا بد أن يكون الحكم واحداً في كل موضع تذكر فيه الكلمة ، فإذا نص على الإيمان في كفارة القتل لزم هذا الإيمان في كفارة الظهار أيضاً ، كأن القيد متصل به كذلك ، لئلا يكون هناك تخالف بين النصوص الواردة في حكم واحد .

ولكن يرد على هذه الحجة أن القرآن كالكلمة الواحدة في أنها لاتتناقض ، لا في كل شيء ، وإلا وجب أن يتقيد كل عام ومطلق بكل خاص ومقيد[2] .

---

(١) راجع « أصول البزدوي مع كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري : (٦٠٨/٢) ، « فتح القدير » لابن الهمام : (٢٣٥/٣) .

(٢) راجع « المنهاج » للبيضاوي مع « شرحه » للاسنوي : (١٧٠/٢) « التحرير مع التقرير والتحبير » : (٢٩٦/١) « البرهان في علوم القرآن » للزركشي : (١٧/٢) .

وعلى هذا فاعتبار الوحدة في كلام الله إنما يكون عند الحاجة إلى التفسير ، وهذه الحاجة قد تكون عندما يؤدي العمل بكل من المطلق والمقيد إلى التنافي ، كما إذا كان كل من الحكم والسبب الذي بني عليه في النصوص المختلفة متحداً ، أما فيما نحن فيه من اختلاف السبب الذي بني عليه الحكم في هذه النصوص فلا حاجة لاعتبار الوحدة لعدم التنافي – كما سلف – .

ولقد كان إمام الحرمين شديد الوطأة على من احتجوا بوحدة كلام الله على حمل المطلق على المقيد ههنا واعتبر كلامهم من الهذيان لأن كلام الله فيه الأحكام المختلفة المتباينة من نفي وإثبات وأمر وزجر ... فادعاء الوحدة مع الأحكام المتغايرة أمر غير مقبول .

قال رحمه الله : (إن هذا الاستدلال من فنون الهذيان ، فإن قضايا الألفاظ في كتاب الله مختلفة متباينة ، لبعضها حكم التعلق والاختصاص ، ولبعضها حكم الاستقلال والانقطاع ، فمن ادعى تنزيل جهات الخطاب على حكم واحد – مع العلم بأن كتاب الله فيه النفي والإثبات ، والأمر والزجر – فقد ادعى أمراً عظيما)[1] .

ومما احتجوا به أيضاً : أن المطلق ساكت عن ذكر القيد ، فلا يدل عليه ولا ينفيه ، والسكوت عدم . أما المقيد فهو ناطق بالقيد الذي يوجب الجواز عند وجوده ، وينفيه عند عدمه ، فكان كالمفسر ، فكان أولى أن

---

(١) راجع « البرهان » مخطوطة دار الكتب المصرية . « البرهان في علوم القرآن » للزركشي : (١٧/٢) . إرشاد الفحول » للشوكاني : (ص ١٥٤) .

يجعل أصلاً يبنى المطلق عليه ، وبذلك يكون المقيد صارفاً للمطلق عن إطلاقه ومبيناً المراد منه[1] .

أثر مفهوم المخالفة فيما نحن فيه

وأنت ترى أن هذه الحجة قائمة على اعتبار مفهوم المخالفة ، والواقع أن الاختلاف فيما نحن فيه يرجع إلى الاختلاف في ذلك المفهوم ، فقوله تعالى في شأن كفارة الظهار : « فتحرير رقبة » يدل على إجزاء كل من الرقبة المؤمنة وغير المؤمنة ، وقوله في شأن كفارة القتل الخطأ « فتحرير رقبة مؤمنة » يدل بمنطوقه على إجزاء الرقبة المؤمنة ، ويدل بمفهومه المخالف ـ عند القائلين به ـ على عدم إجزاء الرقبة غير المؤمنة ، لانتفاء القيد الذي قيد به الحكم في المنطوق .

وعلى ذلك يُرى بين النصين تعارض في الرقبة غير المؤمنة ، إذ النص المطلق يدل على أنها تجزىء في الكفارة . والنص المقيد يدل على أنها لاتجزىء ، فيجب حمل المطلق على المقيد . وعندها يشترط لتكون الرقبة مجزئة في كفارة الظهار وفي كفارة القتل الخطأ ، أن تكون مؤمنة .

أما الحنفية ـ وهم ينكرون مفهوم المخالفة ـ : فتقييد « الرقبة » في كفارة القتل الخطأ بوصف الإيمان ، لايدل عندهم على أن حكم ما عداها بخلافها ؛ فالنص يدل على إجزاء الرقبة المؤمنة ، ولكنه لاينفي الجواز

---

(١) انظر « جمع الجوامع مع شرحه للمحلي وحاشيته للبناني » : (٢/٤٨ — ٤٩) « منهاج البيضاوي مع نهاية السول الاسنوي » : (٢/١٧٠ — ١٧١) « التوضيح مع التلويح » : (١/٦٤ — ٦٥) .

عن غير المؤمنة ، بل هو ساكت عنها ، فلا تنافي بين المطلق والمقيد ، ولا داعي للحمل [1] .

ولذلك ردوا هذه الحجة السابقة بما ردوا به مفهوم المخالفة ، حتى إن فخر الإسلام البزدوي بعد رد مفهوم المخالفة بأنواعه كحجة شرعية قال : (وأبعد من هذه الجملة ما قاله الشافعي من حمل المطلق على المقيد في حادثة واحدة بطريق الدلالة) [2] .

ومعنى كلامه ـ كما يرى عبد العزيز البخاري ـ أنه إذا كان الخطأ في مفهوم المخالفه من وجه واحد ـ وهو إضافة النفي إلى النص الموجب ـ فهو في حمل المطلق على المقيد أبعد عن الصواب ، لأن الخطأ فيه من وجهين : أولهما ـ اضافة النفي إلى النص الموجب . والثاني ـ إبطال الاطلاق بما هو ساكت [3]

على أنه مما يجب التنبه إليه ، أن فخر الإسلام البزدوي عندما أراد أن ينفي القول بحمل المطلق على المقيد في الصورة المذكورة ، جاء في كلامه (وعندنا لايحمل المطلق على المقيد أبداً) مما اضطر الكاتبين إلى تأويل قوله : (أبداً) أنه لا يعني نفي الحمل بالكلية . قال عبد العزيز البخاري في شرحه لكلامه : (ولا تلتفت إلى ما توهم البعض أن المراد نفي الحمل بالكلية وإن كان القيد والإطلاق في حكم واحد في حادثة واحدة ، فإن

---

(١) راجع « كشف الأسرار على أصول البزدوي » : (٢/٦٠٩ – ٦١٠) .

(٢) راجع « أصول البزدوي مع كشف الأسرار » : (٢/٦٠٨) فما بعدها .

(٣) « أصول البزدوي» : « : (٢/٦٠٩ – ٦١٠) فما بعد .

ذلك مخالف للروايات اجمع) ثم أورد عدة نصوص عن القوم تؤيد مايقول . منها ما قله عن شيخ الإسلام خواهر زاده رحمه الله في شرح كتاب الصوم : إنما لا يحمل المطلق على المقيد عندنا إذا وجد القيد والاطلاق في سبب الحكم كما في صدقة الفطر ، أو في نوعين مختلفين من حكم السبب كما في كفارة الظهار ، فإنه ذكر الاعتاق والصوم فيها مقيدين بالقبيلة على المسيس والاطعام مطلقاً ولم يحمل المطلق على المقيد ، فأما إذا وردا في شيء واحد من حكم السبب فانه يحمل المطلق على المقيد كما في حديث الأعرابي : قال له النبي ﷺ : « صم شهرين متتابعين » وروي أنه قال له : « صم شهرين » وهذا لأن الحكم الواحد لا يجوز أن يكون مطلقاً ومقيداً .

قال : (وذكر شمس الأئمة رحمه الله في شرح كتاب الزكاة في أثناء مسألة ، أن المطلق محمول على المقيد في هذا الباب ، لأنها في حادثة واحدة في حكم واحد . وذكر في شرح كتاب الأيمان في اشتراط التتابع في صوم كفارة اليمين ، وههنا المطلق والمقيد في الحكم وهو الصوم الواجب كفارة وبين التتابع والتفرق منافاة في حكم واحد ، فمن ضرورة ثبوت صفة التتابع أن لا يبقى مطلقاً)[1] .

القائلون بالحمل قياساً وموقف الحنفية منهم :

أما الذين يقولون بالحمل عن طريق القياس ـ وهم من محققي الشافعية ـ

(١) انظر « أصول البزدوي » : (٢/٦٠٩ - ٦١٠) .

كالشيرازي ، والرازي ، والبيضاوي من المتأخرين وبعض المالكية ، وأبي الخطاب من الحنابلة فهم - كما قدمنا - لا يوجبون القياس كلما وجد مطلق ومقيد ، وانما يرون حمل المطلق على المقيد فيما نحن فيه ، من طريق القياس ، إذا توفرت علة جامعة بين المطلق والمقيد [1].

وذلك ما جزم به البيضاوي في « المنهاج » ، حين قرر أنه إن حصل قياس صحيح مقتضٍ لتقييد المطلق قيد ، كاشتراك الظهار والقتل الخطأ في خلاص الرقبة المؤمنة عن قيد الرق لتشوف الشارع اليه ، وإن لم يحصل ذلك فلا [1].

ومثله ما جاء في « جمع الجوامع » من تعليل الحمل باشتراك الكفارتين في القتل الخطأ والظهار بحرمة سببها [2] فلا تكون الكفارة إلا بتحقيق الغاية العلوية وهي خلاص الرقبة المؤمنة ، لما ثبت من تشوف الشارع اليه وطلبه بتأكيد ، فلولا هذا الاشتراك لم يقولوا بالحمل .

وهكذا يرى القائلون بالحمل عن طريق القياس ، أن ذلك قد توفر في نصي هاتين الكفارتين ، فلا يكون الخروج من العهدة إلا بتحرير الرقبة المؤمنة التي حرص الشارع كل الحرص على تحريرها ، فهو مع حرصه على تحرير الرقاب الأخرى ، يرى أن المؤمنة أولى وأحرى .

هذا : ومن ثمرات الاختلاف بين القول بحمل المطلق على المقيد لفظاً ،

---

(١) راجع « المنهاج البيضاوي وشرحه للاسنوي » : (٢/١٧٠ - ١٧١) مع البدخشي . وانظر « اللمع » للشيرازي : (ص ٢٥)

(٢) راجع « جمع الجوامع لابن السبكي مع شرحه المحلي » : (٢/٤٨ - ٤٩) و « حاشية البناني مع تعليقات الشربيني » .

وبين القول بالحمل قياساً ، ما ذكره الرازي في « المحصول » حيث قال : (إذا أطلق الحكم في موضع وقيد مثله في موضعين بقيدين متضادين كيف يكون حكمه ؟ مثاله : قضاء رمضان الوارد مطلقاً في قوله سبحانه « فعدة من أيام أخر » وصوم التمتع الوارد مقيداً بالتفريق في قوله « فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم » وصوم كفارة الظهار الوارد مقيداً بالتتابع في قوله « فصيام شهرين متتابعين » قال : فمن زعم أن المطلق يتقيد بالمقيد لفظاً ترك المطلق ههنا على اطلاقه لأنه ليس تقييده بأحدهما أولى من تقييده بالآخر ، ومن حمل المطلق على المقيد للقياس حمله ههنا على ما كان القياس عليه أولى) . وهذه قاعدة يظهر أثرها في كثير من الأحكام[1] .

وقد منع الحنفية الحمل عن طريق القياس أيضاً ، لأن القياس يجب ألا يعارضه مقتضى نص في المقيس ، وحمل المطلق على المقيد هنا رفع لما اقتضاه المطلق من إجزاء المقيد وغيره ، وحكم بأن غير المقيد لا يجزىء ، ففي مثالنا : حين نحمل المطلق على المقيد ، لا يخرج المكلف عن العهدة إلا بتحرير الرقبة المقيدة بالإيمان ، حتى في كفارة الظهار . وهذا رفع لما يقتضيه المطلق من إجزاء أي رقبة ، سواء أكانت مؤمنة أم لم تكن[2] .

---

(١) « المحصول » للرازي ، مخطوط دار الكتب المصرية « نهاية السول » للاسنوي : (٢/١٨١) مع البدخشي « إرشاد الفحول » للشوكاني : (ص ١٥٦) .

(٢) راجع « أصول البزدوي مع كشف الأسرار » : (٢/٦٠٨) « فتح القدير » لابن الهمام : (٣/٢٣٥) « التحرير مع التقرير والتحبير » : (١/٢٩٦) فما بعدها .

المطلب الثاني

شروط حمل المطلق على المقيد

لقد أحاط القائلون بحمل المطلق على المقيد مذهبهم بإطار من الاحتراس والدقة ، فاشترطوا للحمل شروطاً أوصلهـا الشوكاني في « ارشاد الفحول » إلى سبعة [1] ، معظمها متفق عليه ، نذكر أهمها فيما يلي :

الأول : أن يكون المقيد من باب الصفات ، مع ثبوت الذوات في الموضعين ، فأما في اثبات أصل الحكم من زيادة أو عدد : فلا يحمل المطلق على المقيد .

وذلك كما في إيجاب غسل الأعضاء الأربعة بقوله تعالى : « يا أيُّها الذين آمنُوا إذا قمتُم إلى الصــلاةِ فاغسلُوا وجوهَــكم وأيديَــكم إلى المرافقِ وامسحوا برؤوسِكم وأرجلَــكم إلى الكعبين » مع الاقتصار على عضوين في التيمم بقوله سبحانه : « فتيمَّموا صعيداً طيِّباً فامسَحُوا بوجوهِكم وأيديكمْ منه » فان الاتفاق حاصل على أن المطلق لا يحمل على المقيد في هذين النصين في آية الوضوء ، وذلك لأن في الحمل اثبات حكم لم يذكر وحمل المطلق على المقيد يختص ـ كما ذكرنا ـ بالصفات .

(١) انظر « البرهان » للزركشي : (٢/١٥ ـ ١٨) « إرشــاد الفحول » : (ص ١٦٦ ـ ١٦٧) .

الثاني : أن لا يكون للمطلق إلا أصل واحـد ، كما في تقييد ميراث الزوجين بأن يكون بعد الوصية والدَّين ، وذلك بقوله تعالى : « من بعدِ وصيةٍ توصُونَ بها أو دينٍ »[1] مع اطلاق الميراث فيما أطلق فيه ، فيكون ما أطلق من المواريث كلها مقيداً بأن يكون بعد الوصية والدين .

الثالث : أن يكون المطلق والمقيد على صورة لا يمكن معها الجمع بينهما إلا بالحمل ، لأن إعمالها ما أمكن ، أولى من تعطيل ما دل عليه أحدهما[2] .

الرابع : أن لا يذكر مع المقيد قدر زائد يشعر أن القيد إنما كان لأجل ذلك القدر الزائد ، فإذا كان الأمر كذلك ، فالمقطوع به عدم جواز الحمل .

الخامس : أن لا يقوم دليل يمنع من التقييد ؛ فان قام دليل على ذلك لم يصح حمل المطلق على المقيد[3] .

رأينا في الموضوع :

والذي نراه هو ماذهب اليه الجمهور في اختلافهم مع الحنفية من حمل المطلق على المقيد .

فما لا ريب فيه أن المقيد ناطق والمطلق ساكت ، فالمقيد أولى أن

---

(١) « سورة النساء : ١٢ » .

(٢) ينقل الشوكاني أن ابن الرفعة من الشافعية قد ذكر هذا الشرط في كتابه « المطلب » . « إرشاد الفحول » : (ص ١٦٦) .

(٣) راجع « التوضيح مع التلويح » : (١/٦٤) « إرشاد الفحول » : (ص ١٦٨) . « الفروق » : (١/١٩٥) .

يكون بياناً للمطلق ، ما دام الحكم متحداً وإن اختلف السبب : وجميل ما ذكره الزنجاني في تعليل الحمل حين قال : (لأن الحكيم إنما يزيد في الكلام لزيادة في البيان ، فلم يحسن الغاء تلك الزيادة ، بل يجعل كأنه قالهما معاً ، ولأن موجَب المقيد متيقن وموجَب المطلق محتمل)[1] .

ولقد رأينا من قبل كيف أن الحنفية لم يمكنهم - في نظر الآخرين - التزام قاعدتهم في عدم حمل المطلق على المقيد في حالة اتحاد الموضوع والحكم ، واختلاف السبب في الاطلاق والتقييد ، فلم يوجبوا الزكاة إلا في السائمة من النعم مع وجود الاطلاق عن السوم إلى جانب التقييد به في النصوص .

ثم إن وحدة كلام الله تعالى منها قيل في شأنها ، فهي بمعنى تآخي الأحكام وتجانسها واقعة ومحققة . ففي القتل والظهار ، الكفارة في كل منهما كفارة عن ذنب ، وقد أوجب الله في إحداهما أن تكون عتق رقبة مؤمنة والمعنى الذي من أجله كان ذلك - وهو تحرير رقاب المؤمنين نظراً لأخوتهم بسبب الإيمان - متحقق في الظهار فوجب في كفارته أن يكون الحكم كذلك .

وعلى أية حال : فان اتحاد الحكم بين المطلق والمقيد يقتضي - كما قال الشوكاني - حصول التناسب بينهما بجهة الحمل قال رحمه الله : (ولا نحتاج في مثل ذلك إلى هذا الاستدلال البعيد فالحق ما ذهب اليه القائلون بالحمل[2]) .

---

(١) راجع « تخريج الفروع على الأصول » بتحقيق المؤلف : (ص ١٣٤) .

(٢) راجع « إرشاد الفحول » : (ص ١٥٥) ، « أسباب اختلاف الفقهاء » للخفيف : (ص ١٢٨) .

ومن هنا فان القائلين بحمل المطلق على المقيد بما أحاطوه من ضوابط لم يخرجوا على قواعدهم في ذلك ، حتى رأينا إماماً كالقرافي المالكي يؤكد هذا المعنى ويدافع عنه . قال رحمه الله : (وكان قاضي القضاة صدر الدين الحنفي يقول : ان الشافعية تركوا أصلهم لا لموجب فيما ورد عن رسول الله ﷺ : « إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعاً إحداهن بالتراب » وورد « أولاهن بالتراب » فقوله : « إحداهن » مطلق ، وقوله عليه السلام : « أولاهن » مقيد بكونه أولاً ، ولم يحملوا المطلق على المقيد فيعينوا الأولى بل أبقوا الاطلاق على اطلاقه ... ثم قرر القرافي أن هذا لا يلزمهم - يعني الشافعية - لأجل قاعدة أصولية مذكورة في هذا الباب ، وهي أنا إذا قلنا بحمل المطلق على المقيد ، فورد المطلق مقيداً بقيدين متضادين فتعذر الجمع بينهما تساقطا ، فان اقتضى القياس الحمل على أحدهما ترجح ، وفي هذا الحديث ورد المطلق فيه مقيداً بقيدين متضادين ، فورد « أولاهن » وورد « أخراهن » فتساقطا وبقي « احداهن » على إطلاقه فلم يخالف الشافعية أصولهم[1]) .

(١) انظر « الفروق » للقرافي . المسألة الأولى من الفرق الحادي والثلاثين (١٩٢/١ — ١٩٣) قلت : ذكر القاعدة التي ذكرها القرافي الرازي في « المحصول » والاسنوي في « نهاية السول » وقد أشرنا إلى ذلك من قريب (٢٢٧/٢) .

الفرع الثاني

الأمر والنهي

تمهيد

قال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله : (أحق ما يبدأ به في البيان الأمر والنهي ، لأن معظم الابتلاء بهما ، وبمعرفتهما تتم معرفة الأحكام ويتميز الحلال من الحرام)[1] .

قال ذلك في مقدمة كتابه « الأصول » وهو كلام - بمنهجيته ودقته - جدير بأن يقال ونحن في معرض تفسير النصوص ومسالك الأئمة في الاستنباط ، لأن الأحكام التكليفية أكثرها قائم على طلب الفعل وطلب الكف .

فالطلب بأمره ونهيه قدر مشترك منبث في نصوص الأحكام من كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ .

لهذا كان لا بد لمن يريد تفسير هذه النصوص أن يعرف « الأمر والنهي » ومداهما في شريعة الاسلام .

ومن الجدير أن لا ننسى ما كان لهما ، من أثر في علم الاختلاف حيث تعددت أنظار المجتهدين في المدلول الشرعي لهما ، وما يمكن أن يترتب على ذلك من اختلاف في الفروع والأحكام .

---

(١) راجع « أصول السرخسي » : (١/١١) .

ثم إن خروج المكلف عن العهدة، لا يمكن إلا بضبط ما تدل عليه الأوامر والنواهي، حيث يكون على بينة من أمره في أداء المأمور به، واجتناب المنهي عنه .

ومن هنا كان لأئمة الاستنباط جهودهم المبرورة في هذه السبيل، التي يتعلق بها أكثر الأحكام التكليفية في شريعة الاسلام .

ولسوف نرى في الصفحات التالية إن شاء الله مظاهر ذلك وآثاره، فيما حققوا من قواعد، وفيما خرّجوا من الفروع على الأصول .



المبحث الاول

الأمر

المطلب الأول

ماهية الأمر ودلالته

الأمر « هو اللفظ الدال على طلب الفعل على جهة الاستعلاء »[1] سواء أكان هذا الطلب بصيغة فعل الأمر التي هي « افعل » كقوله تعالى: « اتّقوا الله حقّ تُقاته »[2]، « أقيمُوا الصلاة وأتوا الزكاة »، (أقِمِ الصلاةَ لدلوكِ الشمسِ إلى غسقِ الليل)[3].

أم كان بصيغة المضارع المقترن بلام الأمر كقوله سبحانه: « فمنْ شهدَ منكم الشهرَ فليصُمْه »[4]، « ولْيوفوا نذورَهم، وليطّوّفوا بالبيتِ

---

(١) راجع « مختصر المنتهى مع شرح العضد وحاشية السعد »: (٧٧/٢).

(٢) « سورة آل عمران: ١٠٢ ».

(٣) « سورة الإسراء: ٧٨ ».

(٤) « سورة البقرة: ١٨٥ ».

العتيق »[1] ، « لِينفقْ ذو سعةٍ من سَعتِه ومن قُدر عليه رزقُه فلينْفِق مما آتاه الله »[2] .

أم كان بالجملة الخبرية التي لم يقصد منها الإخبار ، وإنما قصد منها الطلب كما في قوله جل وعلا : « والوالدات يُرضِعنَ أولادهنّ حولين كاملين لمن أراد أن يُتمّ الرضاعة » وقوله : « والمطلّقاتُ يتربصنَ بأنفسهن ثلاثة قروء » .

فالمقصود من الجملة الخبرية في الآية الأولى ، ليس الاخبارَ عن إرضاع الوالدات لأولادهن فترة زمنية مقدارها حولان كاملان لمن أراد أن يتم الرضاعة . وإنما المقصود الطلب ، فكأنه قال : « ليرضع الوالدات أولادهن » قال تاج الدين السبكي : (وهذا أبلغ من عكسه ؛ لأن الناطق بالخبر مريداً به الأمر ، كأنه نزّل المأمور به منزلة الواقع[3]) .

وكذلك في الآية الثانية ، ليس المقصود الاخبار وانما المقصود أمر المطلقات بأن تكون عدتهن ثلاثة قروء . وهذا أيضاً أبلغ من عكسه كما قال تاج الدين السبكي هناك .

وجوه استعمال الأمر :

لم يكن موقف العلماء متفقاً في معنى الأمر الذي هو دلالته ـ كما

---

(١) « سورة الحج : ٢٩ » .

(٢) « سورة الطلاق : ٧ » .

(٣) راجع « الابهاج » لتاج الدين السبكي « شرح منهاج البيضاوي » : (١٢/٢ — ١٣) « الدر المنثور » للسيوطي : (٢٨٧/١) .

سيأتي ـ ولكن قرروا من حيث الاستعمال أن صيغة الأمر تستعمل في عدد كبير من الوجوه .

فقد يجيء الأمر للإيجاب كما في قوله تعالى : « أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة » وللندب كما في قوله سبحانه : « والذين يبتغون الكتاب مما ملكت أيمانكم فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً » إذ يرى الكثيرون أن المكاتبة مندوبة أخذاً من الآية[1] . كما يجيء للتأديب كقوله ﷺ لعمر بن أبي سلمة[2] : « سم الله وكل بيمينك وكل مما يليك »[3] .

وللارشاد كقول الله جل وعلا في شأن كتابة الدين والاشهاد عليه فيما ذهب اليه الجمهور[4] « يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل

---

(١) « سورة النور : ٣٣ » وذهب مسروق وعطاء والضحاك وعمرو بن دينار وعكرمة إلى أن الأمر في قوله : « فكاتبوهم » للوجوب واختاره ابن جرير الطبري والظاهرية . انظر « المحلى » لابن حزم : (٩/٢٢٢) فما بعدها . « أحكام القرآن » لابن العربي : (٣/١٣٧٠) « الكشاف » : (٣/٢٨٨) « التفسير الكبير » للرازي : (٢٣/٢١٧) « الزرقاني على الموطأ » : (٤/١٠٣) .

(٢) هو الصحابي أبو حفص عمر بن أبي سلمة وأم سلمة عبد الله بن عبد الأسد المخزومي القرشي ابن الصحابيين ربيب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولد بأرض الحبشة مع أبويه وهما مهاجران ، روى له عن رسول الله صلى الله عليه وسلم اثناعشر حديثاً روى البخاري ومسلم منها حديثين . توفي رضي الله عنه عام ٨٣ هـ .

(٣) أخرجه البخاري ومسلم .

(٤) وذهب الضحاك وابن جريج إلى الوجوب ، واختاره ابن جرير الطبري والظاهرية . انظر « تفسير الطبري » : (٦/٤٧) « تفسير القرطبي » : (٣/٣٨٣) .

مسمى فاكتبوه ... الآية » . وقد فرق العلماء بين الندب ، والارشاد بأن الندب طلب فعل يتعلق به ثواب الآخرة ، والارشاد طلب فعل تتعلق به منافع الدنيـــا .

ومن وجوه استعمال الأمر : الإباحة كما في قوله سبحانه : « كلوا من الطيبات »[1] وكما في قوله عليه السلام حينما سئل عن الجنين يوجد في بطن الناقة أو البقرة أو الشاة ميتاً أنلقيه أم نأكله : « كلوه فان ذكاته ذكاة أمه »[2] . والوعيد نحو قوله جل ثناؤه : « اعملوا ما شئتم » ، ومن الوعيد الانذار كقوله سبحانه : « فتمتّعوا فسوف تعلمون »[3] .

ومنها : الامتنان كقوله تعالى : « فكلوا مما رزقكم الله[4] » والاكرام كقوله : « ادخلوها بسلام آمنين » والتعجيز كقوله سبحانه : « فأتوا بسورة من مثله » وقوله : « يامعشر الجن والإنس إن استطعتم أن تنفذوا من

---

(١) مثل البيضاوي في « المنهاج » للاباحة بقوله تعالى : « كلوا واشربوا » قال الاسنوي : (هكذا قرروه وفيه نظر ، فإن الأكل والشرب واجبان لإحياء النفس . فالصواب حمل كلام المصنف — يعني البيضاوي — على إرادة قوله تعالى : « كلوا من الطيبات » انظر الاسنوي على « المنهاج بهامش التقرير والتحبير » : (٢٥٥/١) .

(٢) انظر ما سلف (ص٤٢٢ج١) ومن الإباحـــة عند الجمهور ، الأمر بالانتشار والابتغاء في قوله تعالى في سورة الجمعة : « فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض ... » راجع « فتح الباري » : (٣٥٦/٢) .

(٣) « سورة الروم : ٣٤ » .

(٤) « سورة النحل : ١١٤ » .

أقطار السماوات والأرض فانفُذوا لا تنفُذون الا بسلطان »[1] ومن ذلك أيضاً استعمال الأمر للإهانة كقوله جل ذكره : « ذُق إنك أنت العزيز الكريم »[2] وللتسوية كقوله تعالى : « اصبروا أو لا تصبروا » وللدعاء كقوله جل ثناؤه : « ربنا اغفر لنا ذنوبنا » وللتمني كقولك لشخص تراه : « كن فلاناً » . وللخبر كقوله تعالى : « فليضحكوا قليلاً وليبكوا كثيراً »[3] والمعنى أنهم سيضحكون قليلاً ويبكون كثيراً . وللتفويض والتسليم نحو قوله سبحانه : « فاقض ما أنت قاض » وللمشورة كقوله : « فانظر ماذا ترى » وللتلهف والتحسير كما في قوله تعالى : « قل موتوا بغيظكم إن الله عليم بذات الصدور » .

ومن وجوه استعماله أيضاً :

الاعتبار ، نحو قوله : « انظروا إلى ثمره إذا أثمرَ وينْعه[4] » والتكذيب : كقوله تعالى : « قل هاتوا برهانكم » والتبصير : نحو قوله سبحانه : « فَذَرْهم يخُوضوا ويلعبُوا حتى يُلاقوا يومَهم الذي يُوعَدُون[5] والتسخير : كقوله جل وعلا : « كونوا قِردةً خاسئين[6] .

---

(١) « سورة الرحمن : ٣٣ » .

(٢) « سورة الدخان : ٤٩ » .

(٣) « سورة التوبة : ٨٢ » .

(٤) سورة الانعام : ٩٩ » .

(٥) « سورة الزخرف : ٨٣ » .

(٦) « سورة البقرة : ٦٥ » .

وبعد هذا العرض للمعاني التي يستعمل فيها الأمر، نود أن نبين أن بعضها قد يكون متداخلاً مع غيره في بعض الأحيان، مما جعل العلماء يختلفون في تعدادها كثرة وقلة[1] وللقرينة - كما سيأتي - أثر كبير في اعتبار وجه الاستعمال وتحديد الصنف الذي ينتمي اليه.

ولذلك قال الغزالي بعد أن ذكر الوجوه الخمسة عشر الأولى مما أثبتناه: (وهذه الأوجه عدها الأصوليون شغفاً منهم بالتكثير - وبعضها كالمتداخل، فان قوله: «كل مما يليك» جعل للتأديب وهو داخل في الندب، والآداب مندوب اليها. وقوله: «تمتعوا» للانذار قريب من قوله «اعملوا ما شئتم» الذي هو للتهديد[2].

---

(١) انظر «المستصفى» للغزالي: (١/١٦٤) تجارية أولى سنة ١٣٥٦ هـ.

(٢) راجع «المستصفى»: (١/١٦٤) وانظر تفصيلاً وافياً لأكثر هذه المعاني عند الإسنوي في شرحه «لمنهاج القاضي البيضاوي»: (١/٢٥٣ - ٢٥٧) بهامش «التقرير والتحبير»: . وراجع «الابهاج لتاج الدين السبكي في شرحه للمنهاج»: (٢/١٢ - ١٣). على أن أكثر المعاني التي أوردها علماء الوصول في وجوه استعمال الأمر لها من اللغة العربية شواهد ففي شعر العرب وكلامهم كثير مما يدل على ذلك.

فمن الوعيد في القول قول عبيد:

حتى سقيناهم بكأس مرة ... فيها المثمل ناقعاً فليشربوا

ومن الندب قول الشاعر: ... فقلت لراعيها انتشر وتبقل

ومن التعجيز قول القائل:

خل الطريق لمن يبني المنار بها ... وأبرز ببرزة حيث اضطرك القدر

ومن التعجب قول كعب بن زهير:

أحسن بها خلة لو أنها صدقت ... موعودها ولو ان النصح مقبول

دلالة الامر :

لقد اتسع ميدان الاختلاف بين العلماء فيما يدل عليه الأمر ، إذ كونه يستعمل على وجوه متعددة كما رأينا آنفاً لا يعني أن كل معنى من هذه المعاني هو على الحقيقة .

ومدار الخلاف هو المعنى الحقيقي للأمر ، لأن التسوية مثلاً أو غيرها مما سبق ، انما استفيدت من القرائن .

فإذا ورد أمر من الأوامر في نص من نصوص الكتاب أو السنة ، فهل يدل على الوجوب ؟ ومعنى ذلك أن تاركه عاص مستحق للعقاب والمكلف لا يخرج من العهدة إلا بالاتيان بالمأمور به . أم أنه للندب فلا يستحق المكلف العقاب بتركه ، أم هو للإباحة فقط، أم هو لغير ذلك من المعاني ؟.

لقد حملت الينا كتب الأصول عدداً من المذاهب في هذا الموضوع نعرض لأهمها ، ثم نرجح ما نختار فيما يلي :

ومن التلهيف والتحسير قول جرير :

موتوا من الغيظ غماً في جزيرتكم — لن تقطعوا بطن واد دونه مضر

ومن الدعاء قول الراجز :

ما مسها من نقب ولا دبر — اغفر له اللهم إن كان فجر

ومن التمني قول امرىء القيس :

ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي — بصبح وما الإصباح منك بأمثل

وغير ذلك كثير مما يرى مبثوثاً في كتب اللغة والأدب . وانظر « الصاحبي » لابن فارس : (ص ١٥٤ — ١٥٧) .

الأول ـ ما ذهب اليه الجمهور : وهو أن الأمر يدل على الوجوب حقيقة ، وإنما يصرف إلى غيره بقرينة ، وقد ذكر الجويني والآمدي أنه مذهب الشافعي[1] وقال أبو بكر الجصاص من الحنفية : (هو مذهب أصحابنا ، واليه كان يذهب شيخنا أبو الحسن)[2] وصحح هذا المذهب ابن الحاجب والبيضاوي ، والمطهر الحلي من الشيعة ، وقال الامام الرازي : إنه الحق ـ وقيل : هو الذي أملاه الأشعري على أصحاب[3] أبي اسحق الاسفراييني[4] .

الثاني ـ أن الأمر حقيقة في الندب : واليه ذهب أبو هاشم وعامة المعتزلة وجماعة من الفقهاء ، وقد حكاه الغزالي والآمدي قولاً للشافعي[5]

---

(١) راجع « الإحكام » للآمدي : (٢/١٠/٢) « مختصر المنتهى » لابن الحاجب مع العضد والسعد .

(٢) راجع « أصول الفقه » للجصاص : (ق ٩٦/ب) مخطوط دار الكتب المصرية .

(٣) راجع « منهاج البيضاوي مع نهاية السول » للاسنوي : (١/٢٥٧) . « نهاية الوصول إلى علم الأصول » لمطهر الحلي : (ص ٤٨ — ٥٢) مخطوط دار الكتب المصرية .

(٤) هو إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران ، الأستاذ الإسفراييني من أعلام الشافعية في الكلام ، والأصول ، والفقه . وكان ثقة في رواية الحديث ، ومن أركان المذهب الأشعري وقيل : إنه بلغ رتبة الاجتهاد . من مصنفاته كتاب « الجامع في أصول الدين » توفي رحمه الله سنة ٤١٨ .

(٥) راجع « مختصر المنتهى مع العضد وحاشية السعد » : (٢/٧٩) .

الثالث ـ الوقف في تعيين مدلول الأمر حقيقة : وأصحاب هذا المذهب يسمون بالواقفية . وهؤلاء يرون أن الأمر ما دام يستعمل في معان كثيرة بعضها على الحقيقة اتفاقاً ، وبعضها على المجاز [1] اتفاقاً ؛ فعند الاطلاق يكون محتملاً للكثير من المعاني ، وبسبب هذا الاحتمال ، يتوقفون حتى يأتي البيان . وهؤلاء فريقان .

أ ـ فقد حكي عن ابن سريج [2] من الشافعية وعن الأشعري ـ في رواية ـ وكذلك عن بعض الشيعة ، الوقفُ في تعيين المعنى المراد من الأمر عند الاستعمال ، لا في تعيين المعنى الموضوع له عند الاستعمال ، لأنه موضوع عند هؤلاء بالاشتراك للوجوب ، والندب ، والإباحة ، والتهديد .

فإذا جاء الأمر ، كان محتملاً لهذه المعاني الأربعة ، ولا بد لتعيين المراد من البيان فيتوقفون حتى يرد ذلك البيان [3] .

ب ـ أما الغزالي والقاضي الباقلاني والأشعري ـ في رواية ـ وجماعة من المحققين : فالتوقف كائن عندهم في تعيين الموضوع له الأمر حقيقة ، وقد صرح

---

(١) والمجاز ـ كما هو معلوم ـ استعمال اللفظ في غير ما وضع له لقرينة مانعة من الاستعمال الأصلي .

(٢) هو أحمد بن عمر بن سريج البغدادي ، أبو العباس فقيه الشافعية في عصره . تولى القضاء بشيراز ونشر المذهب الشافعي في كثير من الآفاق ، له نحو ٤٠٠ مصنفاً . توفي رحمه الله سنة ٣٠٦ هـ .

(٣) راجع « مختصر المنتهى » : (٢/٧٩) « إرشاد الفحول » : (ص ٨٩) .

الغزالي بهذا المذهب في « المستصفى » واختاره [1] .

وقد نقله الرازي عنه في « المحصول » ـ كما يقول الإسنوي ـ على الصواب غير أن الذي جاء في « المنخول » يدل على أن الغزالي يقول بالوجوب ، فقد قال هناك : (وظاهر الأمر الوجوب ، وما عداه فالصيغة مستعارة فيه) قال الإسنوي : (هذا لفظه وهو مخالف لكلامه في المستصفى) [2] وذكر مثل ذلك ابن اللحام [3] من الحنابلة في قواعده [4] .

الرابع ـ القول بالاشتراك : فقيل : الأمر مشترك بين الوجوب والندب اشتراكا لفظياً . وهو قول للشافعي في رواية عنه وقيل : انه مشترك اشتراكا لفظياً بين الوجوب والندب والإباحة .

---

(١) راجع « المستصفى » : (٢/٢) فما بعدها ، « الفصول اللؤلؤية في أصول الزيدية » : (ص ٥١ ـ ٥٢) مخطوطة دار الكتب المصرية ، « البرهان » لإمام الحرمين : (لوحة ٤٦) مخطوطة دار الكتب المصرية ، « التلويح » : (١٥٢/١) .

(٢) انظر « الاسنوي على المنهاج » : (٢٥٩/١) وراجع « المنخول » للامام الغزالي : (ص ١٠٧ ـ ١٠٨) بتحقيق الأستاذ الشيخ محمد حسن هيتو وقد صدر لأول مرة قبيل بدئنا بطباعة هذا الجزء من الكتاب .

(٣) هو علي بن عباس البعلي الحنبلي علاء الدين المعروف بابن اللحام وهي حرفة أبيه درس في الجامع الأموي بدمشق في حلقة ابن رجب بعده . من مصنفاته « القواعد والفوائد الأصولية » « اختيارات ابن تيمية » . توفي رحمه الله سنة ٨٠٣ هـ .

(٤) « القواعد والفوائد الأصولية » لابن اللحام : (ص ١٦٠) .

وحكي عن جمهور الشيعة أنه مشترك بين هذه المعاني الثلاثة ، ومعها التهديد وغيره [1] .

الخامس ـ القول بأن الأمر للقدر المشترك بين الوجوب والندب وهو الطلب ، أي ترجيح الفعل على الترك : وهذا المذهب منسوب إلى أبي منصور الماتريدي ومشايخ سمرقند ، وقد أوضح ذلك المحلّي في شرحه على « جمع الجوامع » فحين ذكر السبكي أن صيغة الأمر عند أبي منصور هي للقدر المشترك بين الوجوب والندب ، قرر المحلي أن القدر المشترك بينهما هو الطلب ، حذراً من الاشتراك والمجاز (فاستعمالها في كل منهما من حيث إنه طلب استعمال حقيقي ، والوجوب الطلب الجازم كالإيجاب تقول منه : وجب كذا : أي طلب بالبناء للمفعول طلباً جازماً) [2] وعلى هذا فموجَب الأمر واحد وهو الطلب ، فهو حقيقة فيه .

السادس ـ القول بأن الأمر للقدر المشترك بين الوجوب والندب والإباحة ، وهو الاذن برفع الحرج عن الفعل : وعلى هذا فموجب الأمر حينئذ واحد أيضاً وهو الاذن فهو حقيقة فيه [3] .

---

(١) « الإحكام » للآمدي : (٢/ ٢١٠) « نهاية الوصول » للمطهر الحلي : (٥٠ ــ ٥٢) مخطوطة دار الكتب المصرية .

(٢) راجع « المستصفى » : (١/ ٤٢٦) « جمع الجوامع مع شرحه للمحلي وحاشية البناني » : (١/ ٣٧٦ — ٣٧٧) .

(٣) انظر « جمع الجوامع مع شرحه » للمحلي : (١/ ٣٧٦ - ٣٧٧) « إرشاد الفحول » : (ص ٨٩) « الفصول اللؤلؤية في أصول الزيدية » : (٥٢) مخطوط دار الكتب المصرية .

المطلب الثاني

مسالك القائلين بالوجوب

وقبل عرضنا لأدلة القول بالوجوب ، نرى لزاماً علينا أن نوضح أن القائلين بالوجوب اختلفوا : هل كان الوجوب بوضع اللغة والشرع أم بوضع الشرع فقط ؟

فذهب الجمهور إلى أنه بوضع اللغة والشرع .

وذهب البلخي وأبو عبد الله البصري والجويني إلى أنه بوضع الشرع فقط .

والواقع أن المستفاد من اللغة جزم الطلب ، إذ أن صيغة (افعل) أو ما في معناها ، هي في وضع اللغة لجزم الطلب على الحقيقة وفي غيره مجاز . أما الوجوب : فقد استفيد من الشرع ؛ وذلك بما حصل من التوعد بالعقاب على مخالفة ذلك الطلب الجازم . قال ابن القيم : (ويستفاد لكون الأمر المطلق للوجوب من ذمه ـ يعني الشارع ـ لمن خالفه وتسميته إياه عاصياً ، وترتيبه عليه العقاب العاجل أو الآجل)[1] .

وقد أوضح السعد التفتازاني العلاقة بين الطلب الجازم في اللغة ،

---

(١) راجع « بدائع الفوائد » لابن القيم : (٤/٣) .

وترتيب العقاب على الترك في الشرع مما أفاد الوجوب ، فقال : (الأمر حقيقة لغوية في الإيجاب بمعنى الالزام وطلب الفعل وارادته جزماً ، وحقيقة شرعية في الإيجاب بمعنى الطلب والحكم باستحقاق تاركه الذم والعقاب لا بمعنى إرادة وجود الفعل ، والأدلة يدل بعضها على الأول وبعضها على الثاني [1]) .

وهكذا نرى أن هذه الشريعة التي جاءت بلسان عربي مبين يدل الأمر في نصوصها على الوجوب ، إذ أن الأمر في أصل اللغة حقيقة في جزم الطلب ، وجاء الشرع فأمر ورتب على ترك المأمور به المؤاخذة والعقاب ، فكانت دلالة الأمر على الوجوب في نصوص الشريعة العربية نابعة من اللغة والشرع معاً .

ولقد سار استدلال القائلين بالوجوب في طريقين :

أولها ــ الاستشهاد بموقف أهل اللغة والسلف من دلالة الأمر ، بما يعطي أنه للوجوب .

الثاني ــ استقراء دلالة الأمر في عدد من نصوص الكتاب والسنة ، مما دل على أنه للوجوب .

الدليل الأول :

أ ــ من المعلوم أن الأمر في اللغة ـ كما ذكرنا آنفاً ـ هو للطلب الجازم ، ومن الأمور التي لا تقبل الجدل أن أهل اللغة متفقون على ذم من

(١) راجع « التلويح على التوضيح » : (١٥٣/١) « طلعة الشمس » للسالمي الاباضي : (٣٨/٢ — ٣٩) .

يخالف الأمر ، فلو أمر والد ولده بأمر فلم يمتثل عدّ عاصياً ، ولا يذم ويوصف بالعصيان ، إلا من كان مخالفاً لما كان عليه أن يفعله[1] .

ويكفي ذلك من مدلول اللغـــة ، فإن الوجوب بمعناه الشرعي مرتبط بما جاءت بـه الشريعة من مفهومات جديدة عن الحلال والحرام والثواب والعقاب .

قال أحمد بن فارس : (الأمر عنـد العرب ما إذا لم يفعله المأمور سمي عاصياً) .

وقال في مسألة الوجوب : (فإن قال قائل : فما حال الأمر في وجوبه وغير وجوبه ؟ قيل له : أما العرب فليس يحفظ عنهم في ذلك شيء ، غير أن العادة جارية بأن من أمر خادمه بسقيه ماء فلم يفعل : أن خادمه عاص وأن الآمر معصي)[2] .

ب ـ وأمـا عن موقف السلف : فإن في الآثار المروية عنهم ـ وهي السبيل التي تصلنا بفترة التنزيل ـ ما يدل بوضوح على تكرار استدلالهم بصيغة الأمر أو ما في معناها على الوجوب مع تجردها عن القرائن .

ولقد شاع هـــذا الاستدلال واستفاض ، وظهرت آثاره في مآخذهم الاحكام دون أن يلقى ما يدل على استنكار ما يجنحون اليه ، مما أوجب العلم العادي بأن دلالة الأمر هي الوجوب .

---

(١) راجع « مختصر المنتهى مع العضد وحاشية السعد » : (٢/٨٠) « التحرير مع التقرير والتحبير » : (١/٣٠٤) « الفصول اللؤلؤيـة في أصول الزيدية » : (ص ٥٢) .

(٢) انظر « الصاحبي » : (ص ١٥٤ – ١٥٧) .

ما يرد على هذا الدليل وجوابه :

ولقد يرد على ذلك ، أن الوجوب الذي يرى في استدلال السلف إنما مرده إلى قرائن حفت به ، فنقلته من الندب الى الوجوب ، بدليل أنهم استدلوا بالأمر على كثير من الأحكام التي تقع في دائرة الندب .

ولكن هذا مردود بما دل عليه الاستقراء من أن القرائن التي صرفت الوجوب إلى الندب في صنيع السلف ، هي قرائن تفيد بذاتها الندب . أما الوجوب : فلا يحتاج إلى قرينة ، لتبادره إلى الذهن ، فهو الأصل ، والتحول عنه إنما كان بالقرائن التي عينت معنى من المعاني الأخرى .

وذلك ما قرره الشوكاني تبعاً لابن الحاجب والكمال بن الهمام وغيرهما حين ذكر أن استدلالهم ـ يعني السلف ـ بما استدلوا به على الندب ، إنما كان بقرائن صارفة عن المعنى الحقيقي ـ وهو الوجوب ـ معينة للمعنى المجازي ـ وهو الندب ـ علمنا ذلك باستقراء الواقع منهم في الصيغ المنسوب اليها الوجوب ، والصيغ المنسوب اليها الندب في الكتاب والسنة ، وعلمنا بالتتبع أن فهم الوجوب لا يحتاج إلى قرينة ، لتبادره إلى الذهن ، بخلاف فهم الندب ، فإنه يحتاج اليها[1] .

واقد يرد أيضاً على الاستدلال بصنيع السلف ، أنه استدلال بدليل ظني والأدلة الظنية غير مقبولة في الأصول .

---

(١) راجع « أصول السرخسي » : (١/ ١٤) « مختصر المنتهى لابن الحاجب مع شرحه للعضد وحاشية السعد » : (٢/ ٨٠) « التحرير مع التقرير والتحبير » : (١/ ٣٠٤) « الفصول اللؤلؤية في أصول الزبدية » : (ص ٥٢) « إرشاد الفحول » : (ص ٨٩) .

وابن الحاجب لم يسلم بهذه الظنية ، ولكنه قرر مع شارحه العضد : أنه لو سلّم كونُ ما ينقل عن السلف دليلاً ظنياً ، لكفى في الأصول ، وإلا تعذر العمل بأكثر الظواهر ، لأنها لا تفيد إلا الظن ، والقطعُ لا سبيل اليه ، فالظهور ونقل الآحاد كافيان في مدلولات الألفاظ [1] .

الدليل الثاني :

أما الدليل الثاني : فتعرض فيه لمجموعة من نصوص الأحكام في الكتاب والسنة ونوردها فيا يلي :

أولاً — من نصوص الكتاب :

١ — إن الله تبارك وتعالى ذم إبليس على مخالفة ما أُمر به من السجود لآدم ؛ وذلك في قوله جل وعلا : « ولَقَدْ خلقْناكم ثم صوّرْناكم ثم قُلْنا للملائكةِ اسجدوا لآدمَ فسَجَدوا إلا إبليسَ لم يكُن من السّاجدينَ ، قال ما مَنَعَكَ ألا تسجُدَ إذ أمرتُكَ قال أنا خيرٌ منهُ خَلَقْتَني من نارٍ وخلقْتَه من طينٍ » [2] .

فإبليس لم يسجد إذ أمره الله بالسجود ، بينما امتثل الملائكة فسجدوا .

ولقد دلت الآية على توجيه الذم لإبليس على هذه المخالفة باستفهام فيه الإنكار والتوبيخ ، وذلك في قوله سبحانه : « ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك »

فاذا ثبت الذم على ترك المأمور ، ثبت أن الأمر للوجوب ، ولو لم

---

(١) راجع « مختصر المنتهى مع شرحه للعضد وحاشية السعد » : (٢/٨٠) .

(٢) راجع المصدر السابق : (٢/٨٠)

وانظر « جمع الجوامع للسبكي مع شرحه للمحلي بحاشية البناني » : (١/٣٧٧) .

تفد صيغة الأمر الوجوب لما كان مجرد ترك السجود ـ وهو المأمور به ، المعلوم من فعل الأمر « اسجدوا » ـ موجباً للذم الذي رأيناه في هـذا الاستفهـام ، ولو حصل الذم في مثل هـذه الحال لكان عبثاً ، ولكان لإبليس الحق في أن يقول : إنك ما ألزمتني فلمَ التوبيخ والإنكار والاعتراض ؟[1] .

وهكذا يكون ذم إبليس وطرده من الجنة دار الكرامة لمخالفة ما أمر وعدم امتثاله ، دليلًا على أن صيغة الأمر تفيد الوجوب .

وقد يرد على هذا التعميم ، أن صيغة الأمر تفيد الوجوب مطلقاً ، فهماً من قوله : « اسجدوا » إذ لا مانع أن تفيد وجوب السجود ، ولكن من أين جاء كونها حقيقة لهذا ؟

وفي رأينا أن قوله تعالى : « إذ أمرتك » بعد قوله « ما منعك أن لاتسجد » يفيد تحليل ذلك الذم بمجرد ترك الأمر ، لأن قوله : « إذ أمرتك » مذكور في معرض التحليل والأمر الوارد في الآية والمذكور في قوله : « أمرتك » يفيد كونه أمراً على إطلاقه ، لا كونه أمراً مخصوصاً في صورة مخصوصة .

هذا إلى أن الأمر بالسجود في قوله تعالى : « اسجدوا » كان بلا قرينة ، إذ لا مانع من الصرف إلى المجاز لو وجدت القرينة .

وعلى هـذا وجب أن يكون ترك الأمر – من حيث هو أمر – موجباً للذم ، وذلك يفيد أن كل أمر فإنه يقتضي الوجوب[2] .

---

(١) انظر « ابن الحاجب مع العضد والتفتازاني » : (٢/٨٠) .

(٢) راجع « مختصر المنتهى مع شرحه للعضد » : (٢/٨٠) « المنهاج –

٢ ـ قال تعالى : « وإذا قيلَ لهُم اركَعُوا لايركَعُونَ ويلٌ يومئذٍ المكذبينَ »[1] .

فدلت الآية على ذم هؤلاء القوم بأنهم لايركعون إذا أمروا بالركوع ، وقد جاء الذم من ترك ما أمروا بفعله فلم يفعلوه ، ولو كان الأمر لايفيد الوجوب ، لما كان تركهم لما أمروا به سبباً لذمهم ومقت الله إياهم[2] .

وقد يرد على هذا الاستدلال : أن الذم إنما كان بسبب كفرهم . ولكنه مدفوع بأنه تعالى ذمهم على كفرهم من وجوه كثيرة ، إلا أن ذمه لهم في هذه الآية إنما كان - كما هو النص - لأنهم تركوا الامتثال ، فلم يفعلوا المأمور به .

فعلم أن ترك المأمور به مدعاة للانكار والذم ، وأن المأمور لايخرج من العهدة إلا بامتثال ما أمر به ، والاتيانِ بما اقتضته صيغة الأمر[3] .

ــ للبيضاوي مع شرحه نهاية السول للاسنوي » : (٢٦٠/١) بهامش « التقرير والتحبير » « طلعة الشمس » للسالمي الاباضي : (ص ٣٩) .

(١) قيل : نزلت الآية في ثقيف حين أمرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بالصلاة فقالوا : لاننحني فإنها مسبة علينا . أخرجه أبو داود وأحمد وابن أبي شيبة والطبراني . وانظر « الكشاف للزمخشري مع الكافي الشاف في تخريج أحاديث الكشاف للحافظ ابن حجر » : (٥٤٦/٤) « تفسير القرطبي » : (١٦٦/١٩) .

(٢) راجع « الاسنوي على المنهاج » : (٢٦٠/١) « إرشاد الفحول » : (ص ٨٩) .

(٣) راجع « التحرير مع التقرير والتحبير » : (٣٠٤/١) « طلعة الشمس » للسالمي الاباضي : (٣٩/٢) « إرشاد الفحول » :) ص ٨٩) .

٣ — قال الله جل ثناؤه : « فَلْيَحْذَرِ الذينَ يُخالِفُونَ عن أمرِهِ أن تُصيبَهُم فتنةٌ أو يُصيبَهم عذابٌ أليمٌ »[1] .

يلاحظ في هذا النص القرآني أن الله عز وجل يحذر الذين يخالفون أمره أن تحل بهم المحنة في الدنيا ، أو يصيبهم العذاب الأليم في الآخرة .

فرتب العقوبة على تلك الجناية التي حذرهم منها وهي المخالفة عن أمره[2] .

وهكذا نجد في الآية تهديداً يعطي أن ظاهر الأمر الوجوب ، إذ أن الذي استحق العقاب إنما استحقه على ترك المأمور به .

ولا أدل على معنى الوجوب في الأمر ، من أن يستحق المكلف العقاب على ترك موجب الأمر ومقتضاه ، ولولا ذلك لكان التحذير من المخالفة لامعنى له وعُد من العبث . قال السعد التفتازاني : (والأقرب أن يقال : المفهوم من الآية التهديد على مخالفة الأمر وإلحاق الوعيد بها ،

---

(١) « سورة النور : ٣٦ » والآية هي قوله تعالى : « لاتجعلوا دعاء الرسول كدعاء بعضكم بعضاً قد يعلم الله الذين يتسللون منكم لواذاً ، فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم » .

(٢) والمقصود بالمخالفة عن الأمر جرى فيه الخلاف : فجنح الأخفش وابن قتيبة إلى اعتبار « عن » صلة فكأنه قال : « يخالفون أمره » ، وذهب الزمخشري إلى أن المخالفة عن الأمر هي : الصد عنه ، قال في « الكشاف » : (الذين يخالفون عن أمره : الذين يصدون عن أمره ، بحذف المفعول) ويرى البعض تضمين المخالفه معنى الاعراض ، فيصبح المعنى : « يعرضون عن أمره ويميلون عن سنته » .

ولا تخفى وجاهة القول الذي ذهب إليه الأخفش وذكره ابن قتيبة . انظر « تأويل مشكل القرآن » لابن قتيبة : (ص ١٩٥) « الكشاف » : (٣/٢٠٥) « التفسير الكبير » للرازي : (٢٤/٤٠) .

فيجب أن تكون مخالفة الأمر حراماً وتركاً للواجب ليلحق بها الوعيد والتهديد)[1] .

هذا وقد جاء الإمام الشافعي بهذه الآية في (الرسالة) ضمن مجموعة من النصوص القرآنية الأخرى في (باب ما أمر الله من طاعة رسول الله) وقال في آخر كلامه حول تلك النصوص : (فأحكم فرضَه بإلزام خلقه طاعةَ رسوله وإعلامَهم أنها طاعته ... فجمع لهم أن أعلمهم أن الفرضَ عليهم إتباعُ أمره وأمرِ رسوله ، وأن طاعةَ رسوله طاعتهُ ، ثم أعلمهم أنه فرض على رسوله اتباع أمره جل ثناؤه)[2] . وهذا واضح في ذهاب الشافعي إلى أن الأمر للوجوب بدليل من الآية السابقة وغيرها . وقد قرر ذلك الغزالي وصوّبه حين قال : (والشافعي حمل أوامر الشرع على الوجوب . وقد أصاب إذ ثبت لنا بالقرائن أن من خالف أمر رسول الله ﷺ عصى وتعرض للعقاب)[3] .

٤ — ومما استدل به القائلون بالوجوب ، ما يقرره القرآن من الحكم على تارك المأمور به أنه عاص وذلك في قوله تعالى على لسان موسى يخاطب أخاه هارون عليه السلام : « أفعصَيْتَ أمري » حين ترك مقتضى ما أمره به وهو أن يخلفَه في قومه ، فقد قال له من قبل « اخلُفني في قومي » وهو أمر مجرد عن أي قرينة . وكذلك في قوله تعالى : « ومن يعصِ اللهَ ورسولَه فإن له نار جهنمَ » .

ففي هذا دلالة على أن تارك الأمر عاص . ولقد اعتبر ابن الحاجب وشارحه العضد ، أن الاستدلال على الوجوب بهاتين الآيتين بيّن لا يحتاج

---

(١) انظر « التوضيح مع التلويح » : (١٥٤/٦) .
(٢) راجع « الرسالة » للامام الشافعي (ف ٢٨٠ ، ٢٨١) .
(٣) انظر « المنخول » : (ص ١٠٨) .

إلى تفصيل[1] وذلك ما ذهب إليه ابن الهمام حين قرر أن العاصي متوعد وذلك بقوله تعالى : « ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم » فترتيب الوعيد على الترك - كما يقول - دليل الوجوب[2] .

٥ - ومن الأدلة على أن الأمر للوجوب قوله تعالى : « ومَا كانَ لمؤمنٍ ولا مؤمنةٍ إذا قضى اللهُ ورسولُه أمراً أن يكونَ لهم الخيرَةُ من أمرهم ، ومن يعصِ اللهَ ورسولَه فقد ضلَّ ضلالاً مبيناً »[3] .

ومعنى الآية ، أنه ليس لمؤمن ولا مؤمنة ، اختيار مع أمر الله وأمر رسوله ، بل الواجب عليهم الانقياد والامتثال ، وهذا ليس خاصاً بجماعة أو طائفة من المؤمنين بل هو للجميع ؛ لأن الضمير في قوله : « من أمرهم » راجع إلى الجمع الذي يقتضيه قوله : « لمؤمن ولا مؤمنة » فإن معناه

---

(١) جاء في « مختصر المنتهى وشرحة » : (٢/٨٠) : (ولنا أيضاً أن تارك المأمور به عاص ، وكل عاص متوعد . وهو دليل الوجوب . أما الأول فلقوله : « أفعصيت أمري » أي تركت مقتضاه ، إجماعاً . وأما الثاني فلقوله : « ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم » والثالث بين . وانظر « نهاية السول شرح الاسنوي لمنهاج البيضاوي » : (١/٢٦٤) « إرشاد الفحول » للشوكاني : (ص ٩٠) « الفصول اللؤلؤية في أصول الزيدية » : (ص ٥٢) « غاية السول في علم الأصول » للزيدية : (ص ١٠٩) .

(٢) راجع « التحرير مع التقرير والتحبير » : (١/٣٥٠) وإن كان ابن الهام يرى أن الأمر في قوله : « اخلفني » ليس مجرداً عن القرينة التي تدل على الوجوب وهي قوله : « واصلح ولا تتبع سبيل المفسدين » .

(٣) « سورة الأحزاب : ٣٦ » والقضاء هنا معناه الحكم الذي هو إتمام الشيء قولاً لأنه المناسب للاسناد إلى الرسول صلى الله عليه وسلم .

العموم لأنه نكرة في سياق النفي . وهذا لايتعارض مع وجود سبب خاص للنزول – كما سيأتي – لأن خصوص السبب عند الكثيرين لا يمنع عموم اللفظ .

والذي نقوله من دلالة هذه الآية على أن الأمر للوجوب ، هو ما فهمه ابن عباس رضي الله عنه ، فقد روى ابن كثير في تفسيره عن ابن جريج قال : أخبرني عامر بن مصعب عن طاوس قال : انه سأل ابن عباس عن ركعتين بعد العصر فنهاه ، لأن السنة غير ذلك وقرأ ابن عباس رضي الله عنه : « وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم »[1] .

وهذا الأثر ، جاء أوضح من ذلك في رسالة الشافعي حيث قال : أخبرنا مسلم وعبد المجيد عن ابن جريج أن طاوساً أخبره أنه سأل ابن عباس عن الركعتين بعد العصر ، فنهاه عنها ، قال طاووس : فقلت ما أدعها ، فقال ابن عباس : « وما كان لمؤمن ولا مؤمنة أن يكون لهم الخيرة من أمرهم » .

قال الإمام الشافعي : (فرأى ابن عباس الحجة قائمة بخبره عن النبي ، ودله بتلاوة كتاب الله على أن فرضاً عليه أن لاتكون له الخيرة إذا قضى الله ورسوله أمراً)[2] .

هذا : وقد صدّر الشافعي بهذه الاية ما ذكره في باب (طاعة

---

(١) « تفسير ابن كثير » : (٣/٤٩٠) .
(٢) راجع « الرسالة » (ف ١٢٢٠) « تفسير ابن كثير » : (٣/٤٨٩-٤٩٠) .

رسول الله مقرونة بطاعة الله ومذكورة وحدها) وختم الباب بقوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله ورسوله »[1] .

ولقد أورد ابن حزم الآية أيضاً دليلاً على أن الأمر في الكتاب والسنة للوجوب حيث رأى النص جازماً في نفي الاختيار وإذا بطل الاختيار فقد لزم الوجوب ضرورة ؛ لأن الاختيار إنما يكون فيما ليس بواجب . جاء في « الإحكام » قوله : (فكل ما أمر الله به ورسوله فلا اختيار فيه لأحد ، وإذا بطل الاختيار فقد لزم الوجوب ضرورة ؛ لأن الاختيار هو

---

(١) في سورة الأنفال : ٢٠ « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله ورسوله ولا تتولوا عنه وأنتم تسمعون . ولا تكونوا كالذين قالوا سمعنا وهم لايسمعون . إن شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لايعقلون . ولو علم الله فيهم خيراً لأسمعهم ولو أسمعهم لتولوا عنه وهم معرضون » .

ومما يساعد على فهم أن الأمر للوجوب من الآية السابقة في « الأحزاب » ما ذكره العلماء من سبب النزول فقد روي « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خطب زينب بنت جحش بنت عمته أميمة بنت عبد المطلب على مولاه زيد بن حارثة وأبى أخوها عبد الله فنزلت الآية فقال : رضينا يا رسول الله ، فانكحها إياه » .

وقيل : هي أم كلثوم بنت عقبة بن أبي معيط ، وهي أول من هاجر من النساء وهبت نفسها للنبي صلى الله عليه وسلم فقال : قد قبلت ، وزوجها زيداً فسخطت هي وأخوها وقالا : إنما أردنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فزوجنا عبده فنزلت الآية راجع : « تفسير ابن كثير » : (٣/٤٨٩) . « الكشاف للزمخشري » : (٣/٤٢٦ - ٤٢٧)

في الندب والاباحة اللذين فيهما الخيرة إن شئنا فعلنا وإن لم نشأ لم نفعل ، فأبطل الله عز وجل الاختيار في كل أمر يرد من عند نبيه ﷺ ، وثبت بذلك الوجوب والفرض في جميع أوامرهما ، ثم لم يدعنا تعالى في شك من القسم الثالث وهو الترك فقال تعالى : « ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالاً مبيناً » وهكذا يكون عند ابن حزم وجوب الفعل فيما جاء به الأمر ، والندب والاباحة فيما جاء به التخيير ، وترك المأمور معصية ، والمعصية ضلال مبين .

وقد أوضح ذلك مرة ثانية فقال : (وليس يقابل الأمر الوارد إلا بأحد ثلاثة أوجه لا رابع لها ، فعلم ذلك بضرورة الطبيعة بل ببديهة العقل : (إما الوجوب — وهو قولنا — وإما الندب والتخيير في فعل أو ترك وقد أبطل الله عز وجل هذا الوجه في قوله تعالى : « أن تكون لهم الخيرة من أمرهم » وإما الترك — وهو المعصية فأخبر تعالى أن من فعل ذلك فقد ضل ضلالاً مبيناً ، فارتفع الاشكال جملة)[1] .

ثانياً - من نصوص السنة :

١ — ومن أوضح الأدلة في نصوص السنة ما ورد في كتب الصحيح من قوله عليه الصلاة والسلام : « لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة »[2] .

ووجه دلالة هذا النص على أن الأمر للوجوب ، أنه لو أمر الرسول

---

(١) راجع « الاحكام » : (٣/٢٠ — ٢٢) وانظر « إرشاد الفحول » : (ص ٩٠) « طلعة الشمس للسالمي الاباضي » : (٢/٤٠) .

(٢) رواه عن أبي هريرة أحمد وأصحاب الكتب الستة وذكره البخاري في مواضع مختلفة وانظر « إحكام الأحكام » لابن دقيق العيد : (١/١٠٤) .

ﷺ بالسواك عند كل صلاة لوجب فعله ، سواء أكان في ذلك مشقة أم لم يكن .

ولكنه لايريد أن يشق على أمته فلم يأمرهم به .

وإنما فهم ذلك من أن « لولا » عند علماء العربية حرف امتناع لوجود ، فهي كلمة تمنع الشيء لوقوع غيره ، فيكون امتناع الأمر بالسواك في الحديث إنما حصل لوجود المشقة ، واستحباب السواك عند كل صلاة ثابت ، وإذن فالمنتفى للمشقة إنما هو الوجوب ، وان الندب لا مشقة فيه فتركه جائز .

وهكذا لم يأمر الرسول ﷺ الأمة باستعمال السواك عند كل صلاة لئلا يوقع الناس في المشقة ، لأن الخروج عن عهدة الأمر ، لايكون إلا بالعمل بالمأمور به ، والعمل بالمأمور به هنا هو الاستياك عند كل صلاة ، وفي ذلك ما فيه من الحرج ، فلم يأمر به لئلا يكون واجباً . وهذا يقتضي أن الأمر للوجوب[1] .

ولقد عبر الخطابي عن ذلك بكل جلاء ووضوح ؛ فبعد أن أخذ من الحديث عدم وجوب السواك قال . (وفيه دليل أن أصل أوامره - يعني الرسول عليه السلام - على الوجوب ، ولولا أنه إذا أمرنا بالشيء صار واجباً لم يكن لقوله « لأمرتهم به » معنى ، وكيف يشق عليهم من الامر بالشيء وهو اذا أمر به لم يجب ولم يلزم ؟ فثبت أنه على الوجوب مالم يقم دليل على خلافه[2] .

---

(١) راجع « مفتاح الوصول » للتلمساني : ١ ص ١٧) « إرشاد الفحول » للشوكاني : (ص ٩٠) .

(١) راجع « معالم السنن » للخطابي (١/٢٩) .

قال أبو الوليد الباجي[1] في شرحه الموطأ : (فالمراد هنا الوجوب واللزوم دون الندب ، فقد ندب ﷺ إلى السواك ، وليس في الندب إليه مشقة ؛ لأنه اعلام بفضيلته واستدعاء لفضله ، لما فيه من جزيل الثواب)[2] .

وهذا الاتجاه كان صنيع الزرقاني[3] أيضاً ولكن بشكل أوضح ، إذ قال عندما عرض للحديث في شرحه الموطأ : (وفيه دليل على أن الأمر للوجوب من وجهين : أحدهما أنه نفى الأمر مع ثبوت الندبية ولو كان للندب لما جاز النفي . ثانيهما — أنه جعل الأمر المشقة عليهم وإنما يتحقق إذا كان للوجوب ، إذ الندب لا مشقة فيه لأنه جائز الترك[4] .

ولقد كان من آثار ذلك ، عملًا بهذا الحديث ، أن اتجه جمهور العلماء إلى عدم وجوب السواك ؛ لأن الرسول ﷺ لو أراد من الامة أن تفعله

---

(١) هو سليمان بن خلف بن سعد التجيبي القرطبي أبو الوليد الباجي ، أحد أئمة المسلمين ومن كبار رجال الحديث ، وفقهاء المالكية ، تنقل بين عدد من بلدان المغرب والمشرق ، وكانت إقامته بالمشرق نحو ثلاثة عشر عاماً ، وبينه وبين ابن حزم مناظرات وفصول ، له عدد من المصنفات منها : (المنتقى) شرح موطأ مالك و (شرح المدونة) و (إحكام الفصول في أحكام الأصول) توفي رحمه الله بالمرية سنة ٤٧٤ هـ .

(٢) راجع « الموطأ مع شرحه » للباجي : (١٢٩/١) .

(٣) هو محمد بن عبد الباقي الزرقاني المصري الأزهري المالكي أبو عبد الله قال صاحب « الأعلام » : إنه خاتمة المحدثين بالديار المصرية ، من مصنفاته (شرح موطأ الإمام مالك) (تلخيص المقاصد الحسنة) في الحديث . توفي رحمه الله سنة ١١٢٢ هـ .

(٤) راجع الزرقاني في « شرح الموطأ » : (١٣٣/١) .

لأمرهم به شق عليهم أو لم يشق ، ويبقى حكم الاستياك في حيز الندب والاستحباب [1] .

---

(١) قال ابن قدامة : (أكثر أهل العلم يرون السواك سنة غير واجب . ولا نعلم أحداً قال بوجوبه إلا إسحاق وداود لأنه مـــأمور به والأمر يقتضي الوجوب) « المغني » : (١/٩٥) .

وما يستند إليه داود وإسحاق بن راهويه هو مارواه أبو داود من طريق عبد الله بن حنظلة « أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر بالوضوء عند كل صلاة طاهراً وغير طاهر ، فلما شق ذلك عليه أمر بالسواك عند كل صلاة » .

والذي نقله الزرقاني عن إسحــاق بن راهويه أنه قال : هو واجب لكل صلاة فمن تركه عامداً بطلت صلاته ، قـــال : وعن داود هو واجب ولكن ليس شرطاً .

ونفى الزرقاني أن يكون قد ثبت شيء مما يروى في ورود الأمر بالسواك على إطلاقه ، وذلك كالذي رواه ابن ماجه عن أبي أمامة مرفوعاً « تسوكوا » وما رواه أحمد على هذا النحو وذلك في حديث ابن عباس . « الموطأ مـــع شرحه للزرقاني » : (١/١٣٣) .

وهكذا لايبقى لدى من يقول بالوجوب إلا حديث استبدال الوضوء لكل صلاة بالسواك الذي رواه أبو داود من طريق حنظلة .

هذا وحديث أبي داود الذي جعل السواك فيه بدلاً عن الوضوء لكل صلاة لم يعرض له الخطابي عند شرحه لما ورد في شأن السواك من سنن أبي داود وإنما أورد الحديث ثم قال :

(فيه من الفقه أن السواك غير واجب وذلك أن كلمة « لولا » كلمة تمنع الشيء لوقوع غيره ، فصار الوجوب بها ممنوعاً ، ولو كان السواك واجباً لأمر به شق أو لم يشق) « معالم السنن » : (١/٢٩) .

ولعل الخطابي حذا في ذلك حذو الإمام الشافعي الذي نقل عنه أنه قـال عند ذكر الحديث : وفيه دليل على أن السواك ليس بواجب ، لأنه لو كان واجباً لأمرهم به شق عليهم أو لم يشق .

٢ – ومن الأدلة ما ورد في الحديث أن رسول الله ﷺ أنكر على

هذا : وقد جرت محاولة للجمع بين الحديثين من أبي جعفر الطحـــاوي وابن قدامة المقدسي .

أما أبو جعفر الطحاوي : فقد نفى أن يكون السواك واجباً عملاً بحديث : « لولا أن أشق على أمتي ... » والمأمور في حديث ابن حنظلة إنما هو النبي صلى الله عليه وسلم ولا علاقة للأمة به « شرح معاني الآثار » : (١/٢٥ – ٢٨) .

فقد أتى أبو جعفر بالحديثين . وبعد أن أخذ من حديث ابن حنظلة نسخ الوضوء لكل صلاة وأن الوضوء يجزىء ما لم يكن الحدث ، وبعد أن بين مجال كل من الحديثين ، قال رحمه الله :

(فثبت بقوله صلى الله عليـه وسلم : « لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة » أنه لم يأمرهم بذلك ، وأن ذلك ليس عليهم ، وأن في ارتفـــاع ذلك عنهم – وهو المجعول بدلاً من الوضوء لكل صلاة – على أن الوضوء لكل صلاة لم يكن عليهم ولا أمروا به ، وأن المأمور بـه النبي صلى الله عليه وسلم دونهم ، وأن حكمه كان في ذلك غير حكمهم) .

وهكذا ترى أن أبا جعفر الطحاوي أخرج حديث ابن حنظلة عن حيز المعارضة لحديث « لولا أن أشق ... » فالأول خاص بالرسول صلوات الله عليه ، والثاني يثبت أن الأمر بالسواك لم يحصل . والسواك جعل بالحديث الأول بدلاً من الوضوء لكل صلاة ، والأمة لم تؤمر في الأصل بالوضوء لكل صلاة ، بدليل أنها لم تؤمر بالسواك الذي جعل بدلاً عن الوضوء لكل صلاة . فلا البدل ولا المبدل منه تعلق واحد منها بالأمة ، وإذن فالسواك لكل صلاة خاص بالرسول عليه السلام ، وأما بالنسبة لأمته فذلك غير واجب بل هو أمر مستحب .

أما ابن قدامة فقد أورد الحديثين وأراد الجمع بينهما عن أحد طريقين :

أ – فإما أن يقال : ان الأمر في حديث القائلين بالوجوب هو أمر ندب واستحباب لأن الذي امتنع في حديث « لولا أن أشق ... » أمر إيجاب .

ب – وإما أن يقال : إن ما جاء في حديث استبدال الوضوء لكل صلاة بالسواك يحتمل أنه كان واجباً على النبي صلى الله عليه وسلم بالخصوص . —

أبي سعيد بن المعلى إذ ناداه فلم يستجب له ـ وكان يصلي ـ فقال له رسول الله ﷺ : « ألم يقل الله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله والرسول إذا دعاكم لما يحييكم » [1] .

ـــ وهكذا أراد ابن قدامة الجمع بين الحديثين بأحد طريقين كان أحدهما احتمال أن يكون الوجوب في حق النبي صلى الله عليه وسلم على الخصوص . « المغني » : (١/٩٥) .

بينما رأينا أبا جعفر الطحاوي يجزم بهذه الخصوصية . وما ذهب إليه أبو جعفر هو الراجح في نظرنا لأن السواك الذي جعل بدلاً عن الوضوء لكل صلاة لم يأمر الرسول صلى الله عليه وسلم به الأمة ، ومعنى ذلك أن الوضوء لكل صلاة لم يكن عليها أيضاً ، فهي لم تخاطب بالأصل ، والرسول لم يأمرها بالسواك الذي هو البدل ، وهكذا يكون لكل من الحديثين دائرته التي هي مجال دلالته على الحكم ؛ فأحدهما يقرر أمراً خاصاً بالرسول ، والآخر يقرر عدم وجوب السواك لأن الرسول لم يأمر به .

ولقد رأينا الإمام الشافعي يأخذ من الحديث الذي هو دليل الجمهور عدم وجوب السواك دون أن يعرض للحديث الآخر ، كما رأينا من تابعه إماماً كالخطابي يصنع صنيعه فيقتصر على الاستدلال من الحديث على أن السواك غير واجب أيضاً ، ثم يردف ذلك باستنتاج أن أوامر الرسول صلوات الله عليه على الوجوب .

(١) جاء في رواية أخرى ذكر أبي بن كعب ، بدلاً من أبي سعيد المعلى ، فقد أخرج ابن عبد البر بالسند عن أبي هريرة قال : « خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم على أبي بن كعب وهو يصلي فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : يا أبي ، فالتفت إليه ولم يجبه وصلى فخفف ثم انصرف إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال رسول الله : يا أبي ما منعك أن تجيبني إذ دعوتك فقال : يا رسول الله كنت أصلي ، قال : أفلم تجد فيما أوحى إلي أن « استجيبوا لله والرسول إذا دعاكم لما يحييكم » ؟ قال : بلى يا رسول الله ، ولا أعود إن شاء الله» انظر تفسير الطبري : (١٣/٤٦٦) «جامع بيان العلم» (٢/٦٤) ماسلف (٦٤ ج ٢) .

فقد أفهم النبي أصحابه بهذا أن مطلق الامر يفيد الوجوب ، وكان إنكاره على أبي سعيد بن المعلى أنه لم يجب نداءه ، مع كونه واقفاً في الصلاة ، فدل هذا الانكار على أن الأمر في قوله تعالى : « استجيبوا » يشمل كل الاحوال ، حتى ولو كان المسلم واقفاً في الصلاة ، لا يعد ذلك عذراً في عدم الاستجابة التي فرضت بقول الله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم »[1] .

وفي خاتمة **الاستقراء** لمواطن دلالة الامر في هذه المجموعة من نصوص الكتاب والسنة يتضح لدينا أن ما يدل عليه الامر : هو الوجوب على وجه الحقيقة ، وليس أبين من استعمال كتاب الله ، وسنة رسوله حيث أن الكتاب هو المصدر الاول لهذه الشريعة والسنة هي بيانه والمصدر الثاني من بعده . فعلى هدي الاستعمال فيهما يسير استنباط الأحكام من النصوص في طريق بعيدة عن الانحراف لا تجافي عرف الشريعة ، ولا تهمل مدلولات الخطاب في لسان العرب[2] .

(١) راجع « الإحكام في أصول الأحكام » لابن حزم : (٣/٢٠ — ٢١) .
(٢) راجع « التلويح على التوضيح » : (١/١٥٥) ، « مفتاح الوصول » للتلمساني : (١/١٧) .

المطلب الثالث

مسالك القائلين بغير الوجوب

مسلك القائلين بالندب :

كان من أهم ما استدل به القائلون بأن الأمر حقيقة في الندب ما ثبت في السنة الصحيحة من حديث أبي هريرة قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : « ما نهيتكم عنه فاجتنبوه ، وما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم ، فإنما أهلك الذين من قبلكم كثرة مسائلهم واختلافهم على أنبيائهم »(١) .

ووجه الاستدلال بالحديث أن الرسول صلوات الله عليه رد الأمر إلى مشيئتنا وذلك هو معنى الندب ، حيث لايأثم المأمور بالترك فله أن يفعل ، وله أن لايفعل

وكان جواب الجمهور على ذلك أن الحديث في الواقع يصلح دليلاً للقول بالوجوب ؛ لأن ما لا نستطيعه لايجب علينا ، وإنما يجب علينا ما نستطيعه ، أما المندوب : فلا حرج في تركه مع الاستطاعة وهو مرتبط بمشيئتنا أيضاً .

ولقد اعتبر صاحب التقرير والتحبير ذهولاً عظيماً ، القول بأن الحديث

(١) أخرجه مسلم في صحيحه ، وراجع « إرشاد الفحول » : (ص ٩١) « التحرير مع التقرير والتحبير » : (٣٠٦/١) .

رد الأمر إلى مشيئة المأمورين ، فقال عند الرد على أصحاب هذا المذهب : (ثم لا خفاء في أن قولهم : رده إلى مشيئتنا مع روايتهم للحديث بلفظ « ما استطعتم » ذهول عظيم)[1] .

مسلك القائلين بالاشتراك :

والقائلون بالاشتراك اللفظي سواء بين الوجوب والندب ، أو بين الوجوب والندب والاباحة ، أو بين هذه الثلاثة ومعها التهديد استدلوا بثبوت إطلاق الأمر حقيقة على أكثر من الوجوب .

فالقائلون بالاشتراك بين الوجوب والندب ، يدعون ثبوت إطلاق الأمر حقيقة عليهما .

والقائلون بالاشتراك بين الوجوب والندب والاباحة ، يدعون ثبوت إطلاق الأمر حقيقة على هذه المعاني الثلاثة .

والقائلون بالاشتراك بين الوجوب والندب والاباحة والتهديد يدعون ثبوت إطلاق الأمر حقيقة عليها جميعاً .

ووجه ثبوت إطلاق الأمر حقيقة على أكثر من الوجوب عندهم أنه قد ثبت الاطلاق والأصل فيه الحقيقة .

والرد الطبيعي على هذا الادعاء ، أن المجاز أولى من الاشتراك ، وذلك من أبسط القواعد في خطابات العربية التي هي لغة الكتاب والسنة .

ولقد تبين من أدلة الجمهور أن الوجوب متعين للحقيقة عند الاطلاق فتكون دلالة الأمر على المعاني الباقية من قبيل المجاز[2] .

---

(١) راجع « مختصر المنتهى مع شرحه للعضد وحاشية السعد » : (٨١/٢) .
(٢) انظر « التحرير مع التقرير والتحبير » : (٨٠٦/١) .

مسلك القائلين بمطلق الطلب :

أما القائلون بأن الأمر لمطلق الطلب : فقد احتجوا بأنه ثبت رجحان الطلب ، الذي هو المعنى المشترك ، بين الوجوب والندب بالضرورة من اللغة ولم يقم ما يدل على تخصيصه بواحد منهما ، وهو الوجوب .

ومعنى ذلك أن الرجحان قـد ثبت لغة في الواجب ، كما ثبت في المندوب ، وجعلُ هذا الرجحان لواحد منهما ـ وهو الواجب ـ تقييد بلا دليل ، فيكون القول به عارياً عن السند . وإذن فلا بد من القول بأن الأمر للقدر المشترك بين الوجوب والندب ، وهو مطلق الطلب ، وقالوا هذا دفعاً للاشتراك والمجاز[1] .

ولكن الذي قاله هؤلاء مدفوع بما يلي :

أ ـ في أدلة الوجوب التي ساقها الجمهور ، ما يدل على أن تقييد الأمر بالوجوب حقيقة قائم على الدليل ، وليس تخصيصاً بدون دليل .

ب ـ ثم إن جعل الأمر لمطلق الطلب إثبات للغة بلوازم الماهيات ، وذلك ـ كما يرى ابن الحاجب وشارحه العضد ـ أن القائلين بهذا القول جعلوا الرجحان لازماً للوجوب والندب ، فجعلوا باعتباره صيغة الأمر لهما مع احتمال أن تكون للمقيد بأحدهما والمشترك بينهما[2] وذلك باطل .

وهكذا ، يبدو اتجاه القائلين بأن الأمر لمطلق الطلب في نظرنا غير سليم .

---

(١) راجع « مختصر المنتهى وشرحه للعضد مع حاشية السعد » : (٨١/٢) .

(٢) راجع « مختصر المنتهى » السابق : (٨١/٢) « جمع الجوامع لابن السبكي بحاشية البناني » : (٣٧٥/١ ـ ٣٧٧) « منهاج البيضاوي مع نهاية السول للاسنوي » : (١٦٥/١) بهامش التقرير والتحبير .

فالدليل قائم على تقييد الأمر بأنه حقيقة في الوجوب ، وادعاؤهم إثبات للغة بلوازم الماهيات .

وما قيل هنا ، يقال لمن جنحوا إلى أن الأمر يفيد الإذن ؛ لأنه موضوع للقدر المشترك بين الوجوب والندب والإباحة ، ذلك أن هؤلاء أيضاً احتجوا بأن الاذن ثبت بضرورة اللغة وأن التقييد بواحد من المعاني الثلاثة ـ وهو الوجوب ـ لا دليل عليه .

مسلك القائلين بالوقف

وإذا أتينا إلى القائلين بالوقف ، رأيناهم يستدلون على ما ذهبوا إليه من التوقف ، بأنه لو ثبتت دلالة الأمر على الوجوب أو غيره لثبت بدليل وليس هناك من دليل ؛ ذلك أن الدليل إما أن يكون عن طريق العقل أو عن طريق النقل .

أما العقل : فلا مدخل له في مثل هذه الأمور .

وأما النقل : فإما نقل آحاد فلا يفيد العلم ، وإما نقل بالتواتر الذي يوجب استواء طبقات الباحثين فيه ، فلو وقع هذا التواتر في النقل لامتنع الاختلاف في مدلول الأمر حقيقة ، ولكن الاختلاف واقع ، ومعنى ذلك أن النقل لم يحصل بالتواتر . فإذا كان العرب قد أطلقوا الصيغة للندب مرة ، وللوجوب أخرى مثلاً ، ولم يوقفونا على أنها موضوعة لواحد دون الآخر وجب التوقف[1] .

---

(١) راجع « المستصفى » : (٤٢٧/١) « الإحكام » للآمدي : (٢١٠/٢) « مختصر المنتهى مع شرح العضد وحاشيته للسعد » : (٨١/٢) « التحرير مع التقرير والتحبير » : (٣٠٦/١) هذا وقد فصل الغزالي هذا الدليل الذي اعتبره قاطعاً حين قرر أن أهل اللغة لم يبينوا أن صيغة « افعل » —

هذا ما يحتج به الواقفية ، سواء منهم من يتوقف في تعيين المعنى المراد من الأمر ، ومن يتوقف في تعيين الموضوع له الأمر حقيقة .

ولكن الجمهور لم تعوزهم الاجابة على هذا الاستدلال ، فمن غير المسلم به أنه ليس إلا دليل النقل الذي يريدون وهو غير متوفر ، بل هنالك الأدلة الاستقرائية الكثيرة . وقد رأينا قسماً منها - التي كانت ثمرة جهود العلماء في تتبع مظان استعمال الألفاظ ودلالتها على معانيها ، وفي تلك الأدلة من نصوص الكتاب والسنه ما يجعل القول بالتوقف غير ذي موضوع [1] .

- أو ما في معناها موضوعة لواحد من الوجوب ، والندب والإباحة والتهديد ، إذ أن ذلك يجب أن يعلم بطريق النقل حيث أنه لا دخل للعقل في اللغات .

وطريق النقل للغات لا يقبل الغزالي فيه اخبار الآحاد . أما التواتر فلا يعدو أربعة أوجه :

أ - فإما أن ينقل عن أهل اللغة عند وضعهم أنهم صرحوا بأنهم وضعوه لكذا وأقروا به بعد الوضع .

ب - وإما أن ينقل عن الشارع الاخبار عن أهل اللغة بذلك أو تصديق من ادعى ذلك .

ج - وإما أن ينقل عن أهل الإجماع .

د - وإما أن يذكر بين يدي جماعة يمتنع عليهم السكوت على الباطل ولم ينكروه . وهذه الأوجه الأربعة التي هي أوجه تصحيح النقل يرى الغزالي أن دعوى شيء منها في قوله : « أمرنا بكذا » لايمكن وما دام لايمكن فمعنى ذلك أنا لم نستطع أن نقف من طريق النقل السليم على أن أهل اللغة قد وضعوا الأمر لمعنى دون آخر على الحقيقة . وإذا كان الأمر كذلك فليس من حقنا أن ننسب إليهم ما لم يصرحوا به بل نتوقف عن التقول والاختراع عليهم . انظر « المستصفى » : (٤٢٧,١) فما بعدها .

(١) راجع « مختصر المنتهى » : (٨١/٢) « طلعة الشمس » للسالمي الاباضي : ([illegible]/٢) .

على أن القائلين بالتوقف لايعدو مذهبهم ـ في **نظرنا** ـ الحدود النظرية للنقاش المنطقي ، وهم لايعدمون حين يتضح إطلاق الأمر على الوجوب ، أن يجدوا قرينة يدعون أنها هي التي رجحت معنى على آخر .

ولو رأينا توقفاً في نصوص الاحكام بعد بيان السنة واتضاح معالم الطريق ، لقلنـــا مع ابن حزم ان في هذا الاتجاه تجميداً للنصوص وتعطيلًا للأحكام .

رأينا في دلالة الأمر :

والآن ، وبعد تطواف مجود مع أدلة العلماء في دلالة الأمر ، نرى أن نلقي عصا التسيار لنختار مذهب الجمهور ، في أن الامر يدل بحقيقته على الوجوب ، ونرى أن يكون ذلك قـاعدة لفهم مدلولات الطلب في نصوص الكتاب والسنة عند التفسير .

وما أحسب هذا الاتجاه بحاجة إلى مزيد من التأييد ، فالقرآن ـ وهو كلي الشريعـــة ـ الذي أنزله الله بلسان عربي مبين ، والرسول الذي أنزل عليه القرآن أرسله الله من ذؤابة العرب بلسان قومه ليبين للنـاس ما نزل إليهم .

والأمر في هذا اللسان الذي هو لغة الكتاب والسنة يفيد الطلب الجازم على وجه الحقيقة ، واللفظ عند إطلاقه يدل على معناه الحقيقي الذي وضع له ولا يصرف عنه إلا لقرينة .

ثم إن الأوامر في كلام الله تعالى وسنة رسوله عليه السلام ، اقترن أكثرها بالوعيد على المخالفة بالعقاب العاجل ، أو الآجل ، أو كليهما معاً ، مما جعل العرف الاسلامي يقضي بأن الامتثال طاعة تجلب الخير والثواب وأن المخالفة معصية توقع في المهلكة والعذاب .

ولقد كان من ثمرات ذلك أن أصبح شعار المسلم ، هو امتثاله لما يؤمر به خروجاً من العهدة ، وأداء لحق الله وحق رسوله .

كما أصبح ذلك هو النبراس الواضح والطريق المتبع لأولئك القوم من أصحاب رسول الله صلوات الله عليه الذين تربوا في مدرسة النبوة مؤهلين – مع الإيمان – بسليقة عربية يدركون معها مدلولات الخطاب في أوامر الله وأوامر رسوله .

ولقد رأينا من قبل كيف أن ابن عباس رضي الله عنهما ، احتج على طاووس في شأن الركعتين بعد العصر اللتين هما خلاف السنة بقوله تعالى : « وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم »(١) .

وروي عن ابن مسعود « أنه جاء يوم الجمعة والنبي ﷺ يخطب ، فسمعه يقول : اجلسوا ، فجلس بباب المسجد ، فرآه النبي ﷺ فقال له : تعال يا عبد الله بن مسعود »(٢) . و « سمع عبد الله بن أبي رواحة – وهو بالطريق – رسول الله وهو يقول : اجلسوا ، فجلس في الطريق ، فمر به رسول الله ﷺ فقال : ما شأنك – فقال : سمعتك تقول : اجلسوا ، فجلست ، فقال له النبي ﷺ : زادك الله طاعة »(٣) .

أما توقف أبي سعد بن المعلى – كما رأينا من قبل – أو أبي بن كعب

---

(١) انظر ما سلف (ص٢٥٥ ج ٢) .

(٢) أخرجه أبو داود في كتاب الجمعة من « السنن » . وانظر « جامع بيان العلم وفضله » لابن عبد البر : (٢/٦٤) .

(٣) ذكره ابن عبد البر في « جامع بيان العلم وفضله » : (٢/٦٤) .

عن الاستجابة لنداء رسول الله صلوات الله عليه لم يكن لأنه لايفهم الأمر للوجوب ، وإنما كان لأنه لم يكن يتصور أن الاجابة مطلوبة في كل الأحوال ، حتى لو كان من يناديه رسول الله واقفاً في الصلاة[1] .

الأمر مع القرينة :

وإذا كنا نقرر اختيار أن الأمر للوجوب ، فإنما ذلك عند تجرد الأمر عن القرائن الصارفة إلى معنى آخر . فأما إن احتفت بالأمر قرينة تبين المراد من الطلب : خرجت المسألة عن موضوع الاختلاف ، وحمل الأمر على ما دلت عليه هذه القرينة .

فقد يرد الأمر في نص وتدل القرينة على أن هذا الامر للندب ، ويرد وتدل القرينة على أنه للإباحة أو الإرشاد ، وقد نرى أمراً في نص ثالث تدل القرينة على أنه للتهديد ... وهكذا نستطيع أن نقرر أن الاستعمالات المجازية التي أوردناها في صدر هذا المبحث ، والتي لها من اللغة وكلام العرب الأصيل شواهد ، هي معان مجازية يتحول الوجوب إليها بما يصحب الأمر من قرائن .

وفي نصوص الكتاب والسنة الكثير من الأوامر ، التي دلت على غير الوجوب . وما كان ذلك إلا لقرائن صحبتها فحولت مدلول الأمر من الوجوب إلى غيره .

وفي أمثلتنا على المعاني التي يستعمل فيها الامر ، كثير من هذا .

من ذلك قول الله تعالى : « كلُوا واشربُوا من رزقِ اللهِ » . حيث حمل العلماء الأمر في الآية على الإباحة والإذن ؛ وذلك لأن الأكل

(١) انظر ما سلف (ص ٢٦٠ — ٢٦٣ ج٢) .

والشرب من الأمور التي تستدعيها طبيعة الحياة ولا يستغني عنها الانسان في نمو جسمه والحفاظ عليه .

فكان ذلك قرينة على أن الامر بالأكل والشرب في الآية ليس للوجوب وإنما هو الاباحة والإذن . على أن هذا لاينفي من وجوب الأكل أو الشرب عندما يكون في ترك واحد منهما قتل للانسان ؛ إذ حرام عليه أن يمتنع حتى يقتل نفسه .

ومنه قول الرسول صلوات الله عليه لعبد الرحمن بن عوف في شأن وليمة الزفاف : « أولم بشاة »[1] فالأمر عند الجمهور محمول على الندب بقرينة أن مثل هذه الامور إنما يتعلق بأحوال الناس الخاصة وأعرافهم وعاداتهم ، وقد يكون في الوجوب حرج يباعد عنه الدين .

ومنه قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه » فإن الجمهور - كما سبق - ذهبوا إلى أن الأمر بالكتابة في هذا النص ليس للوجوب ، وإنما هو للارشاد إلى ما يضع التعامل بين الناس في إطار من الحيطة يحفظ الحقوق لأصحابها ، والقرينة التي صرفت الأمر بكتابة الدين عن الوجوب إلى الإرشاد ، هو قول الله جل وعلا بعد هذه الآية : « فإن أمن بعضكم بعضاً فليؤد الذي اؤتمن أمانته » .

---

(١) أخرج أحمد والشيخان من رواية أنس بن مالك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى على عبد الرحمن بن عوف آثار صفرة فقال : ماهذا ؟ فقال : يا رسول الله إني تزوجت امرأة على نواة من ذهب فقال له الرسول : أو لم بشاة » وذهب الظاهرية ، وكذلك الشافعية في قول أو وجه إلى وجوب الوليمة . انظر « المحلى » : (٩/٤٥٠) « المنهاج مع مغني المحتاج » : (٣/٢٤٥) « نيل الأوطار » : (٦/١٨٧) .

إذ دل هذا النص على أن الدائن إذا وثق بمدينه ، فله أن لايكتب الدين عليه ومعنى ذلك أنه إذا لم يكتب في هذه الحالة لايكون مخالفاً لأمر الله [1] .

ومن ذلك أيضاً ما روى من قول الرسول صلوات الله عليه لعمر بن أبي سلمة وهو غلام صغير « سم الله وكل بيمينك وكل مما يليك » [2] حيث قور العلماء أن الأمر فيه ليس للوجوب وإنما هو محمول على التأديب والتهذيب ، وتعويد الطفل محاسن الأخلاق والعادات .

وقرينة صرف الأمر عن الوجوب إلى ما ذكرنا ، هي كون المأمور ليس أهلًا للتكليف حتى يكلف ويلتزم .

موقفنا من مسالك العلماء في دلالة الأمر

لقد كان للخلاف بين العلماء في دلالة الأمر أثره الواضح في الاحكام التي استنبطوها من نصوص الكتاب والسنة ، وإذا كان الجمهور على أن مدلول الأمر هو الوجوب ولا يصرف عنه إلا بقرينة ، فكثيراً ما اختلفت أنظارهم في وجود القرينة ، أو عدم وجودها ، وفي تقويم هذه القرينة إن وجدت ومقدار صلاحها اصرف الأمر عن ظاهره - وهو الوجوب - إلى معنى آخر ؛ فقد تصلح للصرف عند أناس ، ولا تصلح عند آخرين .

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ؛ فإن الخلاف لم يكن بينهم وبين القائلين بأن مدلول الأمر هو الندب أو غيره من المعاني الاخرى ، بقدر ما كان بينهم وبين الظاهرية ، ذلك أن القائلين بأن الامر للندب أو غيره

(١) انظر ما سلف (ص ٢٣٦ ج ٢) .

(٢) راجع « منتقى الأخبار مع نيل الأوطار » : (١٣٤/٨) ما سلف (ص ٢٣٦-٢٣٨ ج ٢) .

مثلًا يتفقون أحياناً مع الجمهور في النتيجة وإن اختلفت الطريق .

فالجمهور يقولون : الأصل هو الوجوب ، والندب مثلًا جاء من القرينة وأولئك يقولون الاصل هو الندب . ويظهر ذلك في كثير من أبواب الفقه لمن أراد الاستقصاء[1] .

أما الظاهرية : فالأصل عندهم هو الاخذ بالظاهر على الشكل الذي يرون . والظاهر في دلالة الأمر هو الوجوب ، ولقد رأينا في مبحث التأويل أن ابن حزم يرى في العدول عن الوجوب ـ الذي هو الظاهر ـ إلى غيره ، انحرافاً عن الطريق الصحيح ، وتقوُّلاً على الله ورسوله ، وخروجاً على مدلولات الخطاب في لغة القرآن[2] .

وعند استدلالنا فيما سبق على الامر للوجوب ، رأينا القسمة عند ابن حزم ثلاثية : فإما أمر : فهو يقتضي الوجوب ، وإما تخيير : فهو يقتضي الندب ، وإما ترك : فهو المعصية والضلال .

فابن حزم لايرى صارفاً عن الوجوب إلى غيره يسمى القرينة ، وإنما يرى ندباً يقوم على التصريح بالتخيير ، والعدول عن ذلك معصية أخبر الله أن من فعلها فقد ضل ضلالاً مبيناً .

وهكذا تأثرت الأحكام في الفروع باختلاف العلماء فيما بنيت عليه من قواعد وأصول ؛ فمن وقوف عند الظاهر يحكم بأن كل أمر فهو للوجوب دون التفات إلى القرائن ، إلى تفاوت الأنظار في الوجوب أو الندب أو الإباحة ... أو الاشتراك أو غير ذلك ، إلى تعدد الآراء عند القائلين

---

(١) انظر ما سلف (ص ٢٧١ ج ٢) فما بعدها .

(٢) انظر ما سلف (٤٣٨ ج ١) فما بعدها .

بالوجوب أنفسهم في وجود القرينة أو عدم وجودها ، وإن وجدت ففي مقدار صلاحيتها لصرف الأمر عن الوجوب .

وعلى أية حال : فإذا كنا نرى أن الامر في حقيقته للوجوب ، فلسنا مع ابن حزم في عدم الالتفات مطلقاً لأي قرينة لان الاستعمالات المجازية عن طريق القرائن واقعة في اللغة التي يتهم ابن حزم الجمهور بالخروج عنها ، وهذا واضح في فهم السلف رضي الله عنهم أتم الوضوح .

* * *

من ثمرات الاختلاف في التطبيق

مرّ بنا في خلال عرضنا لبعض مباحث الأمر عـدد من الأمثلة التي وضح فيها اختلاف العلماء في بعض الأحكام ، نتيجة الاختلاف في مدلول الامر في نصٍ من كتاب أو سنة .

وذلك كالذي رأينا في أحكام كتب الدين ، والإشهاد عليه ، وكون الإشهـــاد على شكل معيّن . تلك الأحكام الواردة في آية المداينة من سورة البقرة ، حيث تعددت مذاهب العلماء في مدلول الامر فـكانت وجوباً أو غيره .

وكالذي سلَف في حكم مكاتبة الرقيق أخذاً من الامر في قوله تعالى : « والذين يبتغون الكتاب مما ملكت أيمانكم فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً » حيث تعددت الأقوال في حكم هذه المكاتبة من وجوب وغيره .

وكالذي رأينا أيضاً من حكم الوليمة في الزفاف أخذاً من قوله عليـه الصلاة والسلام لعبد الرحمن بن عوف : « أولِم بشاة » حيث رأي الظاهرية ، وقول أو وجه عند الشافعية وجوب الوليمة ، ورأي غيرهم استحبابها ؛ لأن الأمر في الحديث محمول على الندب في نظرهم . وأمثال ذلك كثير وكثير ، يراه المتتبع لكتب الأحكام .

ونقدم الآن يسيراً من الأمثلة الأخرى ، لعل فيها شيئاً من البيـان لبعض ثمرات الاختلاف في مدلول الأمر عند التطبيق ، وإنا إذ نكتفي

باليسير ، نأمل أن يشفع لهذا الاكتفاء كون اليسير دليلاً على ما وراءه من الكثير .

١ - من ذلك ما يرى الباحث في أحكام الحوالة ، مما يدور حول مدلول الأمر في قوله عليه الصلاة والسلام فيما رواه أبو هريرة رضي الله عنه : « مَطل الغني ظلم ، فإذا أُتبع أحدكم على مليء فليَتْبَع »[1] .

فقوله ﷺ : « فليتبع » وهو أمر ، مأخوذ من قولنا : اتبعت فلاناً : إذا جعلته تابعاً للغير . والمراد ههنا تبعيته في طلب الحق بالحوالة ، قال الحافظ بن حجر : « ومعنى قوله أتبع فليتبع ، أي أحيل فليحتل »[2] . فإذا أحال المدين دائنه على شخص ثالث مليء ليستوفي منه دينه ، فهل يجب على هذا المدين قبول الحوالة على المليء أم لا يجب ؟ لقد اختلفت في مدلول هذا الأمر أنظار العلماء :

---

(١) أخرجه مالك في « الموطأ » ، وأحمد والبخاري بألفاظ مختلفة هذا أحدها ، ومسلم وأبو داود والنسائي والترمذي وابن ماجه والبزار ، ولفظ الموطأ ورواية البخاري ومسلم « وإذا أتبع » بالواو وبهذا اللفظ ذكره ابن حزم في « المحلى » وفي رواية لأحمد « وإذا أحيل على مليىء فليحتل » وفي لفظ لابن ماجه برواية ابن عمر « فإذا أحلت على مليىء فاتبعه » بتشديد التاء . وانظر « معالم السنن » للخطابي : (٣/٦٥ — ٦٦) « المنتقى شرح الموطأ لأبي الوليد الباجي » : (٥/٦٦ — ٦٧) « المحلى » لابن حزم : (٨/١٠٨) « إحكام الأحكام » لابن دقيق العيد : (٢/١٥٦ — ١٥٧) « فتح الباري » : (٤ — ٣٨١) فما بعدها .

(٢) راجع « إحكام الأحكام » لابن دقيق العيد : (٢/١٥٧) « فتح الباري » : (٣٨١ — ٣٨٢) .

١ – فذهب مالك وأبو حنيفة والشافعي والأكثرون إلى أن الأمر في الحديث مصروف عن الوجوب .

أ – وإذا كان كذلك فقد اعتبره البعض كالخطابي للإذن والإباحة . جاء في « معالم السنن » : (وقوله : « فليتبع » معناه : فليحتل ، وهذا ليس على الوجوب وإنما هو على الإذن له والإباحة فيه ، إن اختار ذلك وشاء) وإليه جنح ابن الهمام في فتح القدير واعتبره هو الحق الظاهر [١] .

ب – والجمهور على أن الأمر في الحديث للندب كما قرر ابن دقيق العيد ؛ فللمدين اختيار الاحتيال وله عدمه . وممن ذكر ذلك الحافظ ابن حجر ، الذي اعتبر أن القول بالإباحة قول شاذ [٢] .

وعلى أية حال : فقد صرف الأمر عن الوجوب إلى الندب عند الجمهور ؛ لما في هذا الأمر من الإحسان إلى المحيل بتحصيل مقصوده والتخفيف عنه ، وذلك بتحويل الحق عنه وترك تكليفه التحصيل بالطلب والإحسان مستحب [٣] .

٢ – وحمله أكثر الحنابلة وأبو ثور وابن جرير الطبري وأهل الظاهر على ظاهره من الوجوب ولم يروا ما يدعو إلى صرفه عنه ، فإذا أحيل

---

(١) انظر « معالم السنن » للخطابي : (٦٦/٣) « فتح القدير » لابن الهمام : (٤٤٤/٥) .

(٢) راجع « فتح الباري » : (٣٨٢/٤) هذا وقد نقل محمد الزرقاني كلام ابن حجر بنصه في شرحه للموطأ . انظر (٣٢٥/٣) .

(٣) انظر « إحكام الأحكام » لابن دقيق العيد : (١٥٧/٢) « فتح القدير » للكمال بن الهمام : (٤٤٤/٥) « شرح الزرقاني لموطأ الإمام مالك » : (٣٢٥/٣) فما بعدها .

الدائن على مليء فواجب أن يحول ما له عليه[1] ونقل الخطابي عن داود الظاهري أنه يكره على ذلك إن أباه[2] .

وهكذا كان لاختلاف العلماء في مدلول الأمر في هذا النص من نصوص السنة أثره في الحكم المترتب عليه .

٣ — ومنه ما جاء في حكم الإسراع بالجنازة : فقد جاء عن رسول الله ﷺ فيما رواه أبو هريرة رضي الله عنه : « أسرعوا بالجنازة ، فإن تك صالحة فخير تقدمونها إليه ، وإن تك سوى ذلك فشر تضعونه عن رقابكم »[3] .

فقد جرى اختلاف العلماء في مدلول الأمر من قوله عليه السلام : « أسرعوا » .

أ — فالجمهور على أن هذا الأمر للاستحباب ، قال ابن قدامة المقدسي : (لا خلاف بين الأئمة رحمهم الله في استحباب الإسراع بالجنازة)[4] وقد صرح أبو إسحاق الشيرازي بذلك في « المهذب » حين قال : (ويستحب الإسراع بالجنازة) مستشهداً لما ذهب إليه بالحديث الانف الذكر والذي

---

(١) راجع « فتح الباري » : (٣٨٢/٤) « المغني » لابن قدامة : (٤٧٧/٤) قال الخرقي : ومن أحيل بحقه على مليء فواجب عليه أن يحتال .

(٢) راجع « معالم السنن » : (٦٦/٣) وانظر تفصيلاً أوفى عند ابن حزم في « المحلى » : (١٠٨/٨) فما بعدها . هذا وقد نقل ابن العربي إجماع أهل القرون الثلاثة السابقة على خلاف القول بالوجوب وانظر « طرح التثريب » للزين العراقي : (١٦٥/٦) .

(٣) أخرجه أحمد وأصحاب الكتب الستة وانظر ابن دقيق العيد مع التعليق (٤٧٣/٢) .

(٤) راجع « المغني » : (٤٧٣/٢) .

ورد فيه الأمر بالإسراع بالجنازة [1] .

ب – وذهب ابن حزم إلى أن الإسراع واجب حملًا للأمر على ظاهره في قوله عليه الصلاة والسلام : « أسرعوا » [2] .

هذا : والمراد بالإسراع عند الجمهور ما فوق سجية المشي المعتاد ، وذلك بحيث لاينتهي الإسراع ، إلى شدة يخاف معها حدوث مفسدة بالميت [3] ، قال الحافظ في « الفتح » : (والحاصل أنه يستحب الإسراع ، لكن بحيث لاينتهي إلى شدة يخاف معها حدوث مفسدة بالميت ، أو مشقة على الحامل أو المشيع ؛ لئلا ينافي المقصود من النظافة ، أو عدم إدخال المشقة على المسلم) [4] .

ومما يؤيد ذلك مما جاء في الحديث أنه « مُرّ على رسول الله ﷺ بجنازة تمخض مخض الزّق ، فقال رسول الله ﷺ : عليكم بالقصد في جنائزكم » [5] .

---

(١) راجع « المهذب » : (١٣٥/١) وقال ابن دقيق العيد : (والسنة الإسراع كما جاء في الحديث) « إحكام الأحكام » : (٣٩٨/١) .

(٢) راجع « المحلى » : (١٥٤/٥ – ١٥٥) قال ابن حزم : (ويجب الإسراع بالجنازة واستدل بحديث « أسرعوا .. » وبعمل الصحابة حيث روى عن أبي بكرة قال : « لقد رأيتنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وإنا لنكاد نرمل بالجنازة ») .

(٣) انظر « إحكام الأحكام » لابن دقيق العيد : (٣٩٨/١) .

(٤) « فتح الباري » : (١٤٧/٣) وانظر « المغني » لابن قدامة : (٤٧٢/٢ – ٤٧٣) « الهداية مع فتح القدير » : (٤٦٨/١) .

(٥) أخرجه أحمد في المسند عن أبي سعيد رضي الله عنه ، وفي رواية له –

وهكذا وجد الجمهور القرينة التي صرفت الأمر عن الوجوب إلى الاستحباب ، بينما حمله ابن حزم على الوجوب ليس إلا . واعتبر ما ذهب إليه شذوذاً عند الكثيرين[1] .

٣ - جاء في الحديث أن الرسول ﷺ قال : « إن مما أدرك الناس من النبوة الأولى إذا لم تستح فاصنع ما شئت »[2] .

ولقد كان البحثُ حول تحديد مدلول الأمر في قوله ﷺ : « فاصنع ما شئت » مجالاً لتعدد الأقوال فيما هو المراد من هذا الأمر في نص من نصوص السنة ، يعطي للحياء عظيم الأهمية والاعتبار .

وكانت أهم هذه الأقوال ثلاثة :

أحدها - أن الأمر في النص معناه الخبر وإن كان لفظه لفظ الامر . فكأنه يقول : إذا لم يمنعك الحياء فعلت ما شئت أي ما تدعوك إليه نفسك قال الخطابي : (والى نحو من هذا ذهب أبو عبيد القاسم بن سلام رحمة الله عليه)[3] .

- عن أبي موسى رضي الله عنه قال : « مرت برسول الله صلى الله عليه وآله وسلم جنازة تمخض مخض الزق ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « عليكم القصد « وانظر « المغني » لابن قدامة : (٤٧٣/٢) « فتح القدير » لابن الهمام : (٤٦٨/١) « نيل الأوطار » للشوكاني : (٧٣/٤ - ٧٤) .

(١) راجع « فتح الباري » : (١٤٧/٣) « نيل الأوطار » : (٧٦/٤) .

(٢) أخرجه أبو داود.وانظر « معالم السنن » للخطابي : (١٠٩/٤ - ١١٠) .

(٣) انظر « معالم السنن » : (١١٠/٤) .

الثاني ـ أن الأمر هنا للوعيد كقوله تعالى : « إعملوا ما شئتم » وإليه ذهب أبو العباس أحمد بن فارس .

الثالث – ما ذهب إليه أبو إسحاق المروزي أن قوله عليه السلام : « فاصنع ما شئت » معناه أن ينظر فإذا كان الشيء الذي يريد أن يفعله مما لا يستحيى منه فافعله ، قال الخطابي : (يريد أن ما يستحيى منه فلا يفعله)[1] .

وهكذا تبدو الأقوال الثلاثة نتيجة لاجتهاد العلماء في البحث عما يمكن أن يصرف الأمر عن مدلول إلى آخر .

هذا وقد رتب أبو سليمان الخطابي الأقوال الثلاثة على الشكل الذي أوردناه .

والذي نختاره هو القول الأول ؛ لما يلاحظ من أن الرسول عليه الصلاة والسلام جعل ما يفعله الإنسان من القبيح إنما يكون نتيجة لفقدان الحياء .

ولقد جئنا بهذا القدر من الأمثلة نموذجاً لما تزخر به بطون الكتب في هذه الشريعة ؛ فأكثر الأحكام ـ كما ذكرنا أكثر من مرة ـ قائم على الطلب في أمره ونهيه ، ولقد أدى علماؤنا الأمانة حين لم يألوا جهداً في بذل المستطاع عند تفسير النصوص ببيان مدلولات الأمر كاشفين أثر ذلك في الأحكام ، تجد ذلك في كتب الأصول والفروع وتفسير نصوص

---

(١) المصدر السابق (٤/١١٠) .

الأحكام من الكتاب والسنة . وقد بلغ من عنايتهم في ذلك أن عالماً من علماء الحديث كالبيهقي [1] رحمه الله أفرد في السنن الكبرى باباً خاصاً ، للأمر متى يكون للوجوب ومتى يكون للندب والإرشاد ومثل ذلك كثير .

(١) هو أحمد بن الحسين بن علي أبو بكر البيهقي من أعلام الشافعية وأئمة الحديث ومفاخر الإسـلام ، قال الذهبي : (لو شاء البيهقي أن يعمل لنفسه مذهباً يجتهد فيه ، لكان قادراً لسعة علومه ومعرفته بالاختلاف) وقد عمل في كتبه جاهداً لنصرة مذهب الشافعي وتأييد آرائه . صنف زهاء الف جزء منها : « السنن الكبرى » و « السنن الصغرى » و « دلائل النبوة » و « المبسوط » و « الجامع المصنف في شعب الإيمان » توفي رحمه الله سنة ٤٥٨ هـ .

المطلب الثالث

ما يدل عليه الأمر المطلق في الوحدة والكثرة

يرى المتتبع لمباحث العلماء في تفسير النصوص أن مسألة هامة قد عرضت لهم في مدلول الأمر : وذلك من ناحية ما يقتضيه من الوحدة أو الكثرة . ولقد كان ذلك ميدان اختلاف في وجهات النظر ، حتى تعددت المذاهب وعنى كل فريق بالاستدلال على ما أراد .

وسنعرض لأهم هذه المذاهب ثم نأتي بأدلة كل منها ونرجح ما نراه المختار . وبيان ذلك فيما يلي :

١ - كان في مقدمة هذه المذاهب القول ، بأن الأمر لمطلق الطلب من غير إشعار بالوحدة أو الكثرة ، فهو لا يقتضي المرة كما لا يقتضي التكرار ، وعلى ذلك : فهو لا يدل على فعل المأمور به مرة واحدة بخصوصها ، كما لا يدل على فعله متكرراً ، وإنما يدل على ما به يحصل وجود الفعل ، والمرة أقل ما يمكن أن يتحقق به هذا الوجود للفعل ، فصارت من ضروريات الإتيان بالمأمور به .

فإذا ورد الأمر في الكتاب أو السنة ؛ فإن المكلف يخرج من عهدة الامتثال بأن يأتي بما يحقق وجود ما أمر به ، وأقل ما يمكن أن يحقق

ذلك هو المرة ، فإذا فعل المأمور به مرة فقد خرج من العهدة واعتبر مؤدياً لما أمر به .

وإتيانه بالمرة مطلوب ، لا على أن الأمر يدل عليها بذاته ، بل على أنها أقل ما به يمكن حصول الفعل المطلوب أداؤه .

وبناء على هذا المذهب ، فإن دلالة الأمر على تكرار المأمور به أحياناً لا تستفاد من الأمر ، وإنما تستفاد من القرائن التي تحيط به ، كأن يكون الأمر معلقاً على شرط ، أو مقيداً بوصف يعتبر الشارع كلاًّ منها علة أو سبباً للمأمور به ، وذلك كتقييد الأمر بجلد الزاني بالزنى في قول الله تعالى : « الزانيةُ والزاني فاجلدُوا كلَّ واحدٍ منهما مائةَ جلدةٍ » فإن الأمر يدل في هذا النص على طلب الجلد وإقامة حد الزنى وتكراره كلما وجد الزنى ؛ لأن الشارع جعل الزنى علة أو سبباً لوجوب الجلد فيتكرر بتكرره .

وقد ذهب إلى أن الأمر لمطلق الطلب ـ كما يقول الشوكاني ـ جماعة من المحققين ، واختاره الحنفية وإمام الحرمين ، والآمدي ، والرازي ، وابن الحاجب . وهو ما نراه عند البيضاوي والسبكي الذي قال : (وأراه رأي أكثر أصحابنا) .

واختاره أيضـاً المعتزلة وأبو الحسين البصري [1] . والمتأخرون من

---

(١) راجع « أصول السرخسي » : (٢٠/١) فما بعدها ، « أصول البزدوي مع كشف الأسرار » : (١٢٣/١) فما بعدها ، « مختصر المنتهى مع شرحه للعضد وحاشية السعد » : (٨١/٢) ، « التحرير مع التقرير والتحبير » : (٣١١/١) ، « نهـاية السول » للإسنوي مع « المنهاج » للبيضاوي : (٢٦٩/١) على هامش التقرير والتحبير ، « إرشاد الفحول » : (ص ٩٢) .

أئمة الزيدية ، وهو أيضاً مذهب الإباضية كما نص على ذلك السالمي في طلعة الشمس[1] .

٢ – وقال قوم : إن الأمر يقتضي المرة الواحدة لفظاً ؛ فإذا ورد الأمر في الكتاب والسنة : فالخروج من العهدة يكون بالإتيان بمرة واحدة ؛ لأن الأمر يدل عليها بذاته .

والفرق بين هذا المذهب وسابقه ـ كما يلاحظ ـ أن المرة هناك لايدل عليها الأمر بذاته ، وإنما هي أقل ما به يتأدى المأمور به ، أما هنا : فالمرة الواحدة بخصوصها يدل عليها الأمر بذاته . فمدلوله هناك مطلق الطلب ، ومدلوله هنا المرة الواحدة .

وقد عزا هذا المذهب أبو إسحق الإسفراييني إلى أكثر الشافعية وقال : (إنه مقتضى كلام الشافعي وإنه الصحيح الأشبه بمذاهب العلماء ، وهو رواية عن أبي الحسين البصري) .

على أن ابن الحاجب لم يصرح بأصحاب هذا المذهب وإنما عبر عنهم بالكثير ، وقال العضد : (وقال كثير مثل أبي الحسين وغيره هو للمرة ولا يحتمل التكرار)[2] وعزاه الشوكاني إلى أبي علي الجبائي وأبي عبد الله البصري وأبي هاشم وإلى جماعة من قدماء الحنفية[3] .

---

(١) راجع « الفصول اللؤلؤية » : (٥٣ – ٥٤) مخطوطة دار الكتب المصرية ، « طلعة الشمس مع الشرح » للسالمي الإباضي : (٤٦/٢) .

(٢) راجع « مختصر المنتهى مع شرح العضد وحاشية السعد » : (٨٢/٢) « التحرير مع التقرير والتحبير » : (٣١١/١) « إرشاد الفحول » : (ص ٩٢) .

(٣) راجع المصدر السابق (ص ٩٢) .

٣ — وقال آخرون : إن الأمر يقتضي التكرار مـــدة العمر مع الامكان ، إلا إذا قـــام دليل على خلاف ذلك : وقيدوه بالامكان ، لتخرج أزمنة ضروريات الانسان وقضاء حاجاته ، فالأمر يدل عند هؤلاء على فعل المأمور به متكرراً ، فلا يكون الخروج من عهدة الامتثال إلا بذلك .

واليه ذهب أبو إسحق الشيرازي والأستاذ أبو إسحق الإسفراييني وجماعة من الفقهاء والمتكلمين[١] .

٤ — وقيل : إن الأمر يدل على المرة مع احتمال التكرار ، وعزاه بعضهم إلى الشافعي[٢] . والفرق بين هذا وسابقه أنه على المذهب الأول يثبت التكرار من غير قرينة . أما على هذا المذهب : فلا يثبت التكرار إلا بقرينة ، فالأمر هناك يوجب التكرار ، وهنا يحتمله .

٥ — ومن المذاهب في ذلك القول بالوقف في كون صيغة الأمر لمطلق الطلب ، أو للمرة ، أو للتكرار ؛ على اختلاف في تفسير هذا الوقف .

فقيل : المراد منه لاندري أوضع للمرة ، أو للتكرار ، أو للمطلق ومن غير دلالة على مرة أو تكرار ، وقيل : المراد أنه لايدرى مراد المتكلم للاشتراك اللفظي بين المعاني المذكورة ، وهو قول القاضي أبي بكر

---

(١) راجع « مختصر المنتهى مع شرح العضد وحاشية السعد » : (٨٢/٢) « التحرير مع التقرير والتحبير » : (٣١١/١) .

(٢) راجع « التقرير والتحبير » : (٣١١/١) « إرشاد الفحول » : (ص ٩٢) .

الباقلاني ، وجماعة ، ويراه الإسنوي مذهب إمام الحرمين [1] - كما سيأتي - .

مسلك القائلين بمطلق الطلب :

١ — كان من أهم ما استدل به أصحاب هذا المذهب أن صيغة الامر في اللغة بهيئتها ومادتها ، إنما تدل على طلب الفعل فقط ، فقد أطبق أهل العربية - كما يرى ابن الهمام وغيره [2] - على أن هيئة الأمر لا دلالة لها إلا على الطلب في خصوص زمان ، أما خصوص المطلوب من قيام وقعود وغيرهما فإنما هو من المادة ، ولا دلالة للمادة على غير مجرد الفعل ، فحصل من مجموع الهيئة والمادة في الأمر أن تمام مدلول الصيغة هو طلب الفعل فقط ، والبراءة بالخروج عن عهدة الامتثال في الأمر تحصل بفعل المأمور به مرة واحدة ، لأن المرة الواحدة تحقق ما هو المطلوب بإدخاله في الوجود لأنه لايوجد بأقل منها .

وبهذا يندفع ما يحتج به القائلون بالمرة - كما سيأتي - من أن الامتثال يحصل بالمرة فيكون الأمر لها .

وإنما تندفع هذه الحجة وتصبح عديمة الجدوى ؛ لأن حصول الامتثال بالمرة لايستدعي اعتبارها جزءاً من مدلول الامر ، بل هي لازم من لوازم معناه ؛ لأن ما حصل كان على تقدير الاطلاق كما عرفنا ، لا على التقييد بمرة [3] .

---

(١) راجع « نهاية السول للإسنوي شرح منهاج البيضاوي » : (١/٢٧٠) بهامش التقرير والتحبير .

(٢) راجع « التحرير مع التقرير والتحبير » : (١/٣١١) « إرشاد الفحول » : (ص ٩٢) .

(٣) راجع « التحرير مع التقرير والتحبير » : (٣١١ — ٣١٢) .

٢ ـ ومما استدلوا به ـ وهو ما نراه عند ابن الحاجب وغيره ـ : أن مدلول صيغة الأمر طلب حقيقة الفعل ، والمرة والتكرار خارجان عن حقيقته ، فيجب أن تحصل البراءة من عهدة الامتثال به في أيها وجد ولا يتقيد بأحدهما دون الآخر .

وقد أورد على ذلك أنه استدلال بمحل النزاع ؛ فإن نفاة كون الأمر لمطلق الطلب ، منهم من يرى أن صيغة الأمر للحقيقة المقيدة بالمرة ومنهم من يرى أنها للحقيقة المقيدة بالتكرار .

٣ ـ كما استدلوا أيضاً بأن المرة والتكرار من صفات الفعل ؛ كالقلة والكثرة ، لأنك تقول : ضرباً قليلًا أو كثيراً أو مكرراً وغير مكرر فيقيد الفعل بصفاته المتنوعة ، قـــال القاضي العضد : (ومن المعلوم أن الموصوف بالصفات المتقابلة لا دلالة له على خصوصية شيء منها ، وإذا ثبت ذلك فمعنى « اضرب » طلب ضرب فلا يدل على صفة للضرب من تكرار أو مرة) .

ولكن أورد على هذا أيضاً أنه إنما يقتضي انتفاء دلالة المادة ـ وهي المصدر ـ على المرة والتكرار ، والكلام في الصيغة هل هي تدل على شيء منها أم تدل على مطلق الطلب ؟ وعلى ذلك فلم لا يجوز أن تدل الصيغة على المرة والتكرار وهو المتنازع فيه ، واحتمال الصيغة لهما لايمنع ظهور أحدهما ، والمدعى إنما هو الدلالة ظاهراً لا نصاً .

على أن الايرادين في نظرنا ليسا من الظهور بحيث يصلح واحد منهما للقضاء على ما أورد عليه .

فالذي نحن فيه ، هو الذي يدل عليه صفة الأمر على وجه الحقيقة

من الوحدة والكثرة ، وقد دل استعمال اللغة أنها تدل على مطلق الطلب .

ولذا نرى القاضي العضد نفسه حين أوردهما على ابن الحاجب ، أوردهما على صيغة التضعيف ، حيث قال بعد أن عرض الدليلين بوضوح . (وقد يقال : دليلاك يفيدان عدم الدلالة عليهما بالمادة ، فلم لايدل عليهما بالصيغة وهو المتنازع فيه واحتمالها لايمنع ظهور أحدهما)[1] .

٤ - ويرى الرازي أن الأمر قد ورد في نصوص الكتاب والسنة للتكرار ، كما ورد للمرة ، ويرد مثل ذلك في حق العباد ، والمجاز والاشتراك خلاف الأصل . فلا بد من جعله للقدر المشترك بين التكرار والمرة وهو ما به يتحقق وجود المأمور به ، وبناء على ذلك لايدل على التكرار ولا على المرة الواحدة . جاء في « المحصول » : (أن صيغة الفعل لطلب إدخال ماهية المصدر في الوجود فوجب أن لا تدل على التكرار .

بيان الأولى أن المسلمين أجمعوا على أن أوامر الله تعالى منها ما جاء على التكرار كما في قوله تعالى : « أقيموا الصلاة » ومنها ما جاء على غير التكرار كما في الحج

وفي حق العباد أيضاً قد لا يفيد التكرار فان السيد إذا أمر عبده بدخول الدار أو بشراء اللحم لم يعقل منه التكرار ، ولو ذمه السيد على ترك التكرار لامه العقلاء . ولو كرر العبد الدخول حسن من السيد أن يلومه ويقول له : إني أمرتك بالدخول وقد دخلت فيكفي ذلك ، وما أمرناك بتكرار الدخول . وقد يفيد التكرار ، فإنه إذا قال : احفظ دابتي

(١) انظر « شرح العضد لمختصر المنتهى مع حاشية السعد » : (١/٨٢) .

فحفظها ثم أطلقها يقدم)[1] .

قال رحمه الله : (إذا اثبت هـذا فنقول : الاشتراك والمجاز خلاف الأصل ، فلا بد من جعل اللفظ حقيقة في القدر المشترك بين الصورتين ، وما ذلك إلا طلب ادخال ماهيـة المصدر في الوجود ، وإذا ثبت ذلك وجب أن لا يدل التكرار ، لأن اللفظ الدال على القدر المشـترك بين الصورتين المختلفتين لا دلالة فيـــه على ما به تمتاز إحدى الصورتين عن الأخرى ، لا بالوضع ولا بالالتزام . والأمر لا دلالة فيه البتة على التكرار ولا على المرة الواحدة ، بل على طلب الماهية من حيث هي هي ، إلا أنه لا يمكن ادخال تلك الماهية في الوجود بأقل من المرة الواحدة ، فصارت المرة الواحدة من ضروريات المأمور به ، فلا جرم دل على المرة الواحدة من هذا الوجه)[2] .

الاختلاف في مذهب إمام الحرمين ورأينا في الموضوع :

هذا : وقد ذكر الآمـدي عن إمام الحرمين الجويني أنه من القائلين بأن الأمر المطلق لا يقتضي المرة ولا التكرار ، ولكن يقتضي ما به يتحقق وجود الفعل ، وقال ابن الحاجب : (صيغـة الأمر بمجردها لا تدل على تكرار ولا على مرة وهو مختـار الامام) وجاء شارحـه القاضي العضد

---

(١) « المحصول » للرازي مخطوطة دار الكتب المصرية « إرشاد الفحول » : (ص ٩٣) .

(٢) راجع « المحصول » للرازي ، « إرشاد الفحول » : (ص ٩٣) وانظر « مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول » للتلمساني : (ص ١٨ - ١٩) ، « طلعة الشمس » للسالمي : (١/٥١) .

ليقول : (صيغة الأمر بمجردها لا تدل على فعل المأمور به متكرراً ولا على فعله مرة واحدة وهو مختار إمام الحرمين) [1] والشوكاني ، من المحدثين ، نص على ذلك أيضاً في كتابه « ارشاد الفحول » غير أن الإسنوي في شرحه لمنهاج البيضاوي ينكر أن يكون إمام الحرمين من أهل هذا المذهب ، وإنما هو من أهل التوقف ، قال في « نهاية السول » : (واختار إمام الحرمين التوقف ، ونقل عنه ابن الحاجب المذهب الأول تبعاً للآمدي) ثم قال الإسنوي : (وليس كذلك فافهمه) [2] .

وأنت ترى أن الاسنوي لم يرتض ما ذهب اليه الآمدي ومن تابعه ، دون أن يأتينا بما يثبت مدعاه ، فقد اقتصر على نفي ما رآه الآمدي وابن الحاجب في مذهب إمام الحرمين ، وقرر أن مذهبه التوقف وحض القارىء على أن يفهم ذلك .

ونحن الآن أمام نقلين : أحدهما الآمدي وتابعه فيه ابن الحاجب والآخر للإسنوي .

والحق في نظرنا هو ما ذهب اليه الآمدي :

ذلك لأنا لو صرفنا النظر عن قرب صاحب الأحكام من الجويني زمناً ، وأنه قد يكون عرف من مذهبه وآرائه في تفسير النصوص ما لم يعرفه المتأخرون ، ثم احتكمنا إلى كلام إمام الحرمين في البرهان - الذي هو بالنسبة الينا مصدر كلامه حتى الآن - فسنجد نص البرهان صريحاً في أن

---

(١) راجع « الإحكام » للآمدي : (٢/٢٢٥) فما بعدها « مختصر المنتهى مع العضد والسعد » : (٢/٨١ - ٨٢) .

(٢) « نهاية السول » : (١/٢٧٠) هامش التقرير والتحبير .

الأمر عند الجويني يقتضي ما به يتحقق وجود الفعل ـ وهو المرة ـ ولكنه يتوقف فيما وراء ذلك حتى يرد البيان .

قال رحمه الله : (الصيغة المطلقة تقتضي الامتثال ، والمرة الواحدة لا بد منها ، وأنا على الوقف في الزيادة ، فلست أنفيها ولست أثبتها ، والقول في ذلك يتوقف على القرينة .

والدليل القاطع فيه : أن صيغة الأمر وجملة صيغ الألفاظ عن المصدر ، والمصدر لا يقتضي استغراقاً ، ولا يختص بالمرة الواحدة ، والأمر استدعاء المصدر ، فنزل على حكمه ووجب من ذلك القطع بالمرة الواحدة ، والتوقف فيما سواها ، فان المصدر لم يوضع للاستغراق وانما هو صالح له لو وصف به ... وذلك يستدعي إبانة بقرينة)[1] .

وهكذا نرى هذا الكلام واضحاً في ثبوت ما ادعاه الآمدي عن إمام الحرمين في أن الأمر لمطلق الطلب ، وأن المرة ضرورية لذلك ، أما توقفه فيما زاد على تلك المرة : فموضوع آخر . ولعل نقطة التوقف فيما وراء المرة التي هي ضرورية للامتثال ، هي التي جلبت الالتباس للإسنوي ، خصوصاً وان إمام الحرمين معروف عنه التوقف في عدد من المواطن .

الخلاف حول احتمال التكرار في المذاهب :

عرفنا أن أصحاب هذا المذهب هم الحنفية وكثير من محققي المتكلمين كإمام الحرمين والآمدي وابن الحاجب والرازي وغيرهم ، والعلماء حين

---

(١) « البرهان » : (١/ لوحة ٤٧/ أ) مخطوط دار الكتب المصرية ، نسخة مصورة .

يتحدثون عن هذا المذهب والقائلين به يتحدثون دون وضع فوارق ضمن المذهب بين الحنفيه وغيرهم ، غير أن هنالك أمراً يدعونا للتساؤل وهو احتمال التكرار الذي صرح به بعض المتكلمين كالآمدي ، حين قرر أن الأمر لمطلق الطلب والمرة ضرورية لتحقق وجود المأمور به ، ولكنه يحتمل التكرار ، فإذا توفرت القرينة انصرف اليه[١] .

واستدل الآمدي على ذلك بأنه إذا قال انسان لآخر : (صلِّ أو صم) فقد أمره بإيقاع فعل الصلاة والصوم وهو مصدر (افعل) والمصدر محتمل للاستغراق والعدد ، ولهذا يصح تفسيره به فانه لو قال لزوجته : (أنت طالق ثلاثاً) وقع به لما كان تفسيراً للمصدر وهو الطلاق ولو اقتصر على قوله : (أنت طالق) لم يقع سوى طلقة واحدة مع احتمال اللفظ الثلاث[٢] .

هذا هو المذهب كما يراه الآمدي ، ولكن ذلك لم يمنع علماء الأصول من الحنفية ، من عد الآمدي وغيره ، مع الحنفية القائلين بأن موجب الأمر مطلق الطلب ، والمرة ضرورية الامتثال كما فعل صاحب « مسلم الثبوت » وغيره كصاحب « تيسير التحرير » وصاحب « التقرير والتحبير »[٣] .

---

(١) قال الآمدي : (والمختار أن المرة الواحدة لابد منها في الامتثال وهو معلوم قطعاً والتكرار محتمل ، فإن اقترن ، قرينة أشعرت بإرادة المتكلم التكرار حمل عليه وإلا كان الاقتصار على المرة الواحدة كافياً) « الإحكام » : (٢/٢٢٥) .

(٢) انظر « الإحكام » : (٢/٢٢٥) .

(٣) راجع « تيسير التحرير » : (١/٣٥٣) « التقرير والتحبير » : (١/٣١١) .

مع تصريح السرخسي والبزدوي وغيرهما من قبل أن الأمر لا يقتضي التكرار ولا يحتمله .

فهل من فارق بين الاتجاهين بعد التقائها في أن الأمر لمطلق الطلب ؟.

لقد اعتبر صاحب « مسلم الثبوت » أن الاتجاه واحد بين الحنفية ، وبين من يقول بهذا القول من المتكلمين ، حيث قال في حديثه عن مذهب الحنفية (والأمر لطلب الفعل مطلقاً عندنا فيبرأ بالمرة ويحتمل التكرار)[1] .

فكلام صاحب « مسلم الثبوت » - كما ترى - يلتقي تمام الالتقاء مع كلام الآمدي ، فكلاهما يقرر ضرورة المرة للامتثال وكلاهما يقرر احتمال التكرار .

غير أن صاحب « سلم الوصول إلى نهاية السول »[2] في شرحه لكلام الإسنوي ، أورد كلام صاحب مسلم الثبوت ، واعتبر من مجانبة الصواب التسوية بين اتجاهي الحنفية والمتكلمين ، وقد قال في ذلك : (فالحنفية يقولون بأن الأمر لطلب الفعل مطلقاً وأنه لا يحتمل التكرار ، لأن التكرار اثبات الفعل مرة بعد أخرى فهو ملزوم العدد ، وقد نص صاحب

---

(١) راجع « سلم الوصول إلى نهاية السول » للشيخ بخيت : (٢/٢٧٤ - ٢٧٥) .

(٢) هو الشيخ محمد بن بخيت بن حسين المطيعي من كبار رجال الأزهر في القرن الرابع عشر الهجري تولى إفتاء الديار المصرية سنة ١٩١٤ وتخرج على يديه كثير من العلماء ، من مصنفاته « سلم الوصول إلى نهاية السول » « إرشاد الأمة إلى أحكام أهل الذمة » توفي رحمه الله سنة ١٣٥٤ هـ .

المسلم نفسه بعد ذلك أنه لا يحتمل العدد عند الحنفية ، وإذا لم يحتمل العدد لم يحتمل التكرار بالطريق الأولى) ثم قرر أن الفرق بين الاتجاهين : بعد اتفاق الفريقين على أن الأمر لطلب الفعل مطلقاً : أنه عند الحنفية لا يحتمل التكرار ، وعند الاخرين يحتمل التكرار[١] .

رأينا في المسألة :

ويبدو لنا أنه ليس هناك ما يمنع من القول باحتمال التكرار بعد الاتفاق على أن مدلول الأمر ليس هو المرة ، وانما هو ما يتحقق به وجود المأمور به . وإذ ذاك تكون دلالته على هذا القدر الذي يحصل بالمرة من طريق الحقيقة ، ودلالته على ما وراء ذلك من طريق المجاز . فإذا توفرت القرينة فيها ونعمت وإلا اقتصر على مدلوله الأول ، كما قلنا عند دلالة الأمر على الوجوب .

والحنفية لا يجافي قواعدهم اعتبار أن دلالة الأمر في هذا المقام من باب الظاهر الذي يمكن تأويله بالقرينة .

ولعل ذلك هو ما دعا علماء الأصول الحنفية إلى عدم التفرقة بين الحنفية والمتكلمين في هذا المذهب[٢] ، وهو أيضاً ما دعا صاحب « مسلم الثبوت » لأن يصرح باحتمال التكرار ، إذ كون الأمر يدل على العدد مثلا عند توفر القرينة كأن يقول لزوجته : (أنت طالق ثلاثاً) ليس معناه

---

(١) راجع « سلم الوصول إلى نهاية السول » للشيخ محمد بخيت المطيعي : (٢٧٤/٢ — ٢٧٥) .

(٢) راجع « التحرير مع شرحه التقرير والتحبير » : (٣١١/١) .

القول بأن مدلول الأمر هو المرة ويحتمل التكرار كما يقول أصحاب هذا المذهب [١] .

على أن الجصاص من متقدمي علماء الأصول الحنفية ، قد صرح بما يستأنس به لما نحن فيه فقد قال في كتابه « الأصول » : (والذي يدل عليه مذهب أصحابنا أن الأمر يقتضي الفعل مرة واحدة ويحتمل أكثر منها ، إلا أن الأظهر حمله على الأقل حتى تقوم الدلالة على إرادة أكثر منه لأن الزيادة لا تقوم إلا بدلالة [٢]) .

وقد استند في ذلك إلى فروع الأصحاب حيث قال : (والذي يدل على ذلك من مذهب أصحابنا قولهم فيمن قال لامرأته : (طلقي نفسك) أن هذا على واحدة إلا أن يريد ثلاثاً فيكون ثلاثاً ... فهذا يقتضي أن يكون مذهبهم في الأمر اذا لم يتعلق بعدد مذكور في اللفظ انه يتناول مرة واحدة ، ويحتمل أكثر منها ، إلا أنه لا يحمل على الأكثر إلا بدلالة [٣]) .

مسلك القائلين بالمرة

كان من أهم ما استدل به أصحاب هذا المذهب أن فعل المرة هو عنوان البراءة من عهدة الامتثال .

---

(١) راجع « مسلم الثبوت » : (١/ ٣٨٤) فما بعدها .

(٢) راجع « أصول الفقه للجصاص » : (١/ ق ١٠١ / أ) . مخطوطة دار الكتب المصرية وانظر « تقويم الأدلة » للدبوسي : (ص ٤٨) مخطوطة الدار أيضاً .

(٣) راجع « أصول الفقه » للجصاص : (١/ ق ١٠١ / أ) .

ومأ دام الامتثال يحصل بالمرة ، فمعنى ذلك أن الأمر يدل عليها ، فلو قال الرجل لولده مثلاً : ادخل الدار فدخلها عد ممتثلاً عرفاً .

وقد رأينا عند استدلالنا للمذهب الأول القائم على أن الأمر لمجرد الطلب ، أن أصحاب هذا المذهب لا يعوزهم الرد على هذا الاستدلال ، فمن المسلم بـه أن المرة تخرج عن عهدة الأمر ، ولكن لا على اعتبارها جزءاً من مدلوله بحيث يدل عليها بذاته ، بل على أنها لازم معناه ، لأن أهل اللغـة متفقون - كما أسلفنا - على أن تمام مدلول صيغة الأمر هو طلب الفعل ، والمرة هي أقل ما بـه يمكن الخروج من عهدة الامتثال فدلالة الأمر عليها حاصلة من هـذه الناحية ، لا من ناحية كونها مرة واحدة بخصوصها [1] .

ففي المثال المذكور انما عد الولد ممتثلاً لأن المأمور به - وهو الحقيقة - حصل في ضمن المرة ، لا لأن الأمر ظاهر في المرة بخصوصها فإنـه غير ظاهر فيها ، ولا في التكرار ، بل في المشترك ، ويحصل في ضمنها ولولا ذلك لما امتثل بالتكرار .

حول وجود مذهب المرة

لقد علمنا من قبل أن القول بالمرة معزو إلى أكثر الشافعية ، وأن أبا إسحق الاسفرايني يرى أنـه مقتضى كلام الشافعي ، وأنـه الصحيح الأشبه بمذاهب العلماء .

غير أن بعض العلمـاء يرى أن القول بأن مقتضى الأمر مرة واحدة بخصوصها ليس مذهباً قائمـاً بذاته ، وأن الذين يعبرون بالمرة إنما يريدون

---

(١) انظر ما سلف (٢٨٤-٢٨٥ ج٢) فما بعدها .

ما يقوله أصحاب المذهب الأول من أن المرة ضروريه لتحقيق وجود الفعل المأمور به ، فإذا عبروا بالمرة فهذا مرادهم .

فقد نقل عبد القادر بدران في كتابه « نزهة الخاطر العاطر شرح روضة الناظر » لابن قدامة المقدسي ، عن الواسطي أحد شراح « مختصر المنتهى » لابن الحاجب : أنه قال عند ذكره لمذهب أكثر الشافعية : (وانما تفيد - أي صيغة الأمر - طلب الماهية من غير اشعار بالوحدة والكثرة ، ثم لا يمكن ادخال الماهية في الوجود بأقل من مرة فوقعت المرة ضرورية) وأضاف إلى ذلك قوله : (وهو رأي أكثر أصحابنا - يعني الشافعية - وإن صرح أحد منهم باقتضاء المرة فهذا مراده[1]) .

والسبكي بعد أن عرض للقائلين بالمرة قال : (النقلة لهذا عن أصحابنا لا يفرقون بينه وبين الرأي المختار ، وليس غرضهم إلا نفي التكوار ، والخروج عن العهدة بالمرة) واستدل السبكي على ذلك بقوله : (ولذا لم يحك أحد منهم المذهب المختار مع حكاية هذا ، فهو عندهم هو[2]) .

وعلى أية حال سواء أكان هذا القول مذهباً قائماً بذاته ، أم كان قولاً يراد به غيره ؛ فإن الاستدلال لادعاء أن مقتضى الأمر مرة واحدة بخصوصها على غاية من الضعف - كما رأينا - فهو لا يقوى على الصمود أمام المذهب الذي اختاره الأكثرون .

---

(١) انظر « نزهة الخاطر العاطر » لبدران شرح « روضة الناظر » لابن قدامة : (٧٨/٢) .

(٢) راجع « جمع الجوامع مع شرح المحلى وحاشية البناني » : (٣٧٩/١) « التقرير والتحبير شرح التحرير » : (٣١١/١) .

مسلك القائلين بالتكرار

لقد كان أهم ما احتج به أصحاب مذهب التكرار ما ورد في الحديث الصحيح عن أبي هريرة قال : « خطبنا رسول الله ﷺ فقال : أيها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا — فقال رجل : أكل عام يارسول الله فسكت حتى قالها ثلاثاً فقال رسول الله ﷺ : لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم ، ثم قال : ذروني ما تركتكم فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم ، واختلافهم على أنبيائهم ، فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم وإذا نهيتكم عن شيء ، فدعوه[1]) .

---

(١) وفي رواية للنسائي تصريح بأن السائل هو الأقرع بن حابس رضي الله عنه ونص هذه الرواية (عن ابن عباس رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قام فقال : إن الله كتب عليكم الحج فقال الأقرع بن حابس التيمي : كل عام يا رسول الله ؟ فسكت ، فقال : لو قلت نعم لوجبت ، ثم إذا لاتسمعون رلا تطيعون ، ولكنه حجة واحدة) . وقد أشار الإمام النووي إلى هذه الرواية في شرحه لصحيح مسلم حين قال : (هذا الرجل السائل هو الأقرع بن حابس كذا جاء مبيناً في غير هذه الرواية) . وللنسائي أيضاً رواية أخرى باختلاف يسير عن رواية مسلم وهي : (عن أبي هريرة قال : خطب رسول الله صلى الله عليه وسلم الناس فقال : إن الله عز وجل قد فرض عليكم الحج ، فقال رجل : في كل عام ؟ فسكت عنه حتى أعاده ثلاثاً ، فقال : لو قلت : نعم لوجبت ، ولو وجبت ما قمتم بها ، ذروني ما تركتكم ، فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم ، فإذا أمرتكم بالشيء فأتوا منه ما استطعتم ، وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه) « صحيح مسلم بشرح النووي » : (٩/١٠٠) النسائي بحاشية السندي على شرح السيوطي : (٥/١١٠ — ١١١) . وانظر ما سلف (٢٦٤ ج ٢) .

وطريق الاحتجاج بهذا الحديث عند أصحاب هذا المذهب، أنه لو لم تكن صيغة الأمر في قوله عليه الصلاة والسلام: «حُجوا» توجب التكرار لما أشكل ذلك على السائل وهو الأقرع بن حابس، مع أنه من أهل اللسان.

قالوا: ولا يرد على ذلك أن الأقرع بن حابس لو فهم لما سأل لأنا نقول: علم أن في حمل الأمر على موجبه من التكرار حرجاً عظيماً، والحرج منفي في الدين يقول تعالى: «وما جَعَلَ عليكُم في الدينِ من حَرجٍ[1]» ومن هنا جاءه الاشكال فسأل.

هذا من جهة: ومن جهة أخرى فان الرسول ﷺ، لمّا لم ينكر عليه سؤاله عما ليس من محتملات اللفظ، وانما اشتغل ببيان معنى دفع الحرج في الاكتفاء بمرة واحدة، عرفنا أن موجب هذه الصيغة[2] التكرار.

وهكذا: ففي استشكال الأقرع بن حابس - وهو من أهل اللسان - والنصوص عربية، وعدم انكار النبي ﷺ، وبيانه أن في التكرار حرجاً ودفع الحرج يكون بالمرة والواحدة في العمر، دليل على أن صيغة الأمر توجب التكرار، فيكون معنى قوله عليه الصلاة والسلام «لو قلت نعم لوجبت» لو قلت نعم، لتقرر الوجوب كل عام، وهو المستفاد من الأمر.
ويرى البزدوي في تصويره لهذا الاستدلال أنه لو لم يحتمل اللفظ، لما أشكل عليه أي أن اللفظ عند الأقرع احتمل المرة والتكرار ولولا الاحتمال، لما أشكل عليه والتكرار من المرة يجري مجرى العموم من

(١) «سورة الحج: ٧٨».
(٢) انظر «أصول السرخسي»: (١/٢٠).

الخصوص فيجب القول بالعموم حتى يقوم دليل الخصوص[1] .

وقد أجيب عن هذه الحجة بأن الأقرع رضي الله عنه لم يكن سؤاله لأنه فهم التكرار ، وانما كان سؤاله لما أشكل عليه من سبب الحج أهو الوقت وهو متكرر ؟ فيتكرر الحج بتكرره قياساً على سائر العبادات من الصلاة والصوم والزكاة حيث تكررت بتكرر الأوقات أم هو البيت الحرام وهو ليس بمتكرر فلا يتكرر الحج[2] ؟

أما شمس الأئمة السرخسي : فقد رد عليهم بما احتجوا به حين قرر أن الحديث نفسه ناطق بنفي التكرار . ففي قوله عليه السلام : « لو قلت في كل عام لوجبت » دليل على أن الوجوب كل عام كان منوطاً بأن يقول : نعم ، لا بمطلق الأمر[3] .

ويرى الإمام النووي[4] : أن قوله عليه الصلاة والسلام « ذروني

(١) انظر « البزدوي » : (١٢٤/١) و « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري : (١٢٥/١) .

(٢) انظر صدر الشريعة في « التوضيح » والتفتازاني في « التلويح » : (١٥٨/١ - ١٥٩) .

(٣) راجع « أصول السرخسي » : (٢٥/١) .

(٤) هو الإمام العالم العامل المحقق يحيى بن شرف بن مرى بن حسن الحوراني النووي الشافعي أبو زكريا محي الدين الذي اشتهر بزهادته وصدعه بالحق مولده ووفاته في نوا (من قرى حوران بسورية) كان علامة بالفقه والحديث والأصول والرجال وما إليها من علوم الشريعة له كثير من المصنفات في شتى العلوم منها : « شرح صحيح مسلم » « رياض الصالحين » « المنهاج » « المجموع » من أوسع مراجع الفقه الشافعي « شرح المهذب » للشيرازي ولم يتم . « تهذيب الأسماء واللغات » توفي رحمه الله سنة ٦٧٦ هـ .

ما تركتكم » ظاهر في أن الامر لا يقتضي التكرار [1] .

كما يرى بعض العلماء أن احتمال التكرار قد يكون جاء للأقرع من جهة الاشتقاق لا من جهة الامر لان الحج في اللغة قصد فيه تكرر . قال الازهري : (الحج من قولك : حججته إذا أتيته مرة بعد أخرى) وقال الخليل : (الحج كثرة القصد إلى معظَّم) .

ولقد نقل النووي عن الماوردي أنه قال : (ويحتمل أنه إنما احتمل التكرار عنده ـ يعني الاقرع ـ من وجه آخر ، لان الحج في اللغة قصد فيه تكرر فاحتمل عنده التكرار من جهة الاشتقاق لا من مطلق الامر [2] .

هذا : وللقائلين بالتكرار شبه أوردها العلماء وردّوا عليها ، وقد حصرها الإمام الغزالي بثلاث ، وأوصلها الآمدي إلى إحدى عشرة ، وقد وصلت عنده إلى هذا العدد من تفصيل لبعض ما أجمله الغزالي حيناً وزيادة على ما أتى به حيناً آخر ، أما ابن الحاجب : فقد أورد شيئاً من كلامهم وردّ عليه دون أن يسميه شبهاً .

الشبهة الاولى : أن قوله تعالى : « اقتلوا المشركين » يعم كل مشرك فقوله : « صم وصل » ينبغي أن يعم جميع الازمان لان اضافته إلى جميع الازمان واحد كإضافة لفظ المشرك إلى جميع الاشخاص .

وأنت ترى أنهم يريدون أن يجعلوا من قوله : « صم وصل » نظيراً لقوله : « اقتلوا المشركين » من ناحية شمول جميع الازمان في الثاني مقابل شمول كل مشرك في الاول .

(١) « شرح النووي مع صحيح مسلم » : (١٠١/٩) .
(٢) وانظر « شرح النووي على صحيح مسلم » : (١٠١/٩) .

ولم يرتض الإمام الغزالي ومن تابعه هذا التنظير، فقرروا أنه عند تسليم صيغة العموم فليس «صم وصل» نظيراً لقوله: «اقتلوا المشركين» بل نظيره أن يقال: «صم الايام» و«صل في الاوقات» أما بمجرد قوله «صم»: فلا يتعرض للزمان لا بعموم، ولا بخصوص، لكن الزمان من ضرورته كالمكان، ولا يجب عموم الاماكن بالفعل، وإن كان نسبة الفعل إلى كل مكان على وتيرة واحدة وكذلك الزمان[1].

الشبهة الثانية: أنهم أرادوا أن يقيسوا الامر في قوله «صم» على النهي في قوله «لا تصم» فكما أن موجب النهي ترك الصوم أبداً فليكن موجب الامر فعل الصوم أبداً.

وهذا مردود من عدة أوجه:

أولها: أن هذا قياس في اللغات وهو باطل لانها تثبت بالتوقيف[2].

الثاني: غير مسلم أن لزوم الانتهاء مطلقاً كان بمجرد اللفظ.

بل لو قيل للصائم: لا تصم، يجوز أن يقول: نهاني عن صوم هذا اليوم أو عن الصوم أبداً؟ فيستفسر، بل التصريح أن يقول: لا تصم أبداً، ولا تصم يوماً واحداً، فإذا اقتصر على قوله: «لا تصم» فأنهى يوماً واحداً جاز أن يقال: قضى حق النهي.

ولا يرد على ذلك أن هناك مناهي شرعية وعرفية، قد أخذت حالة

---

(١) انظر «المستصفى»: (٢/٥) «الإحكام» للآمدي: (٢/٢٣١) «مختصر المنتهى بشرح العضد وحاشية السعد»: (٢/٨٢).

(٢) انظر «الإحكام» للآمدي: (٢/٢٣١) «مختصر المنتهى بشرح العضد وحاشية السعد»: (٢/٨٢) «إرشاد الفحول»: (ص ٩٢) السعادة.

الدوام ؛ كعدم الزنا والسرقة ، وسائر الفواحش مطلقاً ، فهذا الدوام انما عرف بأدلة أفادت علماً ضرورياً ، بأن الشرع يريد عدمها على الدوام وفي كل حال ، لا بمجرد صيغة النهي .

فالأدلة هي التي أفادت العلم الضروري هنا ، لا مجرد صيغة النهي قال الغزالي : (وهذا كما أنا نوجب الايمان دائماً لا بمجرد قوله : « آمنوا » لكن الأدلة دلت على أن دوام الايمان مقصود)[1]

الثالث : أنا نفرق – ولعله الأصح – بين الأمر والنهي ؛ فالأمر يدل على أن المأمور ينبغي أن يوجد مطلقاً ، والنهي يدل على أن المنهي عنه ينبغي أن لايوجد مطلقاً .

والنفي المطلق يعم ، والوجود المطلق لا يعم ؛ فكل ما وجد مرة فقد وجد مطلقاً ، وما انتفى مرة فما انتفى مطلقاً ، ومثّل الامام الغزالي لهذا بمن قال في اليمين : لأفعلن ؛ فإنه يبرُّ بمرة . ومن قال : لأصومن ؛ صدق وعده بمرة . ومن قال : لاأصوم كان كاذباً بصيام مرة .[2]

أما الآمدي : فقد فرق بينهما ؛ بأن من أمر غيره أن يضرب فقد أمره بايقاع مصدر الأمر وهو الضرب ، فإذا ضرب مرة واحدة يصح أن يقال : وجد الضرب ، وإذا قال له : لا تضرب ، فمقتضاه عدم ايقاع الضرب ، فاذا انتهى في بعض الأوقات دون البعض ، يصح أن يقال : لم يعدم الضرب

---

(١) راجع « المستصفى » للغزالي : (٢/٥ — ٦) مع « مسلم الثبوت » « إرشاد الفحول » : (ص ٩٢) .

(٢) راجع « المستصفى » : (٢/٦ — ٧) .

ومن جهة أخرى : فإن حمل الأمر على التكرار مما يفضي إلى تعطيل الأشغال كلها ، مما ينتج عنه توقف الحوائج المهمة .

كما أنه يفضي كذلك إلى امتناع الاتيان بالمأمورات التي لايمكن اجتماعها بينما نرى أن حمل النهي على التكرار ، لا يفضي إلى ذلك ؛ إذ يمكن الانتهاء عن أشياء كثيرة في حال واحدة[1]

هذا وقد سار ابن حزم من قبل في هذه الطريق فقرر أن ترك المرء فعال كثيرة في وقت واحد موجود واجب وفعله بخلاف ذلك ، بل إن المرء في حال نومه وأكله وصلاته ونظره في أسبابه تارك لكل ما نهي عن تركه إن أراد الترك وليس الأمر كذلك بل لا يقدر على أداء أكثر الأوامر في الأحوال التي ذكرنا .

وإذا كان النهي أمراً بالترك فإن الترك ممكن لكل أحد وليس يمتنع الترك على مخلوق . أمـــا الفعل فهو بخلاف ذلك فمنه الممكن ومنه ما لا يقدر عليه[2]

الشبهة الثالثة : ان أوامر الشارع في الصوم والصلاة والزكاة ، حملت على التكرار ، فدل ذلك على أن الأمر موضوع له .

وأجيب عن ذلك بأن التكرار انما استفيد من أدلة أخـــرى لا من ظاهر الامر ، والا كان ماحمل من الأوامر على المرة الواحدة ؛ كالحج ونحوه مستفاداً من ظاهر الأمر ، ويلزم من ذلك إما التناقض ، أو اعتقاد الظهور في أحد الأمرين دون الآخر من غير أولوية ، وهو محال .

---

(١) راجع « الإحكام » للآمدي : (٢/ ٢٣١) .

(٢) راجع « الإحكام » لابن حزم : (٣/ ٧٣) فما بعدها .

وقد حمل الأمر في الحج على المرة الواحدة ، وإذن فليدل على أنه موضوع له ، فإن كان هذا الامر بالدليل ، كما هو واضح في حديث الاقرع ابن حابس ، فكذلك الأوامر الاخرى بالصلاة والزكاة والصوم ، حملت على التكرار بأدلة وقرائن [1] .

الزنجاني ونسبة المذهب إلى الشافعي نفسه :

مر بنا عند الحديث عن مذهب اقتضاء الأمر للتكرار ، أن ممن قال به أبو إسحق الشيرازي وأبو إسحق الاسفراييني ، وجماعة من الفقهاء والمتكلمين. ولم نر فيمن نقلنا عنهم نسبة المذاهب إلى أصحابها من نسب هذا المذهب إلى الشافعي رحمه الله بالذات .

غير أن أبا المناقب الزنجاني أحد أئمة الشافعية في القرن السابع الهجري ، تفرد بذلك في كتابه « تخريج الفروع على الاصول ». حيث قرر بكل وضوح أن الامر المطلق عند الشافعي يقتضي التكرار [2] .

وقد وضع في مقابل ذلك مذهب عدم التكرار الذي ذهب إليه الحنفية - كما يقول - ثم احتج لكل من المذهبين ، وعلى طريقته لم ينتصر لأحدهما على الآخر [3] وبنى على ذلك عدداً من الفروع .

---

(١) راجع « المستصفى » : (٢/٧) « الإحكام » للآمدي : (٢/٢٣٠) .

(٢) راجع « تخريج الفروع على الأصول » للزنجاني بتحقيق المؤلف : (ص ٢٢ - ٢٤) .

(٣) لم يكن هم الزنجاني في كتابه نصر مذهب على مذهب وإنما كان همه بيان المنهج الذي انتظم بناء الفروع على الأصول عند الحنفية والشافعية ، ومع -

ولتفرده فيما جنح إليه من نسبة المذهب إلى الشافعي بالذات ، نرى من الافضل أن نثبت نص كلامه . قال رحمه الله : (ذهب الشافعي رضي الله عنه إلى أن مطلق الامر يقتضي التكرار ، وإليه ذهب طائفة من العلماء ..

واحتج في ذلك بأن قول القائل : « افعل » ، أمر بإيجاد جنس الفعل ، فإنه لو صرح بذلك وقال : « أوجد الضرب » كان ذلك صحيحاً ، واسم الجنس يقتضي الاستغراق ، وهذا المعنى لا يثنى ولا يجمع ، فيتناول أعداداً من الفعل لا نهاية لها ؛ فإن الجنس متناول للوجود الكائن ، والذي يكاد أن سيكون إلى قيام الساعة .

فلا جرم نقول : يجب عليه إثبات ما قدر عليه ، فإن عجز سقط ، لا لانه من مقتضى الصيغة بل لعجزه .

ثم قال : وذهب الحنفية إلى أنه لا يقتضي التكرار .

واحتجوا في ذلك بأن التكرار معنى زائد عن الفعل ، لان مقتضى قوله : « افعل » أن يفعل ما يصير به فاعلاً ، وهو بالمرة الواحدة يصير فاعلاً على الحقيقة ، فمدعي الزيادة يحتاج إلى دليل[1]) .

ـ أنه شافعي المذهب تراه في عرضه للأصل المختلف عليه ، والأحكام التي تفرعت عنه على غاية من التجرد . وانظر إيضاحنا لهذه النقطة في مقدمتنا للكتاب (ص ١٧) .

(١) ثم رتب على ذلك عدداً من الأحكام فقال : (ويتفرع عن هذا الأصل مسائل . منها : أنه لايجمع بين فريضتين بتيمم واحد عند الشافعي ، لأن مقتضى قوله تعالى : « إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم . إلى قوله : فلم تجدوا ماء فتيمموا » أن كل قائم إلى الصلاة يؤمر بالغسل بالماء إن قدر ـــ

وإذا تركنا للزنجاني أمر نسبة هذا المذهب إلى الشافعي نفسه ، فإنا مع القائلين بنفي اقتضاء التكرار عن صيغة الامر المطلق ، لما رأينا سابقاً من أدلة ذلك ولما ذكر هو دليلًا للحنفية في الموضوع . ولهذا الرأي مزيد من البيان نأتي اليه قريباً إن شاء الله .

مسلك القائلين بالمرة مع احتمال التكرار

لقد أورد فخر الاسلام البزدوي سؤال الاقرع بن حابس الذي استدل به القائلون بالتكرار دليلًا لاحتمال التكرار ؛ حيث قرر هؤلاء أنه لو لم يحتمل اللفظ في قوله عليه السلام : « حجوا » لما أشكل ذلك على الاقرع ؛ فاحتمال التكرار هو الذي دعا هذا الصحابي – وهو من أهل اللسان – أن يستفهم من الرسول صلوات الله وسلامه عليه عن التكرار .

ولكن يرد على هذا الاستدلال أن كون الامر ظاهراً في المرة ، لا يستلزم كون السؤال في محل الحاجة ؛ لجواز العمل بما كان الامر ظاهراً

– وبالمسح بالتراب إن عجز ، والمتيمم في المكتوبة الثانية قائم إلى الصلاة مأمور بالغسل إن قدر ، فليكن مأموراً بالمسح إن عجز . هذا ما يقتضيه ظاهر اللفظ أن يستثنى منه ما يقوم الدليل عليه ، وعلى هذا لايجوز فعل النوافل على وجهه .

ومنها : أنه لايجوز التيمم لفريضة قبل دخول وقتها عند الشافعي ، لأنه أمر بالغسل عند القيام إلى الصلاة ، والأمر عام ، غير أنه ترك العمل به في الوضوء لدليل ، وهو أنه صار مقصوداً في نفسه ، حتى تعبدنا فيه بالتكرار والتجديد ، بخلاف التيمم فيبقى على مقتضى الصيغة .

وعنده – يعني أبا حنيفة – يجوز : لما ذكرناه) انظر (ص ٢٣) من « تخريج الفروع على الأصول » وراجع معهـا « الإحكام » لابن حزم : (٧٥/٣) « مفتاح الوصول » للتلمساني : (ص ١٩) .

فيه – وهو المرة – دون الحاجة إلى الاستخبار عن الاحتمال المرجوح وهو التكرار .

وهذا بخلاف مالو كان مراد المتكلم خفياً على السامع ، فإن السؤال حينئذ يكون في محل الحاجة .

ثم يقال هنا أيضاً ما قاله الاكثرون في رد وجوب التكرار : من أن الاشكال عند الاقرع ، قد يكون مرده سبب الحج ؛ فإذا كان السبب هو الوقت ، فمعنى ذلك أن الحج مطلوب على التكرار ، قياساً على الصلاة والصوم وغيرهما ، وإذا كان السبب هو البيت ، فالحج غير مطلوب على التكرار ؛ لان البيت لا يتكرر .

ومن هنا يكون ما نُفي به وجوب التكرار ، صالحاً لنفي احتمال التكرار بعد المرة (١) .

وهكذا يرى أن الاستدلال على أن الامر للمرة مع احتمال التكرار – بحديث الاقرع بن حابس – لم يسلم لاصحابه .

حول نسبة المذهب إلى الشافعي :

درج أكثر علماء الاصول من الحنفية على نسبة هذا المذهب إلى الامام الشافعي رحمه الله ، فتراهم يوردون القول باحتمال التكرار في مقابل القول بوجوبه ، مع الاستدلال له ، والرد على هذا الاستدلال أو تركه ثم إقامة الدليل على المذهب المختار .

---

(١) راجع « أصول البزدوي مع كشف الأسرار » : (١٢٥/١) وانظر ما سلف (ص ٢٠١ ج ٢) فما بعدها .

فالبزدوي يعرض لمذهب احتمال التكرار ويقول : (وهو قول الشافعي)[1] ويقول السرخسي في معرض تعداده للمذاهب : (وقال الشافعي : مطلقة لا يوجب التكرار لكن يحتمله[2]) .

وتابعهما في ذلك من بعدهم من المؤلفين ، فترى صدر الشريعة مثلاً يقول : (وعند الشافعي رحمه الله يحتمله[3]) وقد مشى على ذلك بعض المحدثين وأكد صحة ما ذهب إليه بقوله : (هكذا هو منقول في المحورات[4]) .

الا أن فريقاً آخر منهم صرح بنفي ذلك ، فقد نقل عبد العزيز البخاري في « كشف الأسرار » عن أبي اليسر قوله : (الأمر بالفعل لا يقتضي التكرار ولا يحتمله معلقاً كان أو مطلقاً وهو قول مالك والشافعي وعامة الفقهاء)[5] وعند قول النسفي في « المنار » : (وقال الشافعي يحتمله) قال عزمي زاده في حاشيته : (وإن كان لايوجبه ، يعني التكرار ، وهذا رواية عن الشافعي رحمه الله ، والصحيح أن مذهبه كمذهبنا كذا في فصول البدائع)[6] .

---

(١) « أصول البزدوي » : (١٢٥/١) مع « كشف الأسرار » .

(٢) « أصول السرخسي » : (٢٠/١) .

(٣) راجع « التوضيح مع التلويح » : (١٥٨/١) ، وانظر « ابن ملك في شرحه لمنار النسفي » : (١٣٧/١) مع حواشي ابن الحلبي وعزمي زاده والرهاوي .

(٤) راجع « الوسيط في أصول فقه الحنفية » للشيخ أحمد فهمي أبو سنه .

(٥) « كشف الأسرار » : (١٢٣/١) .

(٦) راجع « المنار مع شرحه لابن ملك وحواشيه » : (١٣٧/١) .

هذا ما نراه عند أصوليي الحنفية في نسبة المذهب إلى الإمام محمد ابن إدريس .

وإذا توجهنا شطر الذين كتبوا على طريقة المتكلمين رأيناهم لاينسبون ذلك إليه[1] . إلا أن الشوكاني رحمه الله ذكر أن المذهب مروي عن الشافعي ، دون أن يقفنا على من رواه عنه . جاء في « إرشاد الفحول » : (وقيل : إنها – أي صيغة الأمر – للمرة وتحتمل التكرار ، وهذا مروي عن الشافعي)[2] .

رأينا في المسألة :

على أن الشافعي لم يفرد للأمر باباً خاصاً في الرسالة لنجد فيه ما يدل عليه الأمر من وحدة وكثرة ، وإنما جاء الحديث عن الأمر فيما ذكره تحت باب « فرض الله طاعة رسوله مقرونة بطاعة الله ، ومذكورة وحدها »[3] وما ذكره تحت باب « ما أبان الله لخلقه من فرضه على رسوله اتباع ما أوحى إليه »[4] مما يفهم منه أن الأمر في الأصل للوجوب ، أما ما نحن فيه من تكرار واجب ، أو محتمل : فلم يعرض له .

---

(١) راجع على سبيل المثال « اللمع » للشيرازي : (ص ٨) « المستصفى » للغزالي : (٢/٢ – ٤) « الإحكام » للآمدي : (٢/٢٢٥) فما بعدها « مختصر المنتهى » لابن الحاجب وشرحه للعضد : (٢/٨١ – ٨٢) مع حاشية السعد « المنهاج للبيضاوي وشرحه للاسنوي » : (٢/٤٣) مع البدخشي « جمع الجوامع للسبكي وشرحه للمحلي مع حاشية البناني » : (١/٣٩٧) .

(٢) « إرشاد الفحول » : (ص ٩٢) .

(٣) راجع « الرسالة » للامام الشافعي : (ص ٧٩) .

(٤) المصدر السابق : (ص ٨٥) .

ويبدو إلى جانب ذلك أن الأصوليين من المتكلمين لم يجدوا في الأحكام التي استنبطها الشافعي من النصوص ما يدل على جنوحه إلى هذا المذهب، ولذلك لم ينسبوه إليه.

وقد يكون من الواضح أن امكان الالتباس واقع بين القول بأن صيغة الأمر لمطلق الطلب مع احتمال التكرار، وبين القول بأن صيغة الأمر تدل على المرة مع احتمال التكرار، خصوصاً إذا وضعنا في الحسبان ماجنح إليه الواسطي أحد شراح «مختصر المنتهى» والسبكي - كما مر سابقاً[1] - من أن القائلين بالمرة من الشافعية إنما يعنون القول المختار - وهو أن الأمر يدل على مطلق الطلب، وأقلُّ مايتحقق به هو المرة.

هذا: مع العلم أن القول بالمرة، يراه أبو إسحق الاسفراييني مقتضى كلام الشافعي كما أسلفنا ذلك من قبل[2].

نقول هذا كله غير ناسين أن من المتفق عليه بين الفريقين - إذا كان هنالك فريقان - أنه إذا توفرت القرينة التي تدل على التكرار وكانت من القوة بحيث يمكن بها التحويل عن الظاهر إلى المحتمل، كان لا بد من السير مع مادلت عليه تلك القرينة من التكرار، وعدم الاكتفاء بالمرة للخروج من العهدة، سواء أكان ذلك من جهة أن المرة أقل مابه يتحقق وجود المأمور به في الأصل، أم من جهة أنها مدلول عليها بخصوصها في صيغة الأمر.

(١) انظر ما سلف (ص ٢٩٨-٢٩٩ ج٢).
(٢) انظر ما سلف (ص ٢٨٦-٢٨٧ ج٢).

مسلك القائلين بالوقف

مر بنا أن القائلين بالوقف يتوقفون في كون صيغة الأمر ، هي لمطلق الطلب ، أو للمرة ، أو للتكرار .

وقد استدلوا على مذهبهم بما استدلوا به للتوقف في كون صيغة الأمر المطلق للوجوب أو لغيره .

فإذا كانوا هنالك ينفون قيام دليل على أن مدلول الأمر هو الوجوب أو غيره ؛ فإنهم هنا ينفون قيام دليل على أن مدلول الأمر من ناحية الوحدة والكثرة ، هو واحد من الثلاثة التي هي مطلق الطلب ، والمرة ، والتكرار .

وذلك لأن الدليل على استعمالها في هذا الواحد ، دون غيره إما أن يقوم من طريق العقل ، أو من طريق النقل ، والعقل الصرف لا مدخل له في هذه الأمور ، فلم يبق غير النقل .

فإما أن يقوم الدليل من طريق الآحاد ، أو من طريق التواتر .

فإذا قام من طريق الآحاد ، فهو غير مقبول ، إذ الآحاد لاتفيد العلم ، وهو المطلوب في هذه المسألة التي نحن بصددها .

أما التواتر : فلو حصل ، لم يكن خلاف ؛ لأنه يوجب استواء طبقات الباحثين فيه ، إذ لا بد للكل من الاطلاع عليه لبذلهم جهدهم في طلبه ، ولكن الاختلاف ثابت ، ومعنى ذلك أن التواتر لم يقع .

ويجاب عن ذلك بأن الظن كاف في مثل هذه الأمور ، وإلا لتعطل العمل بكثير من الظواهر[1] . وقد رأينا عند الاستدلال للمذهب الأول

---

(١) راجع « مختصر المنتهى مع شرحه للعضد وحاشية السعد » : (٨٣/٢) « التحرير مع التقرير والتحبير » : (٣١٣/١) .

اطباق أهل العربيـة على أن الأمر لمطلق الطلب ، وما وراء ذلك يثبت بالقرينة ، فلا داعي للتوقف (١) .

وقد توسط إمام الحرمين بين الأكثرين أهل المذهب الأول . والواقفية فتوقف فيما وراء المرة التي هي أقل مايحقق وجود المأمور به ، وشارك أولئـك بأن الأمر لمطلق الطلب ، وقد رأينا في كلامه من قبل ما ينفي ادعاء الإسنوي أن صاحب « البرهان » من الواقفية الذين يدور الحديث معهم في هذه النقطة (٢) .

رأينا في دلالة الأمر من ناحية الوحدة والكثرة :

هذا : وبعد الذي رأينا من أدلة المذاهب سنختار مادرج عليه الأكثرون والذي يعبر عنه بالمذهب بالمختار وهو الدلالة على مطلق الطلب .

فهو المذهب الذي يحدد مدلول صيغة الأمر المطلق في الوحدة والكثرة ، في ضوء مفهومات العربية التي بها نزل الكتاب .

وغير خاف أن في حمل الأمر على التكرار تفسيراً للغة بما يرجع إلى المشقة والتعذر كما قرر الإمام ابن حزم .

والرسول صلوات الله وسلامه عليه حين ذكر النهي ، أمرنا أن نجتنب مانهانا عنه .

وفي معرض المأمورات ، أمرنا أن نفعل مما أمرنا به ، ما استطعنا ، ولم يقل عليه الصلاة والسلام : « فاتوه ما استطعتم » وكان حينئذ يلزم التكرار

---

(١) انظر ما سلف (ص ٢٦٧ ج٢) فما بعدها .

(٢) انظر ما سلف (ص ٢٩٣ ج٢) .

وإنما جاء (بمن) التي تفيد التبعيض وقال : « فأتوا منه ما استطعتم » .

ومن أدى من الأمر ما استطاع فقد فعل ما أمر به ، ومن فعل ما أمر به فقد سقط عنه موجب الأمر .

وفي هذا بعد عن التكليف بما لايطاق ، الذي يلزم من حمل صيغة الأمر على التكرار[1] .

قال ابن حزم : (والقول بالتكرار باطل ، لأنه تكليف مالا يطاق ، أو القول بلا برهان ، وكلاهما باطل ، لأننا نسألهم – يعنى أهل المذهب – عن تكرار الأوامر المختلفة ، وبعضها يقطع عن فعل بعض ، فلا بد ضرورة من ترك جميعها إلا واحداً ، فأيها هو الواجب ؟ وهذا هو القول بلا برهان . وكل ما كان كذلك فهو باطل بلا شك[2] .

وهكذا يرجح في نظرنا أن الأمر المطلق ، يدل على مجرد الطلب دون إشعار بالوحدة أو الكثرة ، ويتحقق ذلك بمرة واحدة ، فإذا قامت قرينة تشعر بإرادة التكرار جنحنا إليه لهذه القرينة ، وإلا اقتصرنا عند تفسير النص على أقل ما يتحقق به وجود المأمور به .

مثال ذلك قوله تعالى : « فمن شهد منكم الشهر فليصمه[3] » فقد دل الأمر في هذا النص على التكرار ، ولم يكن ذلك من ذات الأمر ، وإنما كان من تعليق هذا الأمر – وهو طلب الصوم – على شرط متكرر

---

(١) انظر « الإحكام في أصول الأحكام » لابن حزم : (٧٥/٣) .

(٢) راجع « الإحكام في أصول الأحكام » لابن حزم : (٧٥/٣) .

(٣) راجع « أصول الفقه » للشيخ زكريا البرديسي : (ص ٤١٨) .

وهو شهود الشهر ، فعلى المكلف كلما شهد الشهر أن يصوم ، ولا يخرج عن عهدة الامتثال إلا بذلك . وقد أشرنا من قبل إلى وجوب إقامة حد الزنى وتكراره كلما وجد الزنى ، لأن الشارع قيد الأمر بجلد الزاني بالزنى إذ جعله سبباً أو علة لوجوب الجلد ، ومن هنا جاء التكرار لا من كون الأمر يدل على التكرار .

وهكذا : فالأصل في مدلول الأمر مطلق الطلب ، وما وراء ذلك لابد لثبوته من القرينة .



المطلب الخامس

دلالة الأمر المعلق بشرط أو المقيد بصفة

من ناحية الوحدة والكثرة

هناك اتفاق على أن مسألة الأمر المعلق بشرط ، أو المقيد بصفة لا ترد إلا عند القائلين بأن الامر المطلق لا يقتضي التكرار .

أما عند أولئك القائلين بأن الأمر المطلق يقتضي التكرار : فإن اقتضاء المعلق بشرط ، أو المقيد بصفة للتكرار كان عندهم بالأولى .

وسنعرض للمسألة لنراها عند كل من الحنفية والمتكلمين فيما يلي :

أولا — عند الحنفية

نسب إلى بعض العلماء من الحنفية القول بأن الأمر إذا علق بشرط أو قيد بصفة يقتضي التكرار .

١ ـ واحتجوا بنصوص من الكتاب والسنة كقوله تعالى : « وإن كنتم جنباً فاطّهروا » وقوله : « أقم الصلاة لدلوك الشمس » .

ففي النص الأول قيد الأمر بالطهارة بكونه عند تحقق وصف الجنابة ؛ فهو يتكرر بتكرر الجنابة المتعلقة به .

وفي النص الثاني : قيد الأمر بالصلاة بتحقق وصف دلوك الشمس ، فهو يتكرر بتكرر الدلوك لتقييده به .

٢ ـ واحتجوا أيضاً بأن الشرط كالعلة ، فإنه إذا وجد الشرط وجد المشروط ، كما أنه إذا وجدت العلة وجد المعلول ، ثم لا خلاف أن الأمر المتعلق بالعلة يتكرر بتكررها فكذا المتعلق بالشرط [١] .

وقد نسب البزدوي هذا المذهب ـ في خلال عرضه للمذاهب ـ إلى بعض مشايخ الحنفية [٢] وتابعه في ذلك من تابعه من المصنفين [٣] ونسبه السعد التفتازاني إلى الدبوسي [٤] . غير أن شمس الأئمة السرخسي ، بعد أن جاء على ذكر المذهب قال في موضع آخر : (والصحيح عندي أن هذا ليس بمذهب علمائنا رحمهم الله) [٥] .

ويفهم من كلام السرخسي الذي نراه ، أنه ما دام العلماء الذين يعنيهم لم يقولوا باقتضاء التكرار في الأمر المطلق فهم ـ أو فريق منهم ـ لا يقولون بالتكرار أيضاً ، ولو كان الأمر معلقاً بشرط أو مقيداً

---

(١) راجع « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري : (١٢٤/١) .

(٢) قال رحمه الله : (وقال بعض مشايخنا : لايوجبه ولا يحتمله ـ يعني التكرار ـ إلا أن يكون معلقاً بشرط أو مخصوصاً بوصف : « أصول البزدوي » : (١٢٢/١) و « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري : (١٢٤/١) وانظر « التحرير وشرحه التيسير » : (٣٥١/١ » فما بعدها .

(٣) انظر مثلاً « التوضيح » : (١٥٨/١) و « المنار وحواشيه » : (١٣٨/١) و « مرآة الأصول شرح مرقاة الوصول » : (١٨٩/١) .

(٤) راجع « التلويح » : (١٥٩/١) .

(٥) راجع « أصول السرخسي » : (٢١/١ ـ ٢٢) .

بوصف ؛ إذ أن المعلق بالشرط يكون عند وجود الشرط كالمنجز[1] .

ثم إن السرخسي بعد أن نفى المذهب عن علماء الحنفية ، أيّد رأيه بمسألة من مسائل الفقه ، ثم قرر أن النصوص التي يوردها أصحاب هذا المذهب ، مثل قوله تعالى : « وإن كنتم جنباً فاطهروا » وقوله : « أقم الصلاة لدلوك الشمس » إنما جاء التكرار من تجدد السبب الذي جعله الشرع موجباً للحكم[2] .

ففي قوله تعالى : « أقم الصلاة لدلوك الشمس » جعل الدلوك وهو زوال الشمس[3] سبباً موجباً للصلاة فكلما دلكت الشمس وجبت الصلاة

---

(١) انظر المصدر السابق : (٢١/١) فما بعدها .

(٢) قال رحمه الله : (فإن من قال لامرأته : إن دخلت الدار فأنت طالق ، لم تطلق بهذا اللفظ إلا مرة . وإن تكرر منها الدخول لم تطلق إلا واحدة وإن نوى أكثر من ذلك ، وهذا لأن المعلق بالشرط عند وجود الشرط كالمنجز . وهذه الصيغة لا تحتمل العدد والتكرار عند التنجيز فكذلك عند التعليق بالشرط إذا وجد الشرط . وإذا اعتبرنا التعليق بالشرط معدوم الأثر كالمنجز ، فالتكرار في النصوص التي يوردها أصحاب المذهب من مثل « وإن كنتم جنباً فاطهروا » و « أقم الصلاة لدلوك الشمس » الخ إنما كان من تجدد السبب المقتضي لتجدد المسبب لا من مطلق الأمر أو المعلق بشرط أو المقيد بوصف ؛ فلا أثر للتعليق بالشرط أو التقييد بالوصف في التكرار ، وإنما جاء التكرار من تجدد السبب الذي جعله الشرع موجباً له) « الأصول » : (٢١/١ — ٢٢) .

(٣) للدلوك معنيان : الغروب والزوال ، جاء في الكشاف (دلكت الشمس : غربت . وقيل زالت . وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم : أتاني

فلم يتجدد وجوب الصلاة من التقييد بالوصف ، وإنما تجدد بتجدد السبب وهو الدلوك .

وهكذا ارتبط الأمر هنا بالزمان المتكرر ، وهو السبب ، فتكرر بتكرره [1] .

موقف صاحب « المرآة » ورأينا في المسألة

على أن بعض المتأخرين – وهو صاحب « المرآة » – أورد على القول بتكرار الحكم بتجدد السبب (أن أداء العبادات كالصوم والصلاة مثلًا واجب على سبيل التكرار فلا يخلو : إما أن يكون مضافاً إلى الأسباب أو إلى الأوامر . وإضافة هذا الوجوب إلى الأسباب باطل ؛ لأن وجوب الأداء لايضاف إلى السبب ؛ فتعين الثاني وهو الإضافة إلى الأوامر . وأجيب عن هذا الإيراد ، بأن المراد ههنا العلل لا الأسباب المحضة كما

ـ جبريل عليه السلام لدلوك الشمس حين زالت الشمس . فصلى بي الظهر . واشتقاقه من الدلك . لأن الإنسان يدلك عينه عند النظر اليها . فإن كان الدلوك الزوال فالآية جامعة للصلوات الخمس . وإن كان الغروب فقد خرجت منها الظهر والعصر) الكشاف : (٢/٥٣٥) .

(١) وهذا هو الجواب في نظر السرخسي عن كل ما يستدل به أصحاب هذا المذهب من نصوص العبادات أو المعاملات أو العقوبات التي فيها تعليق بشرط أو تقييد بوصف ، وكل ما كان من تكرار فهو ناشىء من تجدد الأسباب لا من التعليق أو التقييد . والأقرع بن حابس لما أشكل عليه حكم الحج فسأل جاءه الإشكال من احتمال أن يكون سبب الحج هو الوقت ، أو ما هو غير متكرر وهو البيت ، والوقت شرط الأداء وفي قوله عليه الصلاة والسلام « بل مرة » جواباً للأقرع ، بيان أن السبب الموجب بجعل الشرع إياه إنما هو البيت) « أصول السرخسي » : (١/٢١ – ٢٢) .

ظن . وكثيراً ما يطلق السبب على العلة ، ولا شك أن تكرار العلة يستلزم تكرار المعلول)[1] .

غير أن صاحب « المرآة » لم يعجبه هذا الجواب ، ورأى أن القول بأن المراد بالأسباب العلل لايدفع الإشكال ، وأن الأفضل بقاء إضافة التكرار إلى الأمر ؛ بأن يعتبر متوجهاً في أول الوقت في الصوم ، وفي آخره في الصلاة بحيث يتكرر الوقت بتكرر توجه الأمر ، وبتكرر توجهه يتكرر وجوب الأداء .

قال رحمه الله : (لأن حاصله ـ أي السبب المتجدد في الصوم والصلاة ـ هو الوقت . ووجوب الأداء المكرر لايضاف إلى الوقت حتى يكون تكرره بتكرره ، وإنما يضاف إلى الأمر وهو ليس بمتكرر فتعين اقتضاؤه التكرار ولا يدفعه العدول عن تسمية الوقت سبباً إلى تسميته علة . فالصواب في الجواب : أن يختار إضافة تكرار وجوب الأداء إلى الأمر ، لا بمعنى أن الأمر الواحد يدل على التكرار ويحتمله ، بل بمعنى أن الأمر يعتبر متوجهاً في أول الوقت في الصوم وآخره في الصلاة ، فيتكرر الوقت بتكرر توجه الأمر . وبتكرر توجهه يتكرر وجوب الأداء)[2] .

ونحن لانوافق صاحب « المرآة » في تحوله عن رد التكرار إلى تجدد الأسباب حين يراد بها العلل ، غير أنا نضيف ما يراه الإمام الغزالي أن العلة ـ حتى الشرعية ـ ليست لوحدها عامل التكرار ، وإنما معها قرينة التعبد ، إذ نحن متعبدون شرعاً بالعلل . فتكرر العلة يستلزم تكرار

---

(١) انظر « المرآة » : (١/١٨٩ ـ ١٩٠) .
(٢) « المرآة » : (١/١٩٠) .

المعلول ، والعلة معتبرة شرعاً[1] .

ثمرة الاختلاف

وقد أورد صدر الشريعة في التوضيح مسألة بناها على أصلهم تظهر ثمرة الخلاف بين القائلين بعدم التكرار - حتى عند التعليق ، أو التقييد - وبين أرباب هذا المذهب .

والمسألة هي : إن دخلت الدار فطلقي نفسك . فعلى مذهب هؤلاء ينبغي أن يثبت التكرار . قال : (وإنما قلت : ينبغي ؛ لأنه لا رواية عن هؤلاء في هذه المسألة لكن بناء على أصلهم وهو أنه يوجب التكرار إذا كان معلقاً بشرط ، يجب أن يثبت التكرار عندهم) .

ولو رجعنا إلى كلامه عنهم عند عرض مذهبهم ، لرأيناه يعبر بالاحتمال حيث يقول : (وعند بعض علمائنا لايحتمل التكرار إلا أن يكون معلقاً بشرط أو مخصوصاً بوصف) بينما عبر بالوجوب عند عرضه للمسألة التي بناها على أصلهم[2] . ولقد أصرّ التفتازاني على أن المذهب عند القائلين به هو وجوب التكرار ، وذلك حين كشف في « التلويح » عن تناقض الكلام عند صدر الشريعة الذي أثبت الاحتمال عند نسبة المذهب إلى بعض العلماء ، ثم اعترف بالوجوب ، حين أتى بالمسألة الفقهية المذكورة[3] .

---

(١) راجع « المستصفى » : (٨/٢) .

(٢) انظر « التلويح للتفتازاني على التوضيح لصدر الشريعة » : (١٥٩/١) .

(٣) قال السعد التفتازاني : (وظاهر عبارة المصنف رحمه الله تعالى - يعني صدر الشريعة - أن المعلق بالشرط أو الوصف يحتمل التكرار . والحق أنه يوجبه على هذا المذهب حتى لايكتفي إلا بدليل كما صرح به المصنف رحمه الله في مسألة إن دخلت الدار فطلقي نفسك ولهذا عبر في التقويم عن هذا المذهب أن المطلق لايقتضي تكراراً لكن المعلق بشرط أو المقيد بوصف يتكرر بتكرره) « التلويح » : (١٥٨/١ — ١٥٩) .

ومن هنا ترى أن هذا المذهب ، يقوم على وجوب التكرار عند التعليق أو التقييد ، حتى لاينتفي إلا بدليل ، وهذا غير الاحتمال . وإنما يظهر أثر ذلك عند تفريع الأحكام .

ثانياً — عند المتكلمين

والآن نسير مع طريقة المتكلمين لنرى كيف اتجهوا في هذه المسألة .

مسلك الشيرازي

يرى أبو إسحاق الشيرازي أن الأمر المعلق بالشرط لايقتضي التكرار ، فتراه بعد أن أورد الرأيين في الموضوع ؛ رأي القائلين بالتكرار ، ورأي القائلين بعدمه ، قرر أن القول بعدم التكرار هو الأصح .

وقام احتجاجه لما ذهب اليه ، على التنظير بين الأمر المعلق والأمر المنجز ؛ فما دام المنجز لا يقتضي تكراراً ، فالمعلق كذلك ؛ إذ أنه لا فرق بينهما في نظره ، فلا فرق بين قول الرجل لزوجته : أنت طالق ، وبين قوله : إذا زالت الشمس فأنت طالق[1] .

مسلك الغزالي :

أما الإمام الغزالي : فقد عرض لنا ما قررناه في مقدمة البحث ، من أن مسألة التكرار بالأمر المعلق ، إنما ترد عند القائلين بأن الأمر المطلق لا يقتضي التكرار ، والذين انقسموا في الأمر المضاف إلى الشرط إلى فريقين فقال قوم : لا أثر للإضافة وقال آخرون : يتكرر بتكرر الشرط .

---

(١) قال رحمه الله : (لأن كل ما لا يقتضي التكرار إذا كان مطلقاً لم يقتض التكرار إذا كان بالشرط ؛ كالطلاق ، لا فرق بين أن يقول : أنت طالق ، وبين أن يقول : إذا زالت الشمس فأنت طالق) « اللمع » : (ص ٨) .

والمختار عنده أنه لا أثر للشرط . ويوافق الشيرازي في الاحتجـــاج فيقول : (لأن قوله : اضربه أمر ليس يقتضي التكرار فقوله : اضربه إن كان قائماً ، أو إذا كان قائماً ، لا يقتضيه أيضاً ، بل لا يريد إلا اختصاص الضرب الذي يقتضيه الإطلاق بحالة القيام وهو كقوله لوكيله : طلق زوجتي ان دخلت الدار ، لا يقتضي التكرار بتكرار الدخول ، بل لو قال : إن دخلت الدار فأنت طالق ، لم يتكرر بتكرر الدخول إلا أن يقول : كلما دخلت الدار) .

ولا يقتصر الغزالي على هذه الأمثلة بل يرى أن مثل ذلك قوله تعالى « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » وقوله : « إذا زالت الشمس فصلّ » وقول الرجل لزوجاته : من شهدت منكن الشهر فهي طالق ، ومن زالت عليها الشمس فهي طالق[٢]

وفي النصوص التي يرى فيها الأمر مقتضياً للتكرار ، يكون مرد التكرار عند الغزالي إلى الدليل الجديد ، لا إلى التعليق نفسه سواء أقيل: إن الشرط كالعلة ، والحكم يتكرر بتكرار العلة ، أم قيل إن التكرار كان بالأسباب .

فالقائلون برد التكرار الى أن الشرط كالعلة ، والحكم يتكرر بتكرر العلة ، فليتكرر بتكرر الشرط ، وأن أوامر الشرع إنما تتكرر بتكرر الأسباب ، هم في نظر الغزالي قائلون بأن الأمر المعلق يقتضي التكرار ، لذا كان كل شق من كلامهم شبهة أخذ على نفسه الرد عليها .

---

(٢) راجع « المستصفى » : (٢/٧ — ٨) .

أ ـ أما رد التكرار إلى العلة : فقد أجاب عنه ، بأن العلة التي كان اليها الرد إما أن تكون عقليه ، واما أن تكون شرعية .

فالعقلية : لا يعقل وجود ذاتها دون المعلول .

والشرعية : لا ينفصل النظر اليها عن ارتباطها بالقرينة ، ذلك أنه لايسلم تكرر الحكم بمجرد إضافته إلى العلة ، بل لا بد من القرينة ، والقرينة هي التعبد بالقياس القائم على العلة المشتركة بين المقيس والمقيس عليه ، وذلك أن الشريعة أمرت باتباعها ؛ لأنها اعتبرت أن الحكم يثبت بها . فالتكرار ليس من الإضافة إلى العلة ، ولكن من قرينة الأمر باتباع العلة .

ب ـ أما تكرار الأوامر بتكرار الأسباب : فليس ذلك بموجب اللغة ، بل بدليل شرعي في كل شرط . ومن أورد واقعة كان عدم التكرار فيها بدليل ، يرد عليه وقائع كان التكرار فيها بدليل أيضاً ؛ ففي قوله تعالى : « وان كنتم جنباً فاطهروا » وقوله : « إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا ... » لم يكن التكرار إلا بدليل شرعي في كل شرط ، فقد قال الله تعالى : « ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا » ولا يتكرر الوجوب بتكرر الاستطاعة[1] .

---

(١) قال رحمه الله : (ولهم شبهتان) :

(الشبهة الأولى : أن الحكم يتكرر بتكرر العلة ، والشرط كالعلة فإن علل الشرع علامات .

قلنا : إن كانت عقلية فهي موجبة لذاتها ولا يعقل وجود ذاتها دون المعلول ، وإن كانت شرعية فلسنا نسلم تكرر الحكم بمجرد إضافته الحكم إلى العلة ما لم تقترن به قرينة أخرى وهي التعبد بالقياس ، ومعنى التعبد بالقياس الأمر باتباع العلة ، وكأن الشرع يقول : الحكم يثبت بها فاتبعوها .

مسلك ابن قدامة

أما ابن قدامة المقدسي : فقد أورد الخلاف في اقتضاء الأمـر المعلق التكرار ، وعدم اقتضائه ، وجاء بحجج القائلين بالتكرار ، ثم برهن على مارآه المختار وهو عدم التكرار .

وكان ما أورده من حجج القائلين بالتكرار ، هو اعتمادهم على التسوية بين العلة والشرط ؛ بحيث يكون تعلقُ الحكم بالشرط ، كتعلقه بالعلة وما دام الأمر كذلك ؛ فإن الحكم كما يتكرر بتكرر علته يتكـــرر بتكرر شرطه .

هـذا من جهة ، ومن جهة ثانية ، فإنه لا اختصاص للحكم بالشرط الأول دون بقية الشروط . ودليل اعتباره النهيُ المعلّق على شرط ، فكما يقتضي النهي المعلق التكرار ، يجب أن يقتضي ذلك الأمـر ، لأن النهي

ـ الشبهة الثانية : أن أوامر الشرع إنما تتكرر بتكرر الأسباب كقوله تعالى : « وإن كنتم جنباً فاطهروا » و « إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا » قلنا : ليس ذلك بموجب اللغة وبمجرد الإضافة ، بل بدليل شرعي في كل شرط ، فقد قال الله تعالى : « ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً » ولا يتكرر الوجوب بتكرر الاستطاعة .

فإن أحالوا ذلك على الدليل أحلنا ما يتكرر أيضاً على الدليل ، كذلك ومن قام إلى الصلاة غير محدث فلا يتكرر عليه ، ومن كان جنباً فليس عليه أن يتطهر إذا لم يرد الصلاة ، فلم يتكرر مطلقاً ، لكن اتبع فيـــه موجب الدليل) انظر « المستصفى » : (٢/٨) فما بعدها .

والامر يلتقيان في أن كلا منهما طلب[1] .

ولم يرد ابن قدامة إلا على مسألة التسوية بين العلة والشرط :

فالعلة تقتضي حكمها فيوجد هذا الحكم بوجودها .

والشرط لا يقتضي الحكم ، وإنما هو بيان لزمان الحكم ، فإذا وجد ثبت عنده ما كان يثبت بالأمر المطلق ، كاليمين والنذر الخ[2] .

وعلى هذا فيمكن أن يكون ابن قدامة من القائلين بالتكرار حين يكون الشرط أو الوصف علة مقتضية للحكم يوجد بوجودها ، وإلا فلا تكرار .

مسلك الآمدي :

أما الآمدي : فيلخص محل النزاع بين الفريقين المثبتين للتكرار والنافين له ، بأن ما علق به المأمور من الشرط أو الصفة :

إما أن يكون قد ثبت كونه علة في نفس الأمر لوجوب الفعل المأمور به كالزنا لإقامة الحد :

أو لا يكون كذلك : بل الحكم متوقف عليه من غير تأثير له فيه ، كالإحصان الذي يتوقف عليه الرجم في الزنا .

---

(١) يريد أصحاب هذه الحجة (كما ترى) قياس الأمر على النهي ؛ فإذا كان النهي يتكرر إذا علق بشرط فالأمر كذلك لأن كليهما طلب . وهذا في غاية الضعف ؛ لأن النهي – كما سيأتي – يقتضي التكرار دون أن يكون معلقاً بشرط أو مقيداً بوصف ؛ لأن المطلوب في النهي – وهو الامتناع – لا يحصل إلا بالتكرار ، وليس كذلك الأمر ، وسيأتي ذلك قريباً في كلام الآمدي .

(٢) راجع « روضة الناظر مع الشرح » لعبد القادر بدران : (٢/٨٥) .

فإن كان الاول ـ أي الذي ثبت كونه علة لوجوب الفعل المأمور به ـ فالاتفاق كما يرى ـ واقع على تكرر الفعل بتكرره .

ويستند الآمدي في ذلك إلى :

أ ـ تكرر العلة التي يتكرر بتكررها المعلول .

ب ـ والى الاتفاق على التعبد باتباع العلة مهما وجدت ؛ فالتكرار مستند إلى تكرار العلة لا إلى الامر .

وإن كان الثاني ـ وهو الذي يتوقف عليه الحكم من غير تأثير له فيه ـ فهو ـ في نظره ـ محل الاختلاف . .

فمن قائل بالتكرار . ومن قائل بعدمه . والمختار أنه لا تكرار .

وقد أورد لاصحاب هذا المذهب حججاً اعتبرها واهية رد اثنتين منها لانهما تقومان على القياس في اللغة ، ثم أصلح الثالثة وبين ما يجب أن يقال في الاحتجاج[1] .

ثم أورد ستة اعتراضات على القائلين بهذا المذهب : أهمها : نصوص كان الامر المعلق فيها مقتضياً للتكرار . والتسوية بين الشرط والعلة ، والتسوية بين الامر المعلق والنهي المعلق ، إذا النهي المعلق على الشرط مفيد للتكرار والأمر ضد النهي فكان مشاركا في حكمه ضرورة اشتراكهما في الطلب والاقتضاء . ثم عدم اختصاص الحكم بالشرط الاول دون بقية الشروط .

وهذه الاعتراضات هي التي أوردها ابن قدامة حججاً للقائلين بالتكرار

---

(١) راجع « الإحكام » للآمدي : (٢/٢٣٥ — ٢٤١) .

ما عدا النصوص ، فإنه لم يأت بها ، وقد رأينا أنه لم يردْ الا على مسألة تسوية العلة بالشرط[1] .

أ ـ وقد أجاب الآمدي عن النصوص التي وقع التكرار في أحكامها حيث الاوامر معلقه بشروط أو صفات كقوله تعالى : « إذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا » الآية وقوله تعالى : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما « والزانية والزاني » الآية . أجاب بأنه اذا كان الشرط أو الصفة علة للحكم المكرر في نفس الامر : فالتكرار لم يكن بالامر ، وانما كان التكرار بالعلة الموجبة للحكم ، ولا كلام فيه .

فإذا لم يكن الشرط أو الصفة ، علة للحكم المكرر في نفس الامر ، فيجب اعتقاد كونه متكرراً لدليل اقتضاه ، غير الامر المعلق بالشرط أو الصفة ، لما ذكر من عدم اقتضائه ، ولأنه قد لا يتكرر الفعل المأمور به بتكرر الشرط كما في الامر بالحج ، فإنه مشروط بالاستطاعة وهو غير متكرر بتكررها .

ب ـ وأجاب عن التسوية بين العلة والشرط ، بأن الشرط غير موجب للحكم . أما العلة : فهي موجبة للحكم ، فلا يلزم من تكرر الحكم بتكرر العلة ، تكرره بتكرر الشرط . وهكذا ينفي الآمدي التسوية بين العلة والشرط ، بأن العلة موجبة للحكم ، والشرطُ ليس كذلك[2] .

---

(١) راجع « روضة الناظر لابن قدامة مع الشرح » لعبد القادر بدران : (٢/٧٩ — ٨٥) .

(٢) راجع « الإحكام » : (٢/٢٤٠) .

جـ - أما عن عدم اختصاص الحكم بالشرط الأول دون بقية الشروط :

فأجاب بأن ذلك إنما يلزم القائلين بأن الأمر يقتضي الفور ، وهو لا يقول به ؛ بل الأمر مقتض للامتثال مع استواء التقديم والتأخير فيه ، فإذا علم تجدد الشرط ، أو غلب على الظن بقاء المأمور ، يكون قد اقتضى تعلق المأمور به على الشروط كلها على طريق البـــدل ، من غير اختصاص له ببعضها دون بعض .

وأما إذا لم يغلب على الظن تجدد الشرط ، ولا بقاء المأمور إلى حالة وجود الشرط الثاني ، فقد تعيّن اختصاص المأمور بالشرط الأول لعدم تحقق ما سواه [1] .

د - أما عن التسوية بين النهي المعلق على شرط ، والأمر المعلق على شرط : فقد أجاب الآمدي بأنه قياس في اللغة وهو باطل ، كيف وانا لا نسلم أن النهي المضاف إلى الشرط يتكرر بتكرر الشرط ، بل ما اقتضاه النهي إنما هو دوام المنع عند تحقق الشرط الأول ، سواء تجدد الشرط ثانياً أو لم يتجدد [2] .

مسلك ابن الحاجب والعضد

وابن الحاجب [3] وشارحه العضد ، نهجا نهج الآمدي فيما ذهب إليه من تحرير محل النزاع ، والتفريق بين ما ثبت كونه علة موجبة للحكم في نفس الأمر ، وما لم يثبت من الصفـــات أو الشروط ، وان الاتفاق

---

(١) انظر المصدر السابق : (٢/٢٤٠ - ٢٤١) .

(٢) انظر « الإحكام في أصول الأحكام » للآمدي : (٢/٢٤١) .

(٣) راجع « مختصر المنتهى بشرح العضد وحاشية السعد » : (٢/٨٧) .

واقع على التكرار في الأول ، وأن الخلاف في الثاني . ثم المختار عدم التكرار .

وهكذا يكون مذهب الآمدي ومن وافقه كابن الحاجب والعضد ، بارزا في تحرير محل النزاع ؛ فالشرط أو الوصف حين يكون علة يقتضي وجود الحكم بنفس الأمر ، فالتكرار واقع بالاتفاق ، وإلا فالخلاف . واعتمد هؤلاء عدم التكرار في هذه الحالة ، حين لايكون الشرط أو الوصف علة موجبة للحكم في نفس الأمر .

والذي رأيناه عند الآمدي من إتيان بحجج الآخرين ثم ردّها ، وإيراد الاعتراضات ، ثم ردها واحداً واحداً ، تابعه في أكثره ابن الحاجب وشارحه العضد[1] .

مسلك البيضاوي والاسنوي

والقاضي البيضاوي صاحب منهاج الوصول ، يرى أن الأمر المعلق على الشرط والصفة لايقتضي التكرار لفظاً ، وإنما يقتضيه قياساً : بمعنى أن التكرار لايكون بموجب اللغة ، بل يكون بمقتضى القياس .

وذلك لأن ترتيب الحكم على الوصف أو الشرط ، يفيد عليّة الشرط أو الصفة لذلك الحكم ، فيتكرر الحكم بتكرر ذلك ؛ لأن المعلول يتكرر بتكرر العلة[2] .

---

(١) انظر المصدر السابق مع الحاشية : (٢/٨٣) .

(٢) « منهاج الوصول بشرحه نهاية السول » : (٢/٤٨ — ٤٩) مع « البدخشي » . وانظر « جمع الجوامع للسبكي مع شرحه للمحلى وحاشية البناني بتقرير الشربيني » : (١/٣٨١) .

فحين نعبر بالقياس ، وأن التعليق بالوصف أو الشرط مشعر بالعلية ، فمعنى ذلك أن التكرار لم يكن من الأمر ، وإنما كان من اقتضاء تكرار المعلول بتكرر العلة .

وقد مثل البيضاوي بقوله تعالى : « وإن كنتم جنباً فاطهروا » وبقوله سبحانه : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » .

فترتيب الحكم في النص الأول على الشرط ، وفي الثانية على الوصف ، أفاد العلّية في الحكم ، ومن هنا جاء التكرار .

هذا وترتيب الحكم على الوصف أو الشرط ، إنما يفيد العلية إذا كان في نصوص الكتاب أو السنة ؛ لأن المعتبر تعليل الشارع . أما في كلام الناس : فليس كذلك .

ومن هنا يجيء الجواب على عدم لزوم تكرار الطلاق بتكرار القيام فيما إذا قال : إن قمت فأنت طالق ؛ لأن وقوع الطلاق حكم شرعي وآحاد الناس لا عبرة بتعليلهم في أحكام الله تعالى ، لأن من نصب علة لحكم ، فإنما يتكرر حكمه بتكرر علته لا حكم غيره ، فلذلك لم يتكرر الطلاق منه ، قال الإسنوي :

(ألا ترى أنه لو صرّح بالتعليل فقال : أطلقها لقيامها ، لم تطلق امرأة أخرى له قامت)[1] .

---

(١) « نهاية السول مع البدخشي » : (٢/٥٠) وفي تقرير شيخ الإسلام الشربيني على حاشية البناني على شرح « جمع الجوامع » : (١/٣٨٠) يقول الصفدي : (إن الشارع إذا رتب حكماً على شرط جعله علة لذلك الحكم ، وكل —

وقد نقل الإسنوي في « نهاية السول » المذهب المذكور ـ وهو اقتضاء الأمر المعلق التكرار قياساً لا لفظاً ـ عن الإمام الرازي في « المحصول » وذكر أنه عنده المذهب المختار .

ومن هنا لم يرتض الإسنوي من الآمدي وابن الحاجب ادعاءهما الاتفاق على أن ما ثبت من الشرط أو الصفة كونه علة لوجوب الفعل المأمور به ، فإن الفعل يتكرر بتكرره ، كالزنا بالنسبة لإقامة الحد ، وأن الاختلاف كان فيما لم يثبت كونه علة كالإحصان ، بدليل أن الإمام الرازي أورد الآيتين الكريمتين حين مثل بالسرقة والجنابة ، مع أنه قد ثبت التعليل بهما ، وتابعه في ذلك البيضاوي [1] .

ومن قبل رأينا أن التكرار عند الإمام الغزالي ، مردّه لقرينة أو دليل جديد يدل عليه ، لا للتعليق نفسه ، سواء أقيل : إن الشرط كالعلة والحكم يتكرر بتكرر العلة فليتكرر بتكرر الشرط ، أم قيل : إن أوامر الشرع إنما تتكرر بتكرر الأسباب .

ففي الحالة الأولى : إن كانت العلة شرعية ، فلا بد من القرينة وهي التعبد بالقياس

ـ ماجعله الشارع علة لشيء يعتبر في الشرع عليته لذلك الشيء ، بخلاف تعليل غير الشارع فإنه لايلزم اعتباره فيه ووقوع الطلاق الأول إنما هو للتعليق لا للعلية فمتى وقع لا علة لوقوع غيره لأن القيام ليس علة حتى يقع كلما وجد طلاق) .

(١) « منهاج البيضاوي مع نهاية السول والبدخشي » : (٢/٥٠) وانظر « مسلم الثبوت » : (١/٣٨٦ – ٣٨٧) . « الآيات البينات » لابن قاسم العبادي على شرح « جمع الجوامع » : (٢/٢٢٢) .

وفي الحالة الثانيه : جاء التكرار من دليل شرعي في كل شرط .

وفي رأينا : أن موقفاً كهذا ، لايعتبر إلا القرينة أو الدليل ، لايساعد - في الأصل - على ادعاء الاتفاق في الشكل الذي صوره الآمدي ، ووافقه عليه ابن الحاجب وشارحه العضد .

فإذا ضم هذا إلى موقف الإمام الرازي الذي اختاره القاضي البيضاوي ، كان ادعاء الاتفاق الذي أراده الآمدي محل نظر كما قال الإسنوي .

المسالك الأساسية بين الحنفية والمتكلمين

وهكذا نرى أننا في مسألة اقتضاء التكرار في الأمر المعلق بشرط أو المقيد بوصف ، سواء أشعر ذلك بالعلية أم لا : أمام ثلاثة مسالك :

الأول - مسلك القائلين بأن الأمر إذا علق بشرط أو قيد بوصف ، يقتضي التكرار لفظاً أي الوضع ، وهم القائلون بأن الأمر المطلق يقتضي التكرار ، بل قولهم هنا يكون بالأولى ، ثم الفئة من الحنفية التي ذكرها البزدوي ثم لم ينف ذلك عنها . وذكرها السرخسي ونفى ذلك عنها . وتابع البزدوي في ذلك من تابعه من المتأخرين كما أسلفنا الحديث عنهم ، حيث يقولون : وقال بعض علمائنا يقتضي التكرار إذا علق بشرط أو قيد بوصف [1] .

الثاني - مسلك القائلين بعدم التكرار ، سواء أشعر التعليق بالعلّية أم [2] .

---

(١) انظر ما سلف (ص ٢٩٧ ج ٢) .

(٢) لقد نقلنا من قبل أن الإسنوي في « نهاية السول » : (٢/٥٠) لم يرتض من الآمدي وابن الحاجب ادعاءهما الاتفاق على أن ما ثبت من الشرط أو الصفة كونه علة لوجوب الفعل المأمور به فإن الفعل يتكرر بتكرره : -

الثالث ـ مسلك الجمهرة من الحنفية والمتكلمين الذين يقولون بعدم التكرار من الصيغة نفسها ، ويردّون التكرار إلى ما هو غير التعليق بالشرط ، أو التقييد بالوصف .

أ ـ فالبزدوي والسرخسي ومن وراءهما من الحنفية يردون التكرار في نصوص الكتاب والسنة إلى الأسباب ؛ فوجوب الأداء إنما يتكرر بتجدد الأسباب لا بالتعليق بالشرط ، أو التقييد بالوصف ، حتى إذا لم يكن الشرط أو الوصف سبباً لايدل الكلام على التكرار المشروط لتكرر الشرط ، لأن وجود الشرط لايقتضي وجود المشروط ، بخلاف السبب ، فإن وجوده يقتضي وجود المسبب[1] .

والمتكلمون يصرحون برد التكرار إلى تجدد العلل ، حيث أن تكرر العلة يستلزم تكرر المعلول .

غير انهم قد اختلفت تعبيراتهم ؛ فالشيرازي ينفي التكرار ويدافع عن رأيه بما يشبه دفاع السرخسي عن الحنفية . والآمدي وابن الحاجب وابن قدامة وابن السبكي والمحلى والبناني والعبادي ، يرون التكرار إن

ـ كالزنا لإقامة الحد واعتبارها الخلاف فيا لم يثبت كونه علة كالاحصان ، بدليل أن الإمام الرازي أورد آيتي السرقة والجنابة مع أنه قد ثبت التعليل بها . وقال صاحب « مسلم الثبوت » : (١/٣٦٨) : (فدعوى الإجماع في العلة كما في المختصر وغيره غلط) . وقال هناك صاحب « فواتح الرحموت » : (بعد ثبوت تحقق الخلاف على ما نحو ما حكى المصنف انتفى الإجماع قطعاً ، لكن يبعد كل البعد إنكار الحكم بعد ثبوت علية العلة إلا من منكري القياس مطلقاً) فكأنه يقف موقف المستغرب لهذا القول إلا إذا كان أصحابه من الظاهرية .

(١) « مذكرات في أصول الفقه » لأحمد فهمي أبي سنة : (ص ١٥٧) .

أشعر التعليق، أو التقييد بالعلية . ويعبر البيضاوي ومن بعـده الإسنوي تبعاً للامام الرازي في « المحصول » بأن التعليق أو التقييد يقتضي التكرار قياساً لا لفظاً . غير أن الامام الغزالي كما رأينا ، ينفرد بأن مرد التكرار إلى العلة لايقتضي أنها وحدها ، وإنما معهـا قرينة اعتبار الشرع للعلة الشرعية ، وأنا متعبدون بها .

أما العلة العقلية : فهي وإن كانت موجبة لذاتها ، فإنه لايعقل وجود ذاتها دون المعلول .

أما إذا أردنا تكرار أوامر الشرع إلى الأسباب ، فليس ذلك من وضع اللغة ، بل بدليل شرعي في كل شرط .

وهكذا تتضح معالم الخلاف بين القائلين بالتكرار ، وبين الجمهرة التي لاتقول به .

فأولئك يقولون : إن الأمر المطلق يقتضي التكرار لفظاً ـ أي بوضع اللغة ـ وإذا علق أو قيد اقتضى التكرار بالأولى .

وهؤلاء لايقولون بذلك ، على اختلاف طرائقهم في التعبير للوصول إلى تقرير الحقيقة التي يريدون .

فإذا كان الإمام الغزالي ، يرى أن العلة ليست وحدها ـ عندمـا تتجدد ـ عاملَ التكرار في وجوب أداء أوامر الشرع ، بل هناك القرينة وهي اعتبار الشرع للعلة وأنا متعبدون بها ، فأحسب أن التعبد بالعلة هو الأساس الذي قام عليه قول من ذكروا مسألة الاشعار بالعلية : لأن الشرع فعلاً هو الذي أعطى للعلة هذه القيمة ؛ ففيما عدا الظاهرية تقريباً ، ترى الجمهور على اعتبار العلة ؛ لما قام لديهم من أدلة الشرع على اعتبارها .

قال صاحب فواتح الرحموت : (لكن يبعد كل البعد إنكار الحكم بعد ثبوت علية العلة إلا من منكري القياس مطلقاً)[1] .

وإذا تقرر ذلك كان القول بالعلة الشرعية ، أو بالعلة ومعها القرينة ، لايحمل خلافاً في الجوهر ، وإنما هو خلاف لفظي .

أما القول بالأسباب : فقد رأى بعض الأصوليين كما مرّ ، أن المراد بالأسباب هنا العلل[2] ومن أولى من اتباع أبي حنيفـــة بالقول بالعلة والقياس . ولعل الخلاف في الفروع الناشئة عن هذا الأصل ، مرده مقدار تقييم كل من الفرقاء لارتباط الحكم بتلك العلة أو ذلك السبب ، وتقدير العلاقة بينهما ومقدار اعتبار النسبة بين الحكم وما علق به الأمر من شرط أو قيد به من وصف ... الخ .

ما نخلص إليه من نتائج ورأينا في الموضوع

وهكذا نخلص بعد ما تقدم إلى النتائج التالية :

١ ـ ان الجمهور النافين للتكرار باعتبار الصيغة ، يريدون أنها غير موضوعة له[3] .

٢ ـ القول برد التكرار إلى العلة قائم على اعتبار الشرع لها .

٣ ـ المراد بالأسباب فيمن رد التكرار إلى تجددهـا ، هو العلل ، كما نقلنا عن صاحب « المرآة » وإنما الاختلاف في الاصطلاح ، بل إن صاحب « فواتح الرحموت » جاء بالمسألة على الشكل التالي :

---

(١) انظر « فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت » : (٣٨٧/١) .

(٢) انظر ما تقدم (ص ٣٢١ ج٢) .

(٣) انظر « مسلم الثبوت مع المستصفى » : (٣٨٧/١) .

(صيغة الأمر المعلق بشرط أو صفة ، قيل : للتكرار مطلقاً ، وقيل : ليس له مطلقاً ، فإن كان علة فهو يتكرر بتكررها . والحق نعم يتكرر وقيل : لا)[1] .

وعلى هذا : فإننا نختار أن الأمر إذا علق على علة ثابتة عليتها بالدليل وجب تكرار الفعل بتكرر العلة ، فما ثبتت عليته كالزنى في قوله تعالى : « والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة » وكالسرقة في قوله سبحانه : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » وكالجنابة في قوله جل ثناؤه : « وإن كنتم جنباً فاطهروا » فهو واضح وليس محل نزاع - كما قال العضد - أما في غير هذه الحال فنرى أن التكرار لايثبت إلا بدليل خاص ، يهدينا إلى ذلك أن الحـــج لم يتكرر بتكرر الاستطاعة فالمطلوب أداؤه مرة واحدة ولو وجدت الاستطاعة بعدها لم يجب وأمثال ذلك كثيرة[2] .

موقع القول بالتكرار عند التعليق في طريقتي الحنفية والمتكلمين

قد يكون من الخير بعد الجولة مع مسالك العلماء في التكرار عند التعليق ، أن نبيّن موقع هذا القول في طريقتي الحنفية والمتكلمين وذلك بالكشف عن نقطتين اثنتين :

الأولى -- أن القول بالتكرار عند التعليق اعتبره الحنفية مذهباً قائماً بذاته وناقشوه على هذا الأساس ، سواء أكان هنالك اعتراف بوجود جماعة من الحنفية يقولون به ، أم لم يكن . واعتبـاره مذهباً قائماً بذاته نراه

(١) راجع « المرآة » : (٣٦٨/١) .

(٢) راجع « مختصر المنتهى مع شرحه للعضد وحاشية السعد » : (٨٣/٢) .

عند القاضي الدبوسي في « التقويم » [1] كما نراه عند فخر الإسلام البزدوي [2] ، وشمس الأئمة السرخسي [3] .

غير أن شمس الأئمة السرخسي يقرر – كما أسلفنا من قبل – أن الصحيح عنده كون التكرار عنـــد التعليق ليس بمذهب لعلماء الحنفية رحمهم الله [4] .

أما المتكلمون : فقد لايتضح من آثارهم اعتبار هذا القول عند جميعهم على أنه مذهب قائم بذاته .

فالبعض اعتبروه مذهباً قائماً بذاته كما نرى عند أبي إسحاق الشيرازي [5] بينما نرى الغزالي يكتفي بأن يجعل من هذا القول مسألة مختصة بالقائلية بأن الأمر ليس للتكرار ، الذين اختلفت مسالكهم في الحكم عليها [6] .

ونسير مع الزمن قليلاً ، لنرى الآمدي بعد الغزالي يفرد لهذا القول مسألة خاصة من مسائل الأمر هي « المسألة الرابعة » [7] .

---

(١) راجع « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري : (١٢٣/١) فما بعدها .

(٢) راجع « أصول البزدوي مع كشف الأسرار » : (١٢٢/١ – ١٢٤) .

(٣) راجع « أصول السرخسي » : (٢٠/١ — ٢١) .

(٤) انظر المصدر السابق : (٢٠/١) .

(٥) راجع « اللمع » للشيرازي : (ص ٨) فما بعدها .

(٦) انظر « المستصفى » : (٧/٢) .

(٧) قال تحت هذه المسألة : (الأمر المعلق بشرط كقوله : « إذا زالت الشمس فصلوا » أو صفة كقوله : « الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة » هل يقتضي تكرار المأمور به بتكرر الشرط أو الصفة أولا ... ؟) انظر « الإحكام » : (٢٢٥/٢ — ٢٣٥) .

الثانية – يلاحظ أن الحنفية والمتكلمين كانوا في عرضهم للمسألة يعتبرون أن الأمر المعلّق بشرط أو المقيّد بصفة ليس قسيماً للأمر المطلق ، فالأمر المطلق في هذا المجال هو المجرد عن قرينة التكرار أو المرة ، سواء أكان معلقاً بشرط أو مؤقتاً بوقت ، أو مخصوصاً بوصف ، أو مجرداً عن جميع ذلك . وقد ظهر هذا في ثنايا حديثنا عن مسالكهم فيما أسلفنا من القول [1] .

موقف بدران من ابن قدامة ورأينا في ذلك

لم يكن لابن قدامة مسلك جديد من النسبة بين الأمر المعلق إلى الأمر المطلق ، وأن الأمر المعلّق بشرط أو المقيد بوصف ليس قسيماً للأمر المطلق ، وأن الأمر العريّ عن القرائن ليس هو العريّ عن تعليق بشرط أو تقييد بصفة ، وكان واضحاً من كلامه أن آراء العلماء من اقتضاء التكرار أو عدمه في الأمر ، واقتضائه إن كان الأمر معلقاً بشرط ... كلها ترد على الأمر المطلق ، أي العري عن قرينة المرة أو التكرار [2] .

غير أن الشارح لم يعجبه مسلك ابن قدامة في جعله القول بالتكرار عند التعليق بالشرط ينسلك في ظل الأمر المطلق ؛ فقد قرر أن (هذا القول ليس من الأقوال التي يصح دخولها تحت فرض المسألة لأن المسألة مفروضة في أن الأمر المطلق هل يقتضي التكرار أم لا ؟ والمقترن بالشرط

---

(١) انظر « التوضيح مع التلويح » : (١٥٩/١) « جمع الجوامع مع شرحه للمحلي وحاشية البناني » : (٣٨٠/١) .

(٢) راجع « روضة الناظر لابن قدامة مع شرحه نزهة الخاطر العاطر » لعبد القادر بدران : (٧٨/٢) فما بعدها .

ليس مطلقاً .فالتكرار فيه لقرينة الشرط لا لكونه أمراً)[1] .

ونحن نتفق مع الشيخ بدران رحمه الله في نقده لابن قدامة ، لأن مسلك ابن قدامة هو المسلك السليم حين لم يجعل التعليق بالشرط مقيداً للأمر ، وكان صنيعه في هذا صنيع كل من سلفه ممن كتبوا حول هذه القضية واعتبروا المطلق هو المجرد عن قرينة التكرار أو المرة ، كما ذكرنا من قبل .

ولقد أوضح التفتازاني هذه النقطة ، حين قرر أن المراد بالأمر المطلق هو المجرد عن قرينة التكرار أو المرة ، سواء كان مؤقتاً بوقت ، أو معلقاً بشرط ، أو مخصوصاً بوصف ، أو مجرداً عن جميع ذلك[2] .

وكان جواب التفتازاني رحمه الله ، على اشكال قد يرد ، كما أورده بعد أمد شارح « روضة الناظر » لابن قدامة .

---

(١) انظر « نزهة الخاطر العاطر » : (٢/٧٩) وقد تحكم رحمه الله بكلام المصنف فعرف المطلق كما يريد هو لا كما أراد المصنف ففي (٢/٧٨) قال ابن قدامة : (الأمر المطلق لايقتضي التكرار ...) الخ فقال هو : — أعني الشارح — (الأمر المطلق أي غير المقيد بالمرة ولا بالتكرار ولا بصفة ولا بشرط) .

(٢) قال التفتازاني : (فإن قلت : الكلام في الأمر المطلق ، والمعلق بشرط أو وصف مقيد ، فلا يكون مما نحن فيه ، وحينئذ لا معنى لقوله ـ يعني صدر الشريعة : لا لمطلق الأمر ، لأن الخصم لم يدع أنه لمطلق الأمر بل المقيد بشرط أو وصف ، قلت : قد سبق أن المراد بالأمر المطلق هو المجرد عن قرينة التكرار أو المرة سواء كان مؤقتاً بوقت أو معلقاً بشرط أو مخصوصاً بوصف أو مجرداً عن جميع ذلك وحينئذ لا إشكال) .

والجلال المحلي في شرحه على « جمع الجوامع » لابن السبكي ، قال في معرض الحديث عن الأمر المعلق بشرط أو صفة : (ويحمل المعلق المذكور على المرة بقرينة كما في أمر الحج المعلق بالاستطاعة ، فإن لم يعلق الأمر فالمرة ، ويحمل على التكرار بقرينة)[1] . فالحج قد علق بالاستطاعة في قوله تعالى : « ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً » .

فعلى مذهب التكرار بالأمر المعلق بالشرط والصفة ، يتكرر الحج بتكرر الاستطاعة ، لأن الآية على تقدير : من استطاع فليحج . أو ليحج المستطيع . ولكن قول الرسول ﷺ : « بل للأبد » جواباً للأقرع بن حابس أو غيره حسب الروايات - كما مر - كان قرينة دالة على المرة[2] .

ذلك لأن السائل قال : « ألعامنا هذا أم إلى الأبد » ؟

وبهذا يتضح صواب ما ذهب إليه شيخ الاسلام ابن قدامة رحمه الله حين لم يخرج عما أراده القوم ، واصطلحوا عليه ، وأحاطوه بسياج من الأدلة والبراهين ، فهو لم يعتبر الشرط قرينة من القرائن ، ولذا أدرج مذهب التعليق تحت الأمر المطلق ؛ لأن المراد بالأمر المطلق : العري عن قرينة المرة أو التكرار ، لا العري حتى عن التعليق بشرط أو صفة ، كما أراد الشيخ بدران ، وحكم عليه بأنه أدخل تحت فرض المسألة قولاً ليس من الأقوال التي يصح دخوله تحتها .

---

(١) « شرح جمع الجوامع مع حاشية البناني وتقرير الشربيني » : (١/٣٨٠) .

(٢) انظر « حاشية البناني على شرح جمع الجوامع » : (١/٣٨٠) .

وقد عرّف الشيخ بدران المطلق كما يريد ، فجعله العرى عن قرينة المرة ، والتكرار ، والشرط ، والصفة[1] وأراد أن يحاسب المصنف على نتيجة هذا التعريف ، بينما كان المصنف متسق الخطا ، ومنسجماً كل الانسجام مع طريقة من قبله ، حين أتى بمذهب التعليق تحت الأمر المطلق وهو - كما يرى - العريُ عن قرينة الأمر والتكرار .



(١) انظر « نزهة الخاطر العاطر شرح روضة الناظر » : (٧٨/١) فما بعدها .

المطلب السادس

دلالة الأمر على المجال الزمني لفعل المأمور به

كما عني العلماء ببحث دلالة الأمر على الوجوب أو غيره ، وبحث دلالته على الوحدة أو الكثرة ، عنوا أيضاً بتحديد المجال الزمني الذي يخرج فيه المكلف من عهدة الامتثال في الإتيان بما أمر به .

واقتضاهم ذلك أن يبحثوا في دلالة الأمر من هذه الناحية . وهل هي الأداء على الفور ، ومعنى ذلك أن على المكلف المبادرة بالامتثال دون تأخير .

أم هي على التراخي ، وعندها يكون في وسعه أن لايبادر على الفور ؟

أما القائلون بأن الامر المطلق يقتضي التكرار ؛ فهم قائلون بأنه يقتضي الفور ضرورة ؛ لأن القول بالتكرار يلزم منه استغراق الأوقات بالفعل المأمور به مرة بعد أخرى ، وعليه فلا بد من المبادرة .

وقد احتج هؤلاء للفور بما احتجوا به للتكرار [1] . وما قيل في رد اقتضاء التكرار ، يقال في رد اقتضاء الفور [2] .

---

(١) انظر ما سلف (٣٠٠ ج٢) فما بعدها .

(٢) انظر ما سلف (٣٠١ ج٢) فما بعدها .

أما من عدا القائلين بالتكرار : فقد فرقوا بين الأمر المقيد بوقت ، والأمر غير المقيد بوقت .

أ ـ فإذا كان الأمر مقيـــداً بوقت يفوت الأداء بفواته ؛ كالأمر بالصلوات الخمس ، فلا خلاف في أن دلالة الأمر في هذه الحال هي وجوب أداء الفعل في وقته .

ب ـ أما إذا لم يكن مقيداً بوقت ؛ كالأمر بالكفارات ، وقضاء ما فات من الصوم والصلاة ، فقد اختلفت أنظار العلماء فيه .

١ ـ فقال قوم : إن الأمر في هذه الحال لايدل على الفور ، ولا على التراخي ـ على اختلاف في التعبير عن ذلك ـ بل يدل على مطلق الفعل . أما الفور أو التراخي فيكون بالقرينة .

وعلى هذا يكون من الجائز للمكلف تأخير المطلوب منه بالأمر ، على وجه لايفوت به ، وفي هذه الحال لايكون آثماً .

هذا من ناحية الخروج عن العهدة ، أما من ناحية الفضيلة : فالأولى في حقه المسارعة إلى الامتثال ، والمبادرة إلى الفعل بمجرد التمكن ، عملاً بعموم الأدلة الداعية إلى السباق في الخير ، والبدار إلى اغتنام فرصـــه ومناسباته ، كقوله تعالى : « وسارعوا إلى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والأرض أعدت للمتقين »[1] وقوله : « ولكل وجهة هو موليها

(١) « سورة آل عمران : ١٣٣ » قال الزمخشري : (ومعنى المسارعة إلى المغفرة والجنة الإقبال على ما يستحقان به) وقال الشوكاني : (أي سارعوا إلى ما يوجب المغفرة من الطاعات) « الكشاف » : (٢١٩/١) « تفسير فتح القدير » : (٣٤٨/١) وانظر « تفسير الطبري » : (٢٠٧/٧) .

فاستبقوا الخيرات [1] » .

وهذا هو الصحيح عند الحنفية [2] . وعزي إلى الشافعي وأصحابه . قال العضد متابعاً ابن الحاجب الذي قرر ذلك : (روي عن الشافعي مثل ما اخترناه في كونه للتكرار ، وهو أنه لايدل على الفور ولا على التراخي ، بل على مطلق الفعل وأيهما حصل كان مجزئاً [3] . واختاره الرازي والآمدي وابن الحاجب ، وهو ما جنح إليه التلمساني في « مفتاح الوصول » ، وقال به البيضاوي في « المنهاج » [4] .

ويبدو أن نسبة هذا المذهب إلى أبي حنيفة والشافعي ، إنما كانت استنتاجاً من فروعهما في الأحكام ، فقد قال ابن برهان [5] : (لم ينقل

---

(١) « سورة البقرة : ١٤٨ » روى أبو جعفر الطبري عن الربيع : « فاستبقوا الخيرات » فسارعوا في الخيرات . وذلك ما قرره أبو جعفر حين قال : (« فاستبقوا » فبادروا وسارعوا من « الاستباق » وهو المبادرة والإسراع) « تفسير الطبري » : (١٩٦/٣) .

(٢) راجع « أصول السرخسي » : (٢٦/١) « التحرير مع التقرير والتحبير » : (٣١٥/١ — ٣١٦) .

(٣) راجع « البرهان » لإمام الحرمين : (٤٨/١/أ) مخطوطة دار الكتب المصرية ، « المستصفى » : (٢/٢ — ٣) ، « مختصر المنتهى مع العضد والسعد » : (٨١/٢ — ٨٢) .

(٤) راجع « البرهان » : (٤٨/١/أ) « مفتاح الوصول » : (ص ١٨) « المنهاج » مع شرحه للإسنوي : (٢٧٥/١) .

(٥) هو أحمد بن علي بن محمد الوكيل المعروف بابن برهان ، من علماء الشافعية في الفقه والأصول والحديث ، كان حنبلي المذهب ثم انتقل إلى مذهب —

عن الشافعي وأبي حنيفة نص ، وإنما فروعها تدل على ذلك)[١] . وذلك أيضاً ما ذكره إمام الحرمين بالنسبة للشافعي فقد جاء في « البرهان » : (وذهب ذاهبون إلى أن مقتضاها — يعني صيغة الأمر — الامتثال مقدماً أو مؤخراً وهذا منسوب إلى الشافعي وأصحابه ، وهو الأليق بتفريعاته في الفقه ، وإن لم يصرح به في مجموعاته في الأصول)[٢] .

٣ ـ وقيل : يوجب الفور في أول أوقات الإمكان ، فالواجب على المكلف امتثال المأمور به عقيب ورود الأمر ، فلو تأخر في ذلك عد عاصياً لأنه لم يخرج عن العهدة بالفورية .

وهذا المذهب — كما جاء في « التقرير والتحبير » — معزو إلى المالكية وبعض الشافعية والحنابلة وبعض الحنفية ، حيث صرح البزدوي والسرخسي بأنه مذهب أبي الحسن الكرخي[٣] ، وهو ما ذكره أيضاً الشوكاني في « إرشاد الفحول »[٤] .

على أنا أشرنا آنفاً إلى ابن الحاجب — وهو من المالكية — اختار

ـــ الشافعي ، تفقه على الشاشي والكيا الطبري وأضرابهما ، درس بالنظامية شهراً واحداً وعزل ، من مصنفاته : « البسيط ، الوسيط ، الأوسط ، الوجيز » في أصول الفقه .

(١) راجع « التقرير والتحبير » : (٣١٦/١) ، « إرشاد الفحول » : (ص ٩٤) مطبعة السعادة .

(٢) انظر « البرهان » : (١/ لوحة ٤٨/ أ) مخطوطة دار الكتب المصرية .

(٣) راجع « التقرير والتحبير » : (٣١٦/١) .

(٤) انظر (ص ٩٤) من « إرشاد الفحول » .

المذهب الأول وهو دلالة الأمر على مطلق الفعل واعتبره هو الصحيح ، وجرى في بحثه على الاستدلال له والرد على أدلة الآخرين [1] .

ثم إن التلمساني ـ من المالكية أيضاً ـ اعتبر المذهب الأول هو ما جرى عليه المحققون [2] .

وممن قال بالفور : الإباضية . قال السالمي : (ونسب القول بالفور في الأمر المطلق إلى كثير من فقهاء قومنا ، وكثير من متكلميهم ، وهو ظاهر كلام ابن بركة حيث أوجب تعجيل الحج عند الإمكان) [3] .

أما الزيدية : فمنهم من قال بالفور ومنهم من قال بالتراخي [4] .

رأينا في نسبة الفور إلى الحنفية

نسب القول بالفور إلى الحنفية في بعض كتب الشافعية ، كما نرى عند القاضي البيضاوي والإسنوي ، قال البيضاوي : (الأمر المطلق لايفيد الفور خلافاً للحنفية) وقال الإسنوي عند تعداد المذاهب التي ذكرها صاحب « المنهاج » : (الثاني : أنه يفيد الفور وجوباً وهو مذهب الحنفية غير أن الواقع يهدي إلى أن القول بالفور ، هو مذهب بعض الحنفية ومنهم الكرخي كما صرح بذلك البزدوي والسرخسي) [5] .

---

(١) راجع « مختصر المنتهى مع شرحه للعضد وحاشية السعد » : (٨١/٢ - ٨٢) .

(٢) راجع « مفتاح الوصول » : (ص ١٨) .

(٣) راجع « طلعة الشمس » للسالمي الإباضي : (٤٦/١) .

(٤) راجع « الفصول اللؤلؤية في أصول الزيدية » لابن الوزير : (ص ٥٣ - ٥٥) .

(٥) راجع « المنهاج مع نهاية السول » : (٢٧٥/١) .

ولو رجعنا إلى البزدوي والسرخسي ومن تابعهما ، وجدنا أن الصحيح عندهم هو المذهب الأول الذي يرى أن الأمر المطلق لايقتضي فوراً ولا تراخياً ، وإنما هو لمجرد الطلب ، وهو ما ذكرناه حين عرضنا لأصحاب هذا المذهب [1] وذلك ما نراه عند صدر الشريعة في « التوضيح » ومما بيّن التفتازاني في حاشيته « التلويح » أنه المختار حيث قال : (والمختار أنه لايدل على الفور ولا على التراخي بل كل منهما بالقرينة) [2] . وقد

---

(١) راجع « البزدوي مع كشف الأسرار » : (١/٢٥٤) « أصول السرخسي » : (١/٢٦) فما بعدها .

(٢) واجع « التوضيح مع التلويح » : (١/٢٠٢) هذا : وقد اختلف التعبير عن المذهب فعبر عنه قوم بالتراخي بمعنى عدم التقييد بالحال ، وعبر صدر الشريعة بالتراخي وأراد به ما هو أعم من الفور وغيره ، وابن الهمام كما سنرى كان واضحاً كالتفتازاني فعبر بمجرد الطلب ، وعند كلام صدر الشريعة حرر التفتازاني المسألة بما يشير أن التعابير مختلفة ولكن المراد أن الأمر المطلق ليس على الفور ولا على التراخي الذي هو مقابل الفور ، بل هو لمجرد الطلب ولا يدل على أحدهما إلا بقرينة ، ونحن نورد تحقيق التفتازاني فيما يلي . قال رحمه الله : (والصحيح من مذهب علماء الحنفية أنه للتراخي إلا أن مرادهم بالتراخي عدم التقيد بالحال ، واصطلح المصنف ، يعني صدر الشريعة ، على أن المراد بالتراخي عدم التقييد بالحال لا التقييد بالاستقبال ، فالتراخي عنده أعم من الفور وغيره . وذلك لأنه لما استدل على كون مطلق الأمر للتراخي بأن الأمر جاء للفور وجاء للتراخي ، فلا يثبت الفور إلا بالقرينة ، فعند الإطلاق وعدم القرينة يثبت التراخي لضرورة عدم قرينة الفور لا بدلالة الأمر ، كان لمعارض أن يقول : جاء للفور وللتراخي فلايثبت التراخي إلا بقرينة ، فعند —

صرح به الكمال بن الهمام في التحرير حين أبان أن الأمر غير المقيد بوقت هو لمجرد الطلب فيجوز التأخير ، وجاء ابن أمير الحاج فقرر في شرحه لكلام ابن الهمام أن التأخير يجوز على وجه لايفوت المأمور به أصلاً وأن البدار به يجوز ثم قال : (وهو الصحيح عند الحنفية)[1] .

على أنه يبدو من تعبير التفتازاني بالمختار ، وتعبير ابن أمير الحاج بالصحيح أنهم لايغفلون أن هنالك من يقول بالفور من الحنفية كما أشرنا من قبل ـ وهو ما صرح به صاحب التقرير والتحبير فيما بعد من أن القول بالفور معزو إلى البعض منهم ، ولكنه قول خارج على الصحيح وخارج على المختار عند أهل المذهب .

وهكذا يظهر لنا أن الإطلاق في نسبة القول بالفور إلى الحنفية دون إيضاح أن المختار أو الصحيح عندهم غير ذلك ، لايتسق مع المحرر في كتبهم ، وعلى ذلك فمن الخير إذا كان هنالك اختلاف بين الشافعية والحنفية مثلاً في بعض الفروع ؛ أن لانردّه إلى اختلافهم في الفور والتراخي ، وإنما إلى تقديم القرينة التي صرفت الأمر المطلق عن مجرد الطلب ، إلى

عدمها يثبت الفور ، فدفعها المصنف رحمه الله بأن الفور أمر زائد ثبوتي فيحتاج إلى القرينة بخلاف التراخي فإنه عدم أصلي ، فصار ما ذكره موافقاً لما هو المختار من أن مطلق الأمر ليس على الفور ، فلا دلالة للأمر على أحدهما بل كل منهما بالقرينة) « التلويح » : (٢٠٢/١) .

(١) راجع « التقرير والتحبير » : (٣١٦/١) .

غيره عند كل فريق[1] مثلما جرى في اختلافهم بشأن الحج : فهو واجب على الفور عند الحنفية ، وعلى التراخي عند الشافعية كما سيأتي .

مسلك القائلين بمجرد الطلب

أ ـ استدل القائلون بأن الأمر لمجرد الطلب دون فور أو تراخ إلا بقرينة ، بما استدلوا به على أنه لايدل على الوحدة أو الكثرة إلا بقرينة ؛ وهو ما ثبت لديهم من إطباق أهل العربية على أن صيغة الأمر لا دلالة لها على الطلب دون خصوص زمان ، أما خصوص المطلوب فعله فهو من المادة ، ولا دلالة لها إلا على مجرد الفعل ، فحصل من مجموع الصيغة والمادة أن تمام مدلول الصيغة والمادة هو طلب الفعل دون تقييد بالفور أو التراخي .

وإذا كان مدلول الأمر هو طلب حقيقة الفعل : فالفور والتراخي أمران خارجان عن الحقيقة (إذ هما من صفات الفعل فلا دلالة للأمر عليها ، وإنما يفهم ذلك بالقرائن ، فلا بد من جعلها حقيقة في القدر المشترك بين الفور والتراخي .

والموضوع لإفادة القدر المشترك بين القسمين ، لايكون فيه اشعار بخصوصية أحدهما على التعيين ، لأن تلك الخصوصية ـ كما يقولون ـ مغايرة لمسمى اللفظ ، وغير لازمة .

---

(١) راجع « السرخسي في الأصول » : (٢٦/١) والزنجاني في « تخريج الفروع على الأصول » : (ص ٤٠ ـ ٤١) حيث نسب السرخسي القول بالفورية إلى الشافعي استنتاجاً من كلام له في الأم ، ونسبه الزنجاني إلى مذهب الشافعي دون بيان أي اتجاه آخر في المذهب ، وفرع على ذلك عدداً من المسائل . وانظر تعليقنا على هذا في (ص ٤١) من « تخريج الفروع على الأصول » .

وهكذا يثبت لدينا أن اللفظ في الأمر ، لا إشعار له بخصوص كونه فوراً ، ولا بخصوص كونه تراخياً[1] . قال التلمساني في « مفتاح الوصول »: (والمحققون من الأصوليين يرون أن الأمر المطلق لايقتضي فوراً ولا تراخياً ، لأنه تارة يتقيد بالفور كما إذا قال لعبده : « سافر الآن » فإنه يقتضي الفور ، وتارة يتقيد بالتراخي كما إذا قال له : « سافر رأس الشهر » فإنه يقتضي التراخي ، فإذا أمره بأمر مطلق من غير تقييد بفور ولا بتراخ ، فإنه يكون محتملاً لهما ، وما كان محتملاً لشيئين ، فلا يكون مقتضياً لواحد منهما بعينه)[2] .

ب ـ ومما استدلوا به أنه لو قال والد لولده : افعل هذا الفعل الآن ، أو افعل هذا الفعل غداً ، لم يكن متناقضاً في الحالتين وكان ذلك مقبولاً منه ، ولو كان الأمر مقتضياً للفور لكان لفظ « الآن » في الأول لغواً ، ولفظ « غداً » في الثاني نقضاً لمعناه[3] .

---

(١) راجع « أصول البزدوي مع كشف الأسرار » : (٢٥٤/١) وانظر « مختصر المنتهى مع العضد والسعد » : (٨٤/٢) .

(٢) انظر « مفتاح الوصول » للتلمساني : (ص ١٨) .

(٣) ومما استدل به أيضاً ـ كما يذكر الشوكاني ـ أن أهل اللغة قالوا : لافرق بين قولنا : « تفعل » وبين قولنا : « افعل » إلا أن الأول خبر ، والثاني إنشاء ، ولكن قولنا « تفعل » لا إشعار له بشيء من الأوقات ، فانه يكفي في صدقه الإتيان به في أي وقت كان ، فكذلك الأمر ، وإلا لكان بينهما فرق سوى كون أحدهما خبراً والثاني إنشاء . انظر « إرشاد الفحول » : (ص ٩٤) .

مسلك القائلين بالفور

أ ـ جاء فيما استدل به أهل هذا المذهب أن كل مخبر بكلام خبري : كالقائل : زيد قائم ، وعمرو في الدار ، وكل منشىء : كالقائل : بعت فلاناً ، وهي طالق : فإنما يقصد الزمان الحاضر عند الاطلاق عن القرائن حتى يكون موجداً للبيع والطلاق بما ذكر ، فكذلك الأمر ، إلحاقاً له بالأعم الأغلب . والجامع بينه وبين الخبر : أن كلا منهما من أقسام الكلام ، وبينه وبين سائر الانشاءات التي يقصد بها الحاضر ، كون كل منهما إنشاء[1] .

ولم يسلم هذا الدليل لأصحابه ، وذلك لسببين :

أولهما : أنه قياس في اللغة ، لأن فيما قالوه قياساً للأمر في إفادته للفور على غيره من الخبر والإنشاء . والقياس في اللغة ـ كما هو معلوم ـ غير جائز .

الثاني : أن الأمر يفترق عن غيره من الخبر والانشاء ، وذلك أن الأمر فيه دلالة على الاستقبال قطعاً ، فلا يمكن توجهه إلى الحال ، لأن الحاصل لايطلب ، والاستقبال الذي يتوجه إليه الأمر ؛ إما المطلق وإما الأقرب إلى الحال ، وكلاهما في حيز الاحتمال ، فلا يصار إليه إلا الدليل .

وهكذا يكون ما قالوه قياساً في اللغة وهو غير جائز فيما لو كان الأمر غير مختلف الحكم مع ما قيس عليه ، فكيف والمقيس مع المقيس عليه مفترقان[2] ؟

---

(١) راجع « مختصر المنتهى مع العضد والسعد » : (٨٤/٢ — ٨٥) « التحرير مع التقرير والتحبير » : (٣١٦/١) .

(٢) راجع « مختصر المنتهى مع شرحه للعضد وحاشية السعد » : (٨٤/٢ — ٨٥) « التحرير مع التقرير والتحبير » : (٣١٦/١) « إرشاد الفحول » : (ص ٩٤) .

ب ـ ومما استدلوا به أيضاً أن النهي يفيد الفور ، فكذا الامر ، والجامع بينهما أن كلاً منهما طلب .

وقد وقعوا في هذا الدليل بما وقعوا في سابقه من القياس في اللغة وهو غير جائز .

ثم إن الفور ضروري في النهي ، لان المطلوب في النهي ـ كما أشرنا في مبحث التكرار ـ الترك باستمرار ، والمطلوب في الامر ليس كذلك[1] .

وأيضاً : فإن الامتثال بترك المنهي عنه هو المطلوب بالنهي ، وترك المنهي عنه لا يتحقق إلا بأن يكون الترك في كل الاوقات ، لا أن النهي يفيد الفور ؛ فالفور ضروري في الامتثال للنهي ، وليس هو المدلول للنهي[2] .

حـ ـ ولقد رأى القائلون بالفور في ذم إبليس على ترك المبادرة بالسجود حين أمر فلم يفعل ، دليلًا على مايريدون . وبيان ذاك أن الله تعالى ذم إبليس بقوله : « ما منعكَ أن لاتسجُدَ إذ أمرتُكَ » والذم إنما كان بسبب عدم المبادرة فدل ذلك على أن الفور هو مدلول الأمر ، وإلا لم يكن هنالك مجال لذم إبليس على عدم مبادرته بالسجود[3] .

وقد يسلم هذا الدليل لأصحابه ، لو أن الأمر مطلق غير مقيد بوقت

---

(١) انظر ماسلف (ص ٥٠ ج٢) .

(٢) راجع « مختصر المنتهى مع العضد والسعد » : (٨٤/٢) « التحرير مع التقرير والتحبير » : (٣١٦/١) « إرشاد الفحول » : (ص ٩٤) .

(٣) راجع « مختصر المنتهى مع العضد والسعد » : (٨٤/٢) .

معين ، ولكن السجود المطلوب ، كان بوقت معين هو وقت تسوية آدم ونفخ الروح فيه ، حيث قال جل ذكره : « فإذا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فيهِ مِنْ روحي فَقَعُوا لهُ سَاجِدِينَ » . وقد امتثل الملائكة فسجدوا ، وفوّت إبليس الامتثال ، فلم يسجد في هذا الوقت الذي عُيِّن للسجود ، فجاء الذم من ترك الامتثال في ذلك الوقت المعين . قال ابن أمير الحاج (فامتناع تأخير السجود عن زمان التسوية والنفخ ، مستفاد من امتناع تأخير المظروف عن ظرفه الزماني لا من مجرد الأمر)(١) .

د ـ ونسير مع القائلين بالفور لنراهم يستدلون أيضاً بقوله تعالى : « وسارِعوا إلى مغفرةٍ من ربكُمْ(٢) » وقوله جل ثناؤه « فاستبِقوا الخيراتِ »(٣) ووجه الاستدلال أن المقصود بالمغفرة في النص الأول سببها ، وهو فعل المأمور به ، لأن المغفرة نفسها ليست من مقدور العبد .

فيكون في الآية ، أمر بالمسارعة إلى الطاعة والامتثال ، بفعل المأمور به ، وذلك بفعل الخيرات التي جاء الأمر باستباقها في النص الثاني ، وعلى هذا فمن الواجب المسارعة إلى هذا الخير واستباقه ، وإنما يتحقق ذلك بفعل المأمور به على وجه الفور(٤) .

---

(١) راجع « التقرير والتحبير شرح التحرير » : (٣١٧/١) .

(٢) انظر ما سلف (ص ٣٤٦ ج٢) .

(٣) انظر ما سلف (٣٤٧ ج٢) .

(٤) راجع « مختصر المنتهى مع شرح العضد وحاشية السعد » : (٨٤/٢) « الإحكام » لابن حزم : (٤٥/٣) « طلعة الشمس » للسالمي الإباضي : (٤٦/١) .

غير أن الآخرين يحملون الأمر بالمسارعة والاستباق في الآيتين على الأفضلية ، لا على الوجوب ، وقالوا من ذلك : إنه لو حمل الأمر على الوجوب هنا لوجب الفور ، فلم يكن هناك مسارعة ولا استباق ؛ لأنهما إنما يتصوران حيث يكون في المأمور به فسحة وتوسع ، لا أن يكون فيه ضيق وتقييد[1] ، وكما ذكر القاضي العضد : (لا يقال لمن قيل له : صم غداً ، فصام ، أنه سارع إليه أو استبق)[2] .

هذه هي أهم الأدلة التي جاء بها القائلون بأن الأمر المطلق يقتضي الفور ، وقد رأيت ، كيف أن أهل المذهب الأول قد أوردوا على كل منها ما منع الاستدلال به ، أو أضعفه على الاقل .

رأينا في الموضوع

هذا : وقد ظهر مما تقدم أن السلك الذي ينتظم الاتجاه في مسألة دلالة الأمر على الوحدة أو التكرار ، كما ينتظم الاتجاه في مسألة دلالته على الفور أو التراخي ، إنما هو كون الأمر لمجرد الطلب – كما ثبت لدى الجمهور – وأن الوحدة والتكرار ، والفور والتراخي ، أمور خارجة صالحة لأن يقيد بها عن طريق القرائن .

ولذا فإننا نميل في مسألة الفور والتراخي ، إلى ما اعتبر المذهب المختار عند الحنفية والصحيح عند الشافعية ومن معهم ؛ وهو أن الأمر المجرد لا يدل على فور أو تراخ ، وإنما يدل على مطلق الطلب ؛ لأنه ليس في لفظ الأمر المجرد عن القرينة ما يقتضي وجوب التعجيل بفعل المأمور به ، ولا ما يقتضي

---

(١) راجع « التحرير مع التقرير والتحبير » (٣١٧/١) .
(٢) راجع « العضد على مختصر المنتهى » : (٨٤/٢) مع السعد .

جواز التأخير ، فكان لابد من الاعتماد على القرائن لتحديد المجال الزمني الذي يبرأ المكلف عن العهدة إذا امتثل فيه .

وحسنٌ ما أوضحه صاحب « منهاج الوصول » من الزيدية حيث قال : (والحق عندي في هذه المسألة ؛ ان لفظ الأمر إنما وضع لمجرد الطلب . والفور والتراخي ، ونحوهما من التكرار والمرة ، موقوفة على القرائن الخارجة عنه ، حاليةً كانت ، أم مقاليةً ، لأنه ليس في لفظ الأمر مع تجرده عن القرائن ما يقتضي وجوب التعجيل ، ولا ما يقتضي جواز التأخير ، فوجب أن يعتمد في ذلك على القرائن فيختلف الحال بحسبها) .

ثم قال : (ولهذا حكم بأن الحج على التراخي بقرينة ، هي تراخيه ﷺ بعد نزول آية الحج وحكم على غيره بأنه للفور بقرينة[1] .

---

(١) ذهب إلى أن الحج واجب على الفور مالك وأبو حنيفة وأبو يوسف ومن أهل البيت زيد بن علي والهادي والمؤيد بالله والناصر وكذلك ابن حزم ، وقال الشافعي والأوزاعي ومحمد بن الحسن وأبو حنيفة في رواية ، ومن أهل البيت القاسم بن إبراهيم وأبو طالب : أنه على التراخي ، ومن أهم ما استدل به الفريق الأول ما رواه الإمام أحمد أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « تعجلوا إلى الحج — يعني الفريضة — فإن أحدكم لايدري ما يعرض له » واستدل ابن قدامة أيضاً بأن الأمر يقتضي الفور . ومن أهم ما استدل به الفريق الآخر أن فريضة الحج نزلت بعد الهجرة وأمر رسول الله أبا بكر على الحجيج ، وتخلف هو عن الحج بالمدينة بعد منصرفه من تبوك ، لا محارباً ولا مشغولاً ، وتخلف أكثر المسلمين قادرين على الحج ، وأزواج رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولو كان الوجوب للفور لما حصل التخلف . وانظر في المذهبين : « الأم » للشافعي : (٢/١٠٠ — ١٠١) « المهذب » للشيرازي : (١/١٩٩) « الإحكام » —

فإن تجرد عن القـرائن أفاد مجرد الطلب لاغير ، فمتى أتى المكلف بالمطلوب فقد امتثل في أي وقت فعل ذلك)[1] .

ـ لابن حزم : (٣/٥١ ـ ٥٢) « المغني » لابن قدامة : (٣/٢٤٠) فما بعدها « الهداية مع فتح القدير والعناية » : (٢/١٢٣) فما بعدها « حاشية الدسوقي على الشرح الكبير » للدردير : (٢/٣ ـ ٤) « نيل الأوطـار » للشوكاني : (٤/٢٩٩ ـ ٣٠٠) .

(١) راجع « منهاج الوصول إلى شرح معيار العقول » : (ص ١٧) مخطوطـة دار الكتب المصرية ، وانظر « أصول فخر الإسلام البزدوي مع كشف الأسرار » : (١/٢٥٤ ـ ٢٥٥) « التحرير مع التقرير والتحبير » : (١/٣١٦) .

المطلب السابع

دلالة الأمر الوارد بعد المنع والتحريم

في صدر هذا الموضوع عرضنا لمذاهب العلماء في مدلول الأمر من ناحية الوجوب أو غيره ، وكان الأمر الذي تحدثنا عنه هو غير المسبوق بمنع المأمور به وتحريمه .

ولكن الأوامر ليست كلها كذلك . فكثيراً ما تطالع الباحث في دلالات الألفاظ على الأحكام من نصوص الكتاب والسنة ، نصوص يرد الأمر فيها مسبوقاً بمنع المأمور به وتحريمه ، كما في أمر المتحللين من الإحرام بالاصطياد في قوله تعالى : « وإذا حللتم فاصطادوا[1] » فإنه وارد بعد المنع منه في قوله تعالى : « غيرَ محلّي الصيدِ وأنتم حُرُمٌ[2] » .

وكما في الأمر بادخار لحوم الأضاحي بعد النهي عنه في قول الرسول ﷺ : « إنما نهيتكم من أجل الدافّة ، فكلوا وادخروا وتصدقوا[3] » وذلك بعد قولهم : نهيت أن تؤكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث .

---

(١) « سورة المائدة : ١ » . قال الزمخشري : « فاصطادوا » إباحة للاصطياد بعد حظره عليهم كأنه قيل : وإذا حللتم فلا جناح عليكم أن تصطادوا . « الكشاف » : (١/٤٦٨) .

(٢) « سورة المائدة : ٢ » .

(٣) أخرجه أحمد والشيخان من حديث برواية عائشة رضي الله عنها .

فالأمر بالادخار سبقه النهي عنه ـ كما هو نص الحديث ـ .

ولقد كانت للعلماء مذاهب في دلالة الأمر بعد أن يسبقه التحريم ، نعرض لأهمها فيما يلي .

أ ـ فالقائلون بأن موجب الامر قبل التحريم هو الندب ، أو الاباحة ، فهو عندهم بعد التحريم كذلك ، ولا حاجة إلى تجديد البحث في هذا المسلك .

ب ـ أما القائلون بأن موجب الامر قبل الحظر هو الوجوب فقد اختلفوا على ثلاثه مذاهب :

الاول : القول بأن الامر الوارد على هذه الشاكلة يدل على الاباحة .

الثاني : القول بأن الامر الوارد بعد الحظر والتحريم يدل على الوجوب

الثالث : القول بأن الامر الوارد بعد الحظر والتحريم يدل على ما كان عليه من قبل ورود المنع .

ج ـ أما أرباب الوقف : فعندهم جديد سنراه في عرضنا لرأي كل من إمام الحرمين والغزالي والآمدي

القول بالاباحة

أما القول بالاباحة : فهو المروي عن الشافعي وعدد من أصحابه وقد نقله عن الشافعي ـ كما ذكر الإسنوي ـ القيرواني في كتاب المستوعب ـ وابن التلمساني في شرح المعالم ، والاصفهاني في شرح المحصول[1] .

---

(١) راجع « نهاية السول للإسنوي شرح منهاج البيضاوي » (١/٢٦٨ – ٢٦٩) .

كما نقله ابن برهان والآمدي أيضاً عن أكثر الفقهاء[1] ، ورجحه ابن الحاجب في « مختصر المنتهى »[2] ، والتلمساني في « مفتاح الوصول »[3] ، ونسبه السالمي إلى الإباضية[4] .

وقد احتج العلماء لهذا القول ، بأن الغالب في عرف الشارع استعمال الأمر بعد الحظر للإباحة كقوله تعالى : « فإذا قُضيَت الصلاةُ فانتشرُوا في الأرضِ وابتغوا من فضلِ الله » بعد قوله سبحانه « يا أيها الذين آمنوا إذا نوديَ للصلاةِ من يوم الجمعةِ فاسعَوْا إلى ذكر الله وذرُوا البيعَ » فالأمر بالانتشار في الأرض بعد الصلاة طلباً للرزق من طريق البيع وغيره إنما كان للإباحة عند الجمهور ، وقد جاء بعد المنع في قوله : « وذروا البيع »[5]

وكقوله جل ثناؤه : « وإذا حلَلْتُمْ فاصطادوا » بعد المنع من الاصطياد في قوله : « غيرَ مُحلي الصيدِ وأنتمْ حُرُمٌ » وقد أشرنا إلى ذلك آنفاً .

وكقوله سبحانه : « فإذا تطهّرنَ فأتوهنَّ من حيثُ أمركم اللهُ » بعد قوله : « ولا تقربوهنّ حتى يطهُرْنَ » فالأمر بالإتيان بعد تطهر الزوجة للإباحة وقد جاء بعد المنع من القربان في قوله : « ولا تقربوهنَّ » .

ومثل ذلك ماجاء في الحديث من قول الرسول صلوات الله وسلامه

---

(١) انظر « الإحكام » للآمدي : (٢/٢٦) .

(٢) راجع « مختصر المنتهى مع العضد والسعد » : (٢/٩١) .

(٣) انظر (ص ١٦) .

(٤) راجع « طلعة الشمس » : (١/٤٦) .

(٥) انظر ما سلف (ص ٢٣٦ ج٢) « فتح الباري » لابن حجر العسقلاني : (٢/٣٥٦) .

عليه « كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها »[1] .

فالأمر بزيارة القبور هنا للإباحة وقد جاء بعد منع الرسول منها كما هو نص الحديث[2] .

ومثله أيضاً ما أشرنا إليه من حديث ادخار لحوم الأضاحي حيث جاءت الإباحة بعد نهيه عليه الصلاة والسلام عنه .

وإذا كان الغالب في عرف الشرع استعمال الأمر بعد المنع والتحريم للإباحة ، فذلك يدل على أن ورود الأمر بعد الحظر ، قرينة على صرف الأمر عن الوجوب للاباحة ، لانه المتبادر إلى الفهم ، وهو حاصل بالإباحة . والوجوبُ أو الندبُ لابد له من دليل .

ويضاف إلى ذلك ، أن عجز المأمور قرينة دالة على أن المقصود ظهور عجزه ، لا وجود الفعل ، فصار كأن الآمر قال : قد كنت منعتك من كذا ، فرفعت ذلك المنع وأذنت لك فيه[3] .

---

(١) من حديث أخرجه مسلم في صحيحه من رواية بريدة ، وفي لفظ للترمذي « قد كنت نهيتكم عن زيارة القبور ، فقد أذن لمحمد في زيارة قبر أمه فزوروها فإنها تذكر الآخرة » . « صحيح مسلم بشرح النووي » : (٤٦/٧) « منتقى الأخبار مع نيل الأوطار » : (١١٧/٤) .

(٢) وقال ابن حزم : هي فرض ولو مرة « المحلى » : (١٦٠/٥) .

(٣) راجع « مفتاح الوصول » للتلمساني : (ص ١٦) « مختصر المنتهى مع العضد والسعد » : (٩١/٢ — ٩٧) « التحرير مع التقرير والتحبير » : (٣٠٨/١) .

القول بالوجوب :

أما القول بالوجوب : فهو قول ابن حزم وعامة متأخري الحنفية ، بل عزاه عبد العزيز البخاري في « كشف الأسرار » إلى عامة القائلين بالوجوب قبل الحظر وذلك : قوله : (واعلم أن جمهور الأصوليين على أن موجَب الأمر المطلق قبل الحظر وبعده سواء ، فمن قال بأن موجَبه التوقف أو الندب أو الإباحة قبل الحظر فكذلك يقول بعده ، ومن قال بأن موجَبه الوجوب قبل الحظر ، فعامتهم على أن موجبه الوجوب بعد الحظر أيضاً)[1]. وقد أوضح ابن حزم مذهبه بقوله : (فإذا نسخ الحظر نظرنا فإن جاء نسخه بلفظ الأمر ، وجب فعله بعد أن كان حراماً[2]) .

وممن قال بالوجوب أيضاً القاضي أبو الطيب الطبري ، وأبو اسحاق الشيرازي ، والإمام الرازي والبيضاوي والإسنوي ، ونقله ابن برهان في « الوجيز » عن القاضي ، كما نقله الآمدي عن المعتزلة[3] ونسبه صاحب « غاية السول » إلى الزيدية[4] .

وقد احتج أصحاب هذا القول : بأن مقتضى الوجوب قائم ، إذ الأمر

---

(١) راجع « كشف الأسرار على أصول البزدوي » : (١/١٢٠) .

(٢) راجع « الإحكام » لابن حزم : (٣/٧٦ — ٧٨) وسيأتي رده المسهب على القائلين بالإباحة وانها مدلول عليها من استقراء النصوص .

(٣) راجع « الإحكام » للآمدي : (٢/٢٦٠) « المنهاج للبيضاوي مع شرحه للإسنوي » : (١/٢٦٨) « جمع الجوامع مع شرحه » للمحلي : (١/٣٧٨) « التقرير والتحبير » : (١/٣٠٧) .

(٤) انظر « غاية السول في أصول الزيدية » : (ص ١٠٥ — ١٠٦) .

المجرد عن القرائن يدل على الوجوب ، فالوجوب هو الأصل ، ومجيء الأمر بعد الحظر لا يصلح قرينة على صرفه عن إفادة الوجوب إلى غيره فوروده بعد الحرمة ، لا يعارض ما ثبت له من الوجوب ، فوجب حمله على مادل عليه قبل المنع ، عملاً بالمقتضى السالم عن المعارضة ، لأنه كما جاز الانتقال من المنع إلى الإذن ، جاز الانتقال منه إلى الإيجاب وقد ثبتت دلالة بعض الأوامر على الوجوب ، مع ورودها بعد الحظر والتحريم كقول الله جل وعلا : « فإذا انسلخَ الأشهُرُ الحُرُمُ فاقتلوا المشركينَ حيثُ وجدتموهم[1] » فإن الأمر بقتال المشركين وارد بعد تحريمه في الاشهر الحرم ، والاتفاق حاصل على أن هذا الأمر للوجوب وكقوله سبحانه: « فإذا طعِمتُم فانتشروا » بعد قوله « يا أيها الذينَ آمنوا لاتدخلوا بيوتَ النبي إلا أنْ يؤذَنَ لكم ... »[2] الآية ، فالانتشار في هذه الآية هو الخروج عن بيوت النبي ﷺ ، وهو فرض . فلا يحل لهم القعود بعد أن يطعموا ما دعوا إلى طعامه . وكجوابه ﷺ لفاطمة بنت حبيش « حين جاءته فقالت : يارسول الله إني امرأة استحاض فلا أطهر ، أفأدع الصلاة ؟ حيث قال : لا إنما ذلك دم عرق وليس بحيض ، فإذا أقبلت حيضتك فدعي الصلاة ، وإذا أدبرت فاغسلي عنك الدم ثم صلي[3] » ولا شك أن

---

(١) « سورة التوبة : ٥ » .

(٢) « سورة الأحزاب : ٥٣ » .

(٣) أخرجه عن عائشة رضي الله عنها ، بألفاظ مختلفة : البخاري والنسائي وأبو داود والترمذي .

أمر الرسول صلوات الله عليه لفاطمة بعد انتهاء الحيضة للوجوب ، وهو وارد بعد الحظر والتحريم الذي ثبت في الحديث نفسه .

جوابهم عن النصوص التي كان الأمر فيها بعد الحظر للاباحة :

وقد أجاب هؤلاء عن بعض النصوص التي كان الأمر فيها بعد الحظر للإباحة – ومنها ما أوردناه آنفاً – : أن المثال الجزئي لايصح قاعدة كلية .

كما أن الإباحة في هذه النصوص ، إنما فهمت بقرائن أخرى غير التحريم الذي سبقها ، حتى لو لم يسبق هذا التحريم ، لفهمت الإباحة أيضاً من تلك القرائن . فالاصطياد بعد التحلل من الإحرام وغيره من الأحكام التي تثبت بتلك النصوص ، إنما هي أحكام شرعت حقاً للعبد ، فلو وجبت لصارت حقاً عليه لله تعالى ، فيعود الأمر على موضوعه بالنقض قال عبد العزيز البخاري في بيان ذلك : (ولهذا لم يحمل الأمر بالكتابة عند المداينة ، ولا الأمر بالاشهاد عند المبايعة على الإيجاب ، وإن لم يتقدمه حظر لئلا يصير حقاً علينا بعدما شرع حقاً لنا)[1] .

موقف ابن حزم من هذه النصوص :

ذكر ابن حزم من نصوص القائلين بأن الأمر بعد الحظر للإباحة قوله تعالى : « فإذا حللتم فاصطادوا » وقوله : « فإذا تطهرن فأتوهن من حيث أمركم الله » وقوله عليه السلام : « كنت نهيتكم عن زيارة

---

(١) راجع « كشف الأسرار على البزدوي » : (١/١٢١) « التحرير مع التقرير والتحبير » : (١/٣٠٧) « أصول الفقه » لزكي الدين شعبان : (ص ٨٦ – ٨٧) .

القبور فزوروها[1] » « وعن الانتباذ في الظروف فانتبذوا[2] » وقوله تعالى : « فالآن باشروهن » .

وإذا كان القائلون بالوجوب بعد الحظر قد أرجعوا دلالة الأمر على الإباحة في هذه النصوص وغيرها إلى قرائن أخرى ، فإن ابن حزم أوضح أن بعضها قامت الإباحة فيه على الدليل ، وبعضها لم يسلم مع الآخرين أن الأمر فيه للإباحة وإنما هو للوجوب ، وأبو محمد يسلم بغير الوجوب إذا قام عليه الدليل ، ولكنه ينكر العدول عن البرهان إلى الهوى والرأي الفاسد : قال في الإحكام : (وأما الأوامر التي ذكرنا من قبل فإن دلائل النصوص قد صحت على أنها ندب ، ونحن لانأبى الإقرار بما أتى به نص ، بل نبادر إلى قبوله ، وإنما ننكر الحكم بالآراء الفاسدة والأهواء الزائفة بغير برهان من الله عز وجل) .

فقوله تعالى : « وإذا حللتم فاصطادوا » يرى ابن حزم أن الذي أفهمنا دلالة الأمر على الإباحة في هذه الآية هو فعل الرسول صلوات الله وسلامه عليه ، فإن رسول الله حل من عمرته ومن حجه ولم يصطد فعلمنا أنه ندب وإباحة .

---

(١) انظر ما سلف (ص ٣٦٣ ج ٢) .

(٢) روى الإمام أحمد عن أنس قال : « نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن النبيذ في الدباء والنقير والحنتم والمزفت ثم قال بعد ذلك : ألا كنت نهيتكم عن النبيذ في الأوعية فاشربوا فيما شئتم ولا تشربوا مسكراً من شاء أوكى سقاءه على إثم » وانظر الكلام عن المذاهب في الانتباذ . « نيل الأوطار » للشوكاني : (١٩١/٨) فما بعدها .

أما في قوله جل ثناؤه « فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله » فقد فسر ابن حزم الأمر بما صح عن النبي ﷺ أن الملائكة لاتزال تصلي على المرء مادام في مصلاه الذي يصلي فيه مالم يحدث »[1] ولم يخص صلاة من صلاة ، بحيث شمل صلاة الجمعة وغيرها مع أن الصلاة التي ورد الأمر بالانتشار بعدها هي صلاة الجمعة ، فصح أن الانتشار مباح ، إلا للحدث والنظر في مصالح نفسه وأهله فهو فرض .

وفي قوله عليه السلام بعد النهي عن زيارة القبور : « ألا فزوروها » بين ابن حزم أن الفرض لايكون إلا محدوداً أو موكولاً إلى المرء مافعل منه ، أو محمولاً على الطاقة والمعروف ، وليس في زيارة القبور نص بشيء من هذه الوجوه ، ثم لو كان فرضاً لكان زائرها مرة واحدة قد أدى فرضه في ذلك لما تقدم من إبطال التكرار .

وعن أمر الرسول ﷺ بالانتباذ بعد نهيه عنه ، قرر ابن حزم ماثبت أن الرسول لم ينتبذ وإنما كان ينتبذ له ، فصح أن الانتباذ ليس فرضاً ولكنه إباحة .

وفي قوله تعالى : « فالآن باشروهن وابتغوا ماكتب الله لكم » اعتبر ابن حزم الأمر في هذا النص للوجوب ، فالمباشرة من الرجل لزوجته فرض ولا بد ، ولا يحل له هجرها في المضجع ، ولا الامتناع من وطئها إلا بتجافيها له عن ذلك[2] .

---

(١) انظر « الإحكام » لابن حزم : (٣/٧٦ — ٧٨) .
(٢) راجع « الإحكام في أصول الأحكام » : (٣/٧٦ — ٧٨) .

القول بالوقف

هذا ولم يخل الأمر بعد الحظر من القول بالتوقف في دلالته حتى يرد البيان ، ولكن كان ذلك على وجوه متعددة كما سنرى عند إمام الحرمين والغزالي والآمدي ، حيث وعدنا بذلك من قبل .

أ ـ فإمام الحرمين صريح في هذا التوقف دون أي تفصيل وقد قال في البرهان بعد الحديث عما نحن فيه : (والحق عندي الوقف في هـــذه القضية ، فلا يمكن القضاء على مطلقها ، وقد قدم الحظر بالإيجاب وبالإباحة ، فلئن كانت الصيغه في الإطلاق موضوعة للاقتضاء ، فهي مع الحظر مشكلة فتعين الوقوف إلى البيان[1]) .

ب ـ أما الغزالي : فالمختار عنده التفريق بين حالتين :

أولها : ما إذا كان الحظر السابق عارضاً لعـــلة وعلقت صيغة « افعل » بزوالها .

الثانية : ما إذا لم يكن الحظر السابق لعلة ولا صيغة « افعل » علقت بزوالها .

فإذا كان الحظر السابق عارضاً لعلة وعلقت صيغة « افعل » بزوالهـا كقوله تعالى : « فإذا حللتم فاصطادوا » فعرف الاستعمال يدل على أنه لرفع الذم فقط حتى يرجع حكمه إلى ما قبله ، وان احتمل أن يكون رفع هذا الحظر بندب وإباحة ، لكن الأغلب ما ذكرناه ، كقوله تعـــالى : « فانتشروا في الأرض » وكقوله عليه السلام : « كنت نهيتكم عن لحوم الأضاحي فادخروا » .

---

(١) راجع « البرهان » : (١/ لوحة ٦٠/ أ) مخطوطة دار الكتب المصرية .

أما إذا لم يكن الحظر عارضاً لعلة ، ولا صيغة « افعل » علقت بزوالها فيبقى موجب الصيغة على أصل التردد بين الندب والإباحة ، قال الغزالي : (ونزيح ههنا احتمال الإباحه ، ويكون هذا قرينة تزيح هذا الاحتمال وإن وإن لم تعينه . إذ لا يمكن دعوى عرف الاستعمال في هذه الصيغة حتى يغلب العرف الوضع)[1] .

وهذا التفريق بين الحالتين عند الغزالي منوط بما إذا ورد الأمر بصيغة « افعل » فإذا لم ترد صيغة « افعل » لكن قال مثلاً : فاذا حللتم فأنتم مأمورون بالاصطياد ، فهذا في نظر أبي حامد يحتمل الوجوب والندب ولا يحتمل الاباحة لأنه عرف في هذه الصورة ، وقوله : « أمرتكم بكذا » يضاهي قوله : « افعل » في جميع المواضع لا في هذه الصورة وما يقرب منها[2] .

جـ ـ أما أبو الحسن الآمدي : فقد جعل صيغة الأمر بعد الحظر مترددة بين الإباحة والوجوب ، وسواء أقلنا بالتساوي ، أم بوجوب الترجيح ، فالتوقف لا بد منه . وكان اختياره لهذا المسلك قائماً على أن صيغة « افعل » إذا وردت بعد الحظر ، احتمل أن تكون مصروفة الى الاباحة ورفع الحجر ، واحتمل أن تكون مصروفة الى الوجوب .

أما الأول : فكما في قوله تعالى : « وإذا حللتم فاصطادوا » « وإذا طعمتم فانتشروا » وكما في قوله ﷺ : « كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي فادخروا » .

---

(١) راجع « المستصفى » : (٤٣٥/١) مع « مسلم الثبوت » .
(٢) راجع « المستصفى » : (٤٣٥/١) .

وأما الثاني : فقد مثل له الآمدي بما لو قيل للحائض : إذا زال عنك الحيض فصلي وصومي[1]

وإذا انتهى الآمدي من هذه الوقفة أمام نصوص بعضها يحتمل الإباحة وبعضها يحتمل الوجوب ، انتقل بنا إلى مرحلة ثانية يستكمل فيها أن التوقف لابد منه . وهي حال احتمال الاباحة واحتمال الوجوب ، ففي هذه الحال : إما أن يقال بتساوي الاحتمالين ، أو بترجيح أحدهما على الآخر .

فإن قيل بالتساوي ، امتنع الجزم بأحدهما ووجب التوقف .

وإن قيل بوجوب الترجيح وامتناع التعارض من كل وجه ، فليس اختصاص الوجوب بالترجيح أولى من الإباحة إلا أن يقوم دليل على تخصيص الوجوب بذلك والأصل عدمه ، وعلى هذا أيضاً يجب التوقف .

ولقد أكد الآمدي استبعاد الصرف إلى الوجوب في هذه الحال بقوله : (كيف وأن احتمال الحمل على الإباحة أرجح ، نظراً إلى غلبة ورود مثل ذلك للإباحة دون الوجوب ، وعلى كل تقدير فيمتنع الصرف إلى الوجوب)[2]

رأي الإسنوي في حقيقة مذهب الآمدي وما نراه في ذلك

لقد عد الإسنوي أبا الحسن الآمدي من القائلين بالتوقف في هذه المسألة ، ثم قرر أن صاحب « الإحكام » له مع ذلك ميل إلى الإباحة ، وقد أخذ الإسنوي هذا الميل من قول الآمدي : (واحتمال الإباحة أرجح نظراً لغلبته) .

---

(١) انظر « الإحكام » : (٢٦١/٢ – ٢٦٢) .
(٢) راجع « الإحكام » : (٢٦١/٢ – ٢٦٢) .

والذي في « الإحكام » ـ كما نقلنا عبارة الآمدي من قبل ـ هو (كيف وأن احتمال الحمل على الإباحة أرجح) . فالاحتمال الذي يعنيه الآمدي ، ليس احتمال الاباحة مطلقاً ، ولكنه احتمال الحمل عليها نظراً إلى غلبة ورود مثل ذلك للإباحة دون الوجوب .

وعلى كلٍ : فقد قرر الآمدي بعد ذلك ـ بما لا يحتمل الشك ـ أنه يقول بالتوقف ، ويعتبره الأصح ، وذلك ما عناه بقوله (وبالجملة فهـذه المسألة مستمدة من مسألة أن صيغة « افعل » إذا وردت مطلقة هل هي ظاهرة في الوجوب ، أو الندب ، أو موقوفة ؟) فربط هذه المسألة بمسألة ورود « افعل » مطلقة دون أن يسبقها حظر .

ونعود إلى ما نقلناه عن مذهبه في دلالة الأمر من قبل لنراه يقول : (ومنهم من توقف : وهو مذهب الأشعري رحمه الله ، ومن تابعه من أصحابه كالقاضي أبي بكر والغزالي وغيرهما ، وهو الأصح[1] .

رأينا في دلالة الأمر بعد الحظر والتحريم :

هذا : وبعد عرضنا لمذهب القول بالإباحة ، والقول بالوجوب ، ثم القول بالتوقف ، نلاحظ أن النصوص التي كانت مستند الاحتجاج لا تعطي بمجموعتها جزماً بوجوب أو إباحة ، لأن منها ما دل الأمر فيه بعد الحظر على الإباحة ، ومنها ما دل فيه على الوجوب ، وإن كانت نصوص الإباحة تبدو أكثر لدى الاستقراء ، ولا يعني ذلك أن المخرج هو القول بالتوقف ، لأن وجود نصوص تعطي الاباحة ، ونصوص تعطي الوجوب ، ليس مقتضاه تجميد هذه النصوص بنوعيها في انتظار بيان جديد .

(١) راجع المصدر السابق (٢٠٦٠) .

ولكن الذي يفرضه واقع دلالة الامر بعد الحظر في هذه النصوص ـ وهو ما نختاره رأياً في الموضوع ـ أن الامر في هذه الحال يدل على رفع الحظر والتحريم ، ورجوع المأمور به الى الحكم الذي كان له قبل ورود الحظر ، من إباحة ، أو وجوب ، أو غيرهما .

وذلك ما اختاره ابن الهمام وصرح به في « التحرير »[1] ذلك لأن الاستقراء للأوامر الواردة بعد الحظر والتحريم ، يدل على أن حكم المأمور به هو الحكم الذي كان ثابتاً له قبل ورود الحظر والتحريم ، والمتبع لكتب الأحكام يجد الكثير من الامثلة على ما نقول .

ففيما ذكرناه آنفاً نجد مجموعة من الأحكام ، منها المباح ، ومنها الواجب وهي أحكام دل عليها الامر بعد الحظر ، وكانت ثابتة للمأمور به قبل أن يرد الحظر .

١ ـ من ذلك : الاصطياد فإنه كان مباحاً ثم منع الشارع منه في حالة الاحرام بحيث لا يحل للحاج وهو محرم أن يصطاد ، ثم جاء الامر بالاصطياد بعد التحلل من الاحرام والانتهاء منه بقوله تعالى « وإذا حللتم فاصطادوا » وقد أسلفنا من قبل اتفاق العلماء على أن الامر في الآية للإباحة ، وهو الحكم نفسه الذي كان ثابتاً الاصطياد قبل أن يرد عليه الحظر والتحريم.

وقد جاء حكم الإباحة للاصطياد في مجموعة من الاحكام الاخرى على لسان عدد من التابعين منهم عطاء ومجاهد ، فقد أخرج ابن أبي حاتم عن عطاء قال : (خمس آيات من كتاب الله رخصة وليست بعزيمة « فكلوا

(١) راجع « التحرير مع التقرير والتحبير » : (٣٠٨/١) .

منها وأطعموا » فمن شاء أكل ومن شاء لم يأكل ، « وإذا حللتم فاصطادوا » من شاء فعل ومن لم يشأ لم يفعل ، « ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر » فمن شاء صام ومن شاء أفطر ، « فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيراً » إن شاء كاتب وإن شاء لم يفعل ، « فإذا قضيت الصلاة فانتشروا » إن شاء انتشر وإن شاء لم ينتشر .[1]) وقد ورد مثل ذلك عن مجاهد .

٢ – ومن ذلك أيضاً : زيارة القبور لتذكر الآخرة والاتعاظ بالموت فإنها من المستحب – وقد نهى الرسول عنها لحكمة تتعلق بالبعد عما قد يتصل بمظاهر الوثنية وعادات الجاهلية ، وبعد هذا النهي أمر بها من جديد حيث قال : « كنت نهيتكم عن زيارة القبور فقد أُذن لمحمد في زيارة قبر أمه فزوروها فإنها تذكر الآخرة »[2] ومن المتفق عليه عند الجمهور أن زيارة القبور مستحبة وليست بواجب – ونقلنا تفصيلاً في ذلك عن ابن حزم[3] – والندب الذي دل عليه الأمر بعد الحظر هو حكم الزيارة نفسه قبل ورود النهي .

٣ – ومنه : قتال المشركين ، وهو من الواجبات المعلومة في الشريعة ، وقد منع منه الشارع في الأشهر الحرم – كما أسلفنا – ثم أمر به بعد

---

(١) راجع « الدر المنثور » للسيوطي : (٢/٢٥٥) .

(٢) انظر ما سلف (ص ٣٦٣ ج٢) .

(٣) راجع « الإحكام » : (٢/٥١ – ٥٢) « المحلى » لابن حزم : (٥/١٦٠) .

انقضاء تلك الأشهر بقوله سبحانه : « فإذا انسلخَ الأشهرُ الحرمُ فاقتلوا المشركينَ حيثُ وجدتموهم » وليس من خلاف بين العلماء في أن قتال المشركين بعد انقضاء الأشهر الحرم واجب أخذاً من الأمر به بعد الحظر . وهذا الوجوب هو الحكم نفسه الذي كان ثابتاً له قبل الحظر والتحريم ، ولا يسقط عن المكلف إلا بعذر مشروع .

٤ ـ ومنه : الصلاة بالنسبة للحائض بعد أن تطهر ، فإن الصلاة في الأصل واجبة ، وجاء الحديث بنهي الحائض عن الصلاة أيام أقرائها وبعد هذا الحظر أمرها الرسول ﷺ بأن تصلي وذلك بقوله : « فإذا أدبرت فاغسلي عنك الدم وصلي » فهذا الأمر بعد الحظر دل على وجوب الصلاة للحائض ، وهو نفس الحكم الذي كان ثابتاً للصلاة قبل الحظر والتحريم .

وهكذا نرى مما تقدم ، أن الحظر قرينة دالة على رفع الحكم الذي كان ثابتاً للمأمور به قبل وروده . فإذا زال الحظر انتفى المانع الذى منع من الحكم السابق ، فبقي ما كان من قبل ، سواء أكان إباحة أم وجوباً ، حتى كأن الشارع قال ـ كما ذكر ابن أمير الحاج ـ قد كنت منعت من كذا وقد رفعت ذلك المنع ، واستمر ما كان مشروعاً قبل المنع على الوجه الذي كان مشروعاً قبله[1] .

هذا : وإن الجزم بمدلول للأمر ـ هو الحكم نفسه الذي كان للمأمور به قبل الحظر كما دل عليه الإستقراء ـ يدفع القول بالتوقف القائم على

---

(١) انظر « التقرير والتحبير » : (٣١٨/١) « الإباحة » للأستاذ سلام مدكور : (ص ٢٤٧) .

التردد بين الإباحة والوجوب ... وفي الوقت نفسه لايرفع الفائدة التي يمكن أن تترتب على القول بالإباحة ، أو القول بالوجوب ؛ ذلك لأن الاتفاق حاصل تقريباً على الأحكام التي تستنبط من النصوص المشتملة على أوامر واردة بعد الحظر .

وإذا حصل خلاف ما ، فمرده في الغالب إلى تقديم القرينة التي يمكن أن تصرف الوجوب إلى الإباحة مثلاً أو العكس ، لأنه لا نزاع - كما قال التفتازاني - في الحمل على ما يقتضيه المقام عند انضمام القرينة [1] .

---

(١) راجع « التلويح مع التوضيح » : (١٥٦/١) .

المبحث الثاني

النهي

المطلب الأول

ماهية النهي ودلالته

ذكرنا فيما قدمناه سابقاً ما لصيغ التكليف من أثر في تفسير النصوص واستنباط الأحكام، مرده إلى أن غالب الأحكام الشرعية قائم على طلب الفعل - وهو الأمر -، وطلب الكف - وهو النهي -. وقد عرضنا « للأمر » وأهم ما يتصل به من بحوث، ونعرض الآن « للنهي » وأهم ما يتعلق به كذلك.

تعريف النهي

النهي هو: القول الدال على طلب الامتناع من الفعل على جهة الاستعلاء.

وهذا الطلب يكون بصيغة « لا تفعل » وهي صيغة النهي المعروفة كقوله تعـــالى: « ولا تَقْتُلوا النفسَ التي حرَّمَ اللهُ إلا بالحق »[1] وقولِه: « ولا تَقْرَبُوا مالَ اليتيمِ إلا بالتي هي أحسنُ حتى يبلُغَ أشُدَّه »[2].

---

(١) « سورة الأنعام: ١٥١ ».

(٢) « سورة الأنعام: ١٥٢ ».

ويكون بما يجري مجراها كما في صيغة الأمر الدال على الكف ، كقوله تعالى في شأن تلبية نداء الجمعة « وذروا البيع » .

وكما في مادة النهي مثل قوله سبحانه « وينهى عن الفحشاء والمنكر »[1] وكما في الجمل الخبرية المستعملة في النهي ، من طريق التحريم ، أو نفي الحل كقوله تعالى في شأن المحرمـــات من النساء : « حُرِّمتْ عليكُم أمهاتكُم وبناتكم .. » الآية ، وقوله في شأن أخذ عوض من المطلقات : « ولا يحلُّ لكُم أن تأخذوا مما آتيتُموهنَّ شيئاً ... »[2] الآية .

وجوه استعمال صيغة النهي :

وصيغة النهي في اللغة : حقيقةٌ في طلب الترك واقتضائه ـ كما يقول الآمدي ـ ولكن ورد استعمالها على وجوه عدة[3] .

منها التحريم ، كقوله تعالى : « ولا تَنكِحُوا المشركاتِ حتى يؤمنَّ .. »[4] الآية ، وقوله : « ولا تقرَبوا مالَ اليتيمِ إلا بالتي هي أحسنُ حتى يبلغَ أشُدَّه » .

والكراهة : كقوله جل ثناؤه : « يا أيُّها الذين آمنُوا لا تحرِّموا طيباتِ ما أحلَّ لكم »[5] .

والإرشاد : كقوله تعالى : « لا تَسألوا عن أشياءَ ان تُبدَ لكُم تسُؤْكُم » .

---

(١) « سورة النحل : ٩٠ » .

(٢) « سورة البقرة : ٢٢٩ » .

(٣) راجع « الإحكام في أصول الأحكام » الآمدي : (٢/٢٧٥) .

(٤) « سورة البقرة : ٢٢١ » .

(٥) « سورة المائدة : ٨٧ » .

وبيان العاقبة كقوله سبحانه : « ولا تحسبنَّ اللهَ غافلًا عمَّا يعملُ الظالمونَ »[1] .

والدعاء : كقوله تعالى : « ربَّنا ولا تحمِّلنا مالا طاقةَ لنا بهِ[2] » .

واليأس : كقولهِ جل وعلا « لا تعتذِرُوا اليومَ[3] » .

والتحقير : كقوله سبحانه « لا تمُدَّنَّ عينيك إلى ما متَّعنا به أزواجاً منهم زهرةَ الحياةِ الدنيا[4] » الآية

دلالة النهي :

لما كان النهي مقابلًا للأمر ، فكما اختلف العلماء في دلالة الأمر المجرد عن القرائن ، على الوجوب أو غيره ، اختلفوا في دلالة النهي المجرد عن القرائن ، على التحريم أو غيره ، والمذاهب هناك هي المذاهب هنا على التقابل .

فذهب الجمهور إلى أن النهي المطلق ـ وهو المجرد عن القرائن ـ يدل على تحريم المنهي عنه على وجه الحقيقة ، ولا يدل على غير التحريم إلا بقرينة . فقوله تعالى : « ولا تنكِحوا المشركاتِ حتى يؤمنَّ » دل على تحريم زواج المسلم بالمشركات .

وقوله سبحانه : « ولا تأكُلوا أموالكُمْ بينكُم بالباطِلِ » دل على تحريم الاعتداء على أموال الآخرين .

---

(١) « سورة إبراهيم : ٤٢ » .

(٢) « سورة البقرة : ٢٨٦ » .

(٣) « سورة التحريم : ٧ » .

(٤) « سورة طه : ١٣١ » .

فإذا توفرت القرينة ، صرف النهي عن التحريم إلى ذلك الوجه الذي دلت عليه تلك القرينة ، وذلك كما في قوله تعالى : « يا أيُّها الذين آمنُوا إذا نوديَ للصلاةِ من يومِ الجمعةِ فاسعَوْا إلى ذكرِ اللهِ وذرُوا البيعَ » فإن النهي في قوله « ذروا البيع » محمول عند بعض العلماء على الكراهة [١] وذلك لوجود القرينة التي صرفت النهي عن التحريم إلى الكراهة ، وهي أن النهي عن البيع ، ليس لحقيقته وذاته ، وإنما هو للخوف من الاشتغال به عن أداء الواجب من تلبية النداء والمبادرة إلى الجمعة ، فسداً للذريعة ، نهي المكلف عما قد يؤدي إلى إهمال ما هو واجب في حقه . ولذلك كان من لايجب عليه حضور الجمعة ، لاينهى عن البيع والشراء .

ولو تتبعنا وجوه الاستعمال التي أتينا على ذكرها آنفاً ، لرأينا أن النهي إنما دل على غير التحريم لوجود القرينة الصارفة عن التحريم إلى غيره .

وذهب بعض علماء الأصول إلى أن النهي المجرد عن القرائن ، يدل على الكراهة على وجه الحقيقة ، ولا يدل على التحريم إلا بقرينة .

وذهب آخرون إلى أن النهي حقيقة في التحريم والكراهة على سبيل الإشتراك اللفظي ولا يدل على واحد منهما إلا بالقرينة . كما ذهب البعض إلى التوقف ؛ وذلك كالذي تقدم في الأمر . فما رأيناه من المذاهب هناك نراه هنا على طريق التقابل كما أسلفنا [٢] .

---

(١) انظر « تفسير القرطبي » : (١٠٨/١٨) « تفسير آيات الأحكام » بإشراف السايس : (١٥٢/٤) .

(٢) قال العضد : (والخلاف في أنه — يعني النهي — هل له صيغة ، —

ما نرجحه في المسألة

والراجح في نظرنا هو ما ذهب إليه الجمهور ، من دلالة النهي المطلق على التحريم ، وهو ما يجب أن يكون الأساس في فهم ما ورد من النهي في نصوص الكتاب والسنة لاستنباط الأحكام ، ذلك لأن النهي المجرد عن القرائن موضوع لغةً للدلالة حقيقة على طلب الترك على وجه الحتم واللزوم ـ كما أشرنا من قبل ـ وعندما جاءت الشريعة التي أنزلت بلسان العرب ، أحاطت عدم الانتهاء عما ينهى عنه ، بإطار من الإلزام الشرعي إلى جانب الإلزام اللغوي ، فمن يفعل المنهي عنه مهدد بالعقوبة ، وموصوف بالعصيان والخروج على طاعة الله وطاعة رسوله ؛ وذلك لأنه خالف ما طلب منه .

وهكذا أصبح ما يدل عليه النهي لغة ، من طلب الترك على وجه الحتم واللزوم ، هو التحريم في العرف الشرعي . وعلى هذا : فمن الممكن أن نقرر أن دلالة النهي على التحريم ، قائمة على اللغة والشرع .

وإذا كانت النصوص واردة بلسان العرب وعلى مقتضيات الخطاب عندهم ، والمناهي عاص مرتكبها محكوم عليه بالعقاب ؛ فإن من الطبيعي أن يفسر نهي الله ونهي رسوله في النصوص ، في ضوء اعتبار أن التحريم هو المعنى الحقيقي للنهي ، وعدم صرف هذا المعنى إلى غيره إلا بقرينة ،

ـ وفي صيغته أهي ظاهرة في الحظر دون الكراهية أو بالعكس ، أو مشتركة ، أو للمشترك ، أو موقوفة كما تقدم في صيغة الأمر) راجع « مختصر المنتهى مع العضد والسعد » : (٢/٩٥-٩٦) « التحرير مع التقرير والتحبير » : (١/٣٢٩) .

وذلك ما نجده عند الصحابة والتـابعين ، فإن الآثار المروية عنهم تدل على أنهم كانوا يحتمون بالنهي على التحريم ، إلا إذا ثبت ما يصرف عنه إلى غيره [1] .

دلالة النهي على التكرار والمبادرة

إذا كان الخلاف قد طال مداه في دلالة الأمر على الوحدة أو الكثرة ، ودلالته على الفور أو التراخي ، فإن الاتفاق حاصل تقريباً بين الأصوليين على أن النهي يدل على طلب الكف عن المنهي عنه باستمرار ، وعلى الفور الذي هو من مستلزمات الاستمرار ، وقد صححه الآمدي وابن الحاجب وغيرهما [2] . ونقل عن ابن برهان الإجماع عليه [3] .

ذلك لأن ما يدل عليه النهي من الترك الحتمي لا يمكن أن يتحقق إلا باستغراق الأوقات كلها ، خلافاً للأمر الذي يمكن أن يتحقق مدلوله بمرة .

ولكن يبدو أن هناك قلة ذهبوا إلى أن النهـي يدل على مطلق الكف من غير دلالة على الدوام والمرة ، كما في الأمر ، وهو عند الرازي في « المحصول » [4] .

---

(١) راجع للشافعي في هذا « الرسالة » : (ص ٣٤٣) « الأم » : (٢٦٥/٨ — ٢٦٧) « اختلاف الحديث » : (٢٣٨ — ٢٤١ ، ٢٥٤ — ٢٥٧) و « الإحكام » لابن حزم : (١٧/٣ — ١٨) .

(٢) راجع « الإحكام » للآمدي : (٢٨٤/٢) « مختصر المنتهى مع العضد والسعد » : (٩٨/٢ — ٩٩) .

(٣) انظر « التقرير والتحبير » : (٣٢٩/١) .

(٤) راجع « شرح المنهاج » للإسنوي : (٢٩٧/١) .

وحجتهم في ذلك أن النهي قد يرد للتكرار ، كقوله تعالى : « ولا تقربوا الزنى » وقد يرد لخلافه كقول الطبيب للمريض : (لا تشرب اللبن ولا تأكل اللحم) والاشتراك والمجاز خلاف الأصل فيكون حقيقة في القدر المشترك .

ولكن هذا مردود بأن الأمر غير النهي من هذه الناحية . فالأمر كما أسلفنا — يمكن أن يتحقق مدلوله — وهو طلب الفعل — بمرة ، بينما النهي لايمكن أن يتحقق مدلوله — وهو طلب الامتناع عن الفعل — إلا بالاستمرار الذي هو التكرار ليستغرق الأوقات كلها ، وهذا بطبيعة الحال يستلزم الفورية .

ثم إن عدم التكرار في المثال الذي أتوا به من كلام الطبيب ، إنما كان لقرينة المرض ، فكأن الطبيب يقول للمريض : لاتفعل كذا مدة المرض ، والكلام في الأمر المجرد عن القرائن .

ويبدو أن الآمدي لم يعبأ بمخالفة القلة التي خالفت في هذه المسألة فقال : (اتفق العقلاء على أن النهي عن الفعل يقتضي الانتهاء عنه دائماً خلافاً لبعض الشاذين) [1] . وتابعه في ذلك العضد الإيجي فقال : (وقد خالف في ذلك شذوذ) [2] وقال ابن الهمام : (وموجبها - يعني صيغة النهي - الفور والتكرار ، أي الاستمرار ، خلافاً لشذوذ [3]) .

---

(١) راجع « الإحكام » للامدي : (٢٨٤/٢) « التقرير والتحبير » : (٣٢٩/١) .

(٢) راجع « شرح العضد لمختصر المنتهى مع حاشية السعد » : (٩٨/٢ — ٩٩) .

(٣) انظر « التحرير لابن الهمام مع شرحه التقرير والتحبير » : (٣٢٩/١) .

رأينا في المسألة

والذي ظهر لنا أن ماذهبت إليه الأكثرية المطلقة من العلماء، هو الحق ، لأن طبيعة الفعل غير طبيعة الامتناع . صحيح أن الأمر والنهي يشتركان في أن كلا منهما للطلب ، ولكن الأمر لطلب الفعل ، بينما النهي لطلب الترك والامتناع ، وما أحسب أحداً يقر أن الامتناع يمكن أن يتحقق بمرة ، ثم تكون الإباحة ، ونحتاج إلى قرينة جديدة تدل على طلب الترك من جديد .

ولذلك لايخرج المكلف عن عهدة الامتثال في النهي ، إلا بالكف والامتناع عما نهي عنه حالاً وفي جميع الأوقات ، ومن نهي عن شيء ثم فعله ولو مرة واحدة في أي وقت من الأوقات ، لم يعتبر منتهياً عما نهي عن فعله ، ولا ممتثلاً فيما طلب منه أن يكف عنه .

وهذا ما كان عليه السلف ؛ فقد نقل عنهم العلماء الاستدلال بالنهي على الترك مع اختلاف الأوقات دون تخصيص بوقت دون آخر .

ومن هنا اعتبر ابن برهان هذا القول في حيز الإجماع[1] ، ولم يعبأ الآمدي والعضد وابن الهمام ـ كما أسلفنا ـ بما حصل من مخالفة[2] .

وهكذا فالأمر يدل على مطلق الطلب الذي يمكن أن يتحقق بمرة ، والنهي يقتضي الفور والتكرار .

ما يدل عليه النهي بعد الوجوب وموقف الجويني :

كما بحث العلماء دلالة الأمر بعد الحظر ، بحثوا دلالة النهي بعد

(١) راجع « التحرير مع التقرير والتحبير » : (١/٣٢٩) ؛

(٢) راجع « مختصر المنتهى مع العضد والسعد » : (٢/٩٧ ـ ٩٨) .

الوجوب ، وقد نقل الأستاذ أبو إسحق الاسفراييني الإجماع على أن النهي بعد الوجوب للحظر ، وليس للإباحة ؛ فالنهي حين يرد وقـــد سبقه الوجوب ، لايعتبر هذا الوجوب السابق قرينة تصرف النهي عن التحريم إلى الإباحة [1] .

أما إمام الحرمين الذي توقف في دلالة الأمر بعد الحظر ـ كما ذكرنا سابقاً [2] ـ فقد توقف في هذه المسألة أيضاً ، ولم يسلم بما ذهب إليـــه الآخرون فقال في « البرهان » : (ذكر الأستاذ أبو إسحق أن صيغة النهي بعد تقدم الوجوب محمولة على الحظر ، والوجوب السابق لاينتهض قرينة في حمل النهي على رفع الوجوب ، وادعى الوفـــاق في ذلك ، ولست أرى ذلك مسلّماً ، أما أنا : فساحب ذيل الوقف عليه كما قدمته في صيغة الأمر بعد الحظر ، وما أرى المخالفين يسلمون ذلك) [3] .

موقف ابن الهمام من إمام الحرمين :

ويرى ابن الهمام أن كلام إمام الحرمين لايكون وجيهاً في دفع ما قاله الآخرون إلا بالطعن في نقل الإجماع على هـذه المسألة ، ونقل الخلاف فيها ، إذ بتقدير صحة الإجماع على أن النهي بعد الوجوب ليس للإباحة ،

---

(١) راجع « التحرير لابن الهمام مع التقرير والتحبير » : (٣٢٩/١) .

(٢) انظر ما سلف (ص ٣٦٩ ج ٢) .

(٣) راجع « البرهان » : (٦١/١) « التحرير مع التقرير والتحبير » : (٣٢٩/١) .

يلزم استقراء العلماء أن تقدم الوجوب على النهي ، ليس قرينـة تصرف التحريم إلى الإباحة .

غير أن ابن أمير الحاج في شرحه لكلام ابن الهمام ، رأى أن ظاهر كلام إمام الحرمين ، يدل على أنه لم يقله إلا تخميناً ، فلا يقدح فيما نقله الأستاذ أبو إسحاق[1] .

★ ★ ★

(١) انظر « التقرير والتحبير شرح التحرير » : (٣٢٩/١) .

المطلب الثاني

أثر النهي في المنهي عنه

في أثر النهي في المنهي عنه نتناول أثر النهي في التصرفات الحسية وأثر النهي في التصرفات الشرعية بوجه عام ، ثم أثر النهي في العبادات والمعاملات .

النهي عن التصرفات الحسية والنهي عن التصرفات الشرعية

يرد النهي المطلق على نوعين :

الأول : نهي عن التصرفات الحسية : وهي التي تعرف حسا ، ولا يتوقف حصولها وتحققها على الشرع ؛ كالزنا والقتل وشرب الخمر وأمثالها ، فإن تحققها لا يتوقف – كما قال العلماء – على الشرع لأنها كانت معلومة قبل الإسلام لأهل الملل جميعاً .

الثاني : النهي عن التصرفات الشرعية : وهي التي لا تعرف إلا من طريق الشرع ؛ فهي أمور وضعها الشارع لتترتب عليها آثار دنيوية وأخروية ، في مصلحة الفرد والجماعة ، وحدد لها أركاناً وشروطاً لا يعتبر – إلا بها – أثر النهي في العبادات والمعاملات ؛ وذلك كالصلاة والصوم والبيع وما إلى ذلك .

فإن كون الصلاة والصوم قربة وعبادة على هذه الهيئة ، وكون البيع

على الشكل الذي وصفه الإسلام بالحل ، لم يكن معلوماً قبل الشرع .

وقد يرد على ذلك أن من يصلي ويبيع ، يعلم حسا أنه يفعل ذلك كما يعلم شرب الخمر والقتل .

ولكن هذا الايراد مدفوع بأن الذي يأتي من طريق الحس ، هو معرفة أنها أفعال من حيث هي أفعال ، أما من حيث كونها صلاة وعقداً حتى كانت الصلاة سبب ثواب ، وعقد البيع سبب ملك ، فلا يعرف إلا بالشرع الذي حدد هذه الأمور بأركانها وشروطها ، وما يصح منها ومالا يصح[1] .

وإذا علمنا أن النهي يكون عن التصرفات الحسية ، ويكون عن التصرفات الشرعية ، فمن الخير أن نبين أن ماذكرناه عن مدلول الأمر في التحريم ، إنما يشمل التصرفات بنوعيها من ناحية طلب الامتناع عنها .

ولكن له أثراً خاصاً في التصرفات الشرعية ، من عبادات ومعاملات ؛ وذلك من ناحية مايترتب عليها من أحكام تثبت بالشرع ، وهذا الأثر اختلفت مذاهب العلماء فيه . وبيان ذلك فيما يلي :

أثر النهي في العبادات والمعاملات :

يرى المتتبع لموارد الأحكام في نصوص الكتاب والسنة ، أن الشارع قد ينهى في حالات خاصة عن بعض الأعمال المشروعة للمكلف ! كالصلاة ، والصيام ، والبيع ، والنكاح وغيرها من عبادات ومعاملات . وقد اختلف العلماء في أثر نهي الشارع عن هذه الأعمال من حيث

---

(١) راجع « أصول البزدوي مع كشف الأسرار » : (١/٣٥٧) .

بقائها بعد النهي مشروعة ، تترتب عليها آثارها ، أو غير مشروعة ، فلا تترتب عليها تلك الآثار .

وبيان اتجاهات العلمـــاء في هذه المسألة ، يقتضينا أن نعرض للنهي في حالتين :

الأولى : حالة الإطلاق : وهي ما إذا ورد دون أن ترافقه قرينة تشعر بأن النهي عن العمل كان لذات المنهي عنه ، أو لغيره .

الثانية : حالة وروده مع قرينة تشعر أن النهي عن العمل كان لذات المنهي عنه ، أو وصفه ، أو أمر خارج عنه [1] .

أولاً ـ حالة ورود النهي مطلقاً

فإذا ورد النهي مطلقاً دون أي قرينة تشعر بما ذكرنا : فالعلماء في ذلك على ثلاثة مذاهب :

أ ـ لقد ذهب جماهير الفقهاء من أصحاب الشافعي ، ومالك ، والحنابلة وجميع أهل الظاهر ، إلى أن النهي في هذا الحال ، يدل على فساد المنهي عنه وبطلانه ؛ سواء أكان ذلك في العبادات أم في المعامـلات ، ونسب الآمدي هذا القول إلى بعض الحنفية أيضاً [2] .

ب ـ وذهب الحنفية ، وبعض محققي الشافعية كالقفال الشاشي ، وإمام الحرمين ، إلى أن النهي في هذه الحال لايقتضي فساد المنهي عنه ، وإلى

---

(١) راجع « الإحكام » للآمدي : (٢٧٥/٢) « التحرير مع التقرير والتحبير » : (٣٢٩/١) .

(٢) راجع « الإحكام » للآمدي » : (٢٧٥/٢ ـــ ٢٧٦) « أصول البزدوي مع كشف الأسرار » : (٢٥٧/١) فما بعدها .

ذلك أيضاً ذهب بعض المعتزلة كأبي عبد الله البصري ، والقاضي عبد الجبار ، وهو الصحيح عند الزيدية وبعض الإباضية [1] .

جـ ـ وقال قوم : إن النهي يقتضي الفساد في العبادات دون المعاملات . وقد ذهب إليه الغزالي وأبو الحسين البصري والرازي وابن الملاحمي وآخرون [2] .

مسلك القائلين باقتضاء الفساد مطلقاً

وقد استدل الشافعية ومن معهم على ما ذهبوا إليه : بأن الشارع عندما ينهى المكلف عن عمل ما نهياً مطلقاً ، دون أن يقيده بما يدل أنه لذات المنهي عنه ، أو لغيره من صفة عرضت له ، أو أمر خارج عنه ؛ فإن ذلك النهي يكون منصباً على ذات الشيء من طريق الحقيقة ؛ لأن المطلق ينصرف إلى الكامل ، والكمال في النهي عن الشيء إنما يكون لذاته فلا ينصرف إلى غيره إلا مجازاً ، وذلك يحتاج إلى دليل .

فإذا قام دليل على خلاف ما صرف إليه النهي المطلق ، وهو ذات الشيء المنهي عنه ، توجه النهي إلى ما قام الدليل عليه ، كأن يكون

---

(١) راجع « الإحكام » للآمدي : (٢/٢٧٥ — ٢٧٦) « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري : (١/٢٥٦) « منهاج الوصول إلى شرح معيار العقول » في أصول الزيدية : (ص ٢٣) مخطوطة دار الكتب المصرية « طلعة الشمس » للسالمي الإباضي : (١/٧٢ — ٧٣) .

(٢) راجع « المستصفى » : (٢/٩ — ١١) « الإحكام في أصول الأحكام » للآمدي : (٢/٢٧٦) « إرشاد الفحول » [illegible] ١٠٠) .

لوصف مجاور ينفك عن الفعل المنهي عنه [1] .

على أن من العلماء - كما سيأتي - من لا يفرق بين الحالين : حالة قيام الدليل على إرادة غير الذات ، أو عدم قيامه . ومن هؤلاء أهل الظاهر والحنابلة [2] .

ثم إن سلامة التصرفات الشرعية من عبادات ومعاملات ، إنما تُستمد من حكم الشارع بصحتها ؛ لاستيفائها ما حدد لها في أوامره ونواهيه ، كي تكون صحيحة ، والنهي مع الإقرار بسلامتها ، مدعاة لتناقض تتنزه عنه أحكام الشارع .

مسلك القائلين بعدم اقتضاء الفساد

أما عدم اقتضاء الفساد : فقد استدل له بأن المراد بالفساد ، تخلف الأحكام عن تلك التصرفات المشروعة ، وخروجُ هذه التصرفات عن كونها أسباباً للأحكام . والفساد بهذا المعنى لايقتضيه النهي في المنهي عنه ؛ لأن النهي عن العمل لا يكون مناقضاً لمشروعيته على هذا التفسير ، فلو صرح الشارع وقال : نهيتك عن الطلاق في الحيض لعينه لكن إن فعلت بانت زوجتك. ونهيتك عن إزالة النجاسة عن الثوب بالماء المغصوب ، لكن إن فعلت طهر الثوب . ونهيتك عن ذبح شاة الغير بسكين الغير من غير إذن ، لكن إن فعلت حلت الذبيحة ؛ فشيء من هذا ليس يمتنع ولا يتناقض ، بخلاف

---

(١) راجع « مختصر المنتهى مع العضد والسعد » : (٢/٩٥ — ٩٧) « أسباب اختلاف الفقهاء » لأستاذنا الخفيف : (ص ١٢٥ — ١٢٦) .

(٢) راجع « الإحكام » لابن حزم : (٥٩ — ٦١) فما بعدها « المدخل » لبدران : (ص ١٠٥) .

قوله : حرمت عليك الطلاق ، وأمرتك به ، أو أبحته لك ، وحرمت عليك الاستيلاد لجارية الابن وأوجبته عليك ، فإن ذلك متناقض لايعقل ؛ لأن التحريم يضاد الإيجاب ، ولكن لا يضاد هذا الإيجاب كون المحرم منصوباً علامة الملك والحل وسائر الأحكام(١) .

ثم أن الفساد في المنهي عنه : إما أن يدل من جهة اللغة ، وإما أن يدل من جهة الشرع .

أما من حيث اللغة : فالأحكام الشرعية لايناسبها اللفظ – كما يقول الغزالي – من حيث وضع اللسان ، إذ يعقل أن يقول العربي : هذا العقد الذي يفيد الملك والأحكام ، إياك أن تفعله وتقوم عليه .

وأما من حيث الشرع : فلم يقم دليل على أن النهي يقتضي فساد المنهي عنه(٢) .

واحتج صاحب « منهاج الوصول » من الزيدية أيضاً بأن النهي لايكفي في اقتضاء الفساد ، بل لابد من الدليل ؛ فبعد أن قرر أن هذا القول هو الصحيح عندهم قال : (والحجة لنا على تصحيحه أن معنى كون الشيء فاسداً أنه لم يقع موقع الصحيح في سقوط القضاء واقتضاء التمليك ، والمعلوم أن المنهي عنه قد يقع صحيحاً كطلاق البدعة ، والبيع وقت النداء ، فلا يكفي النهي في اقتضاء الفساد ، بل لابد من الدليل ،

---

(١) راجع « المستصفى » للغزالي : (٢/٢٥ – ٢٦) « الفصول اللؤلؤية » في أصول الزيدية : (ص ٦٣) مخطوطة دار الكتب المصرية .

(٢) راجع « المستصفى » : (٢/٢٦) .

إذ لفظ النهي لايفيده كما ذكرنا من أن المنهي عنه قد يصح)[1] .

ثم إن النهي عن العبادة بعد أمر المكلف بها ، يجعل الأمر والنهي واردين على محل واحد ، فيقع التناقض ، وقد ذكر الغزالي (أن النهي يضاد كون المنهي عنه قربة وطاعة ؛ لأن الطاعة عبارة عما يوافق الأمر ، والأمر والنهي متضادان)[2] .

وهكذا يكون النهي عن أفعال العبادة ، مستوجباً بطلانها وعدم مشروعيتها .

ثانياً ـ حالة ورود النهي مع قرينة

أما إذا ورد النهي مقترناً بما يدل على انه لذات المنهي عنه ، أو لغيره ، فذلك لايعدو حالات ثلاث : عرض العلماء في كل واحدة منها لأثر ذلك النهي في المنهي عنه ، واختلفت آراؤهم في بعض ذلك[3] .

---

(١) راجع « منهاج الوصول إلى شرح معيار المعقول » : (ص ٢٣) مخطوطة دار الكتب المصرية .

(٢) انظر « المستصفى » : (٣٠/٢) .

(٣) لخص صاحب « التلويح » هذه الحالات وضم إليها حالة إطلاق النهي بلا قرينة فقال : (الفعل الشرعي المنهي عنه إن دل دليل على أن قبحه لعينه فباطل ، وإن دل دليل على أنه لغيره فذلك : إن كان مجاوراً فصحيح مكروه وإن كان وصفاً ففاسد عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى وباطل عند الشافعي رحمه الله تعالى ، وإن لم يدل الدليل على أن قبحه لعينه يفسد بوصفه لعدم قيام الدليل على أن القبح لوصفه) « التلويح » للتفتازاني : (٢١٦/١) وانظر « منهاج الوصول » في أصول الزيدية : (ص ٢٣) « طلعة الشمس » : (٦٩/١ ـ ٧٢) « الفصول اللؤلؤية » في أصول الزيدية : (ص ٦٣) .

وقد ترتب على اتفاقهم واختلافهم آثار واضحة في الأحكام التي بنيت على ما ذهب إليه كل فريق .

وفيما يلي بيان هذه الحالات ، وموقف العلماء من كل واحدة منها ، والآثار التي ترتبت على ذلك في بعض الأحكام .

الحالة الأولى ـ أن يكون النهي عن العمل لذاته وحقيقته ، سواء أكان ذلك في الأفعال ، أم في عقود المعاملات والأنكحة .

وذلك كالنهي عن الزواج بالمحارم في قوله تعالى : « حُرمت عليكم أمهاتُكم وبناتُكم ... » الآية . وكالنهي عن بيع الميتة التي هي حرام بنص قوله تعالى : « حُرمت عليكم الميتةُ والدمُ ... » الآية . والتي جاء النص على حرمة بيعها بقوله عليه الصلاة والسلام : « إن الله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام ... » الحديث[1] .

وكالنهي عن بيع المضامين والملاقيح وحبل الحبَلة . فقد روي عن ابن عباس أن النبي ﷺ نهى عن بيع المضامين ، والملاقيح ، وحبل الحبلة[2] .

---

(١) أخرج الامام أحمد وأصحاب الكتب الستة عن جابر رضي الله عنه أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول : « إن الله حرم بيع الخمر ، والميتة ، والخنزير ، والأصنام ، فقيل يا رسول الله ، أرأيت شحوم الميتة ، فإنه يطلى بها السفن ، ويدهن بها الجلود ، ويستصبح بها الناس ؟ فقال : لا ، هو حرام ، ثم قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عند ذلك : قاتل الله اليهود ، إن الله لما حرم شحومها جملوه ، ثم باعوه ، فأكلوا ثمنه » جملوه بفتح الجيم والميم : أذابوه . والجميل : الشحم المذاب .

(٢) أخرجه الطبراني في معجمه والبزار في مسنده . وانظر « نصب الراية » : (١٠/٤) .

وعن ابن عمر « أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع حبل الحبلة وكان بيعاً يبتاعه أهل الجاهلية . كان الرجل يبتاع الجزور إلى أن تنتج الناقة ثم ينتج الذي في بطنها »[1] .

وعن سعيد بن المسيب أنه قال : « لا ربا في الحيوان ، وإنما نهي من الحيوان عن ثلاثة : عن المضامين والملاقيح وحبل الحبَلة ، والمضامين بيع ما في بطون إناث الإبل ، والملاقيح بيع ما في ظهور الجمال »[2] .

(١) أخرجه البخاري ومسلم ، وفي لفظ لهما « وحبل الحبلة أن تنتج الناقة ثم تحمل التي نتجت » وفي لفظ للبخاري « ثم تحمل التي نتجت » انظر « فتح الباري » و « نصب الراية » : (٤/١١) . والمضامين : جمع مضمون وهو ما في أصلاب الفحول من الماء . والملاقيح : جمع ملقوحة وهي ما في البطن من الجنين . يقال : لقحت الناقة وولدها ملقوح به ، إلا أنهم استعملوه بحذف الجار . وحكى الأزهري عن ابن الأعرابي أنها جمع ملقوح أيضاً ، وحبل الحبلة : — بفتح الباء والحاء جمع حابل كفسقة جمع فاسق — ولد الأنثى التي ما تزال في بطن أمها . وقد كانوا في الجاهلية يبيعون الجنين في صورة من هذه الصور وجاءت الشريعة فحرمت ذلك كما بينته الأحاديث . وانظر « النهاية » لابن الأثير : (٣/٢٦/٤/٦٣) .

(٢) رواه مالك في « الموطأ » . وجاء بعده : قال مالك : (لاينبغي أن يشتري أحد شيئاً من الحيوان بعينه إذا كان غائباً عنه . وإن كان قد رآه ورضيه على أن ينقد ثمنه لا قريباً ولا بعيداً قال مالك : وإنما كره ذلك ؛ لأن البائع ينتفع بالثمن ولا يدري هل توجد تلك السلعة على ما رآها المبتاع أم لا فلذلك كره ذلك ، ولا بأس به إذا كان مضموناً موصوفاً) « الموطأ مع المنتقى » : (٥/٢٢) وانظر « الهداية وفتح القدير » : (٥/١٩٢) « التوضيح مع التلويح » : (١/٢٢٠) .

ومثل ذلك في العبادات النهي عن صلاة المحدث .. الخ .

فالنهي في كل من هذه الأعمال المذكورة ، نهي عن العمل لذاته وحقيقته ؛ وذلك لما هو واقع من الخلل في أركانه .

والعلماء متفقون على أن هذا النوع من النهي ، يقتضي بطلان المنهي عنه ؛ فإذا أتى به المكلف يقع باطلًا غير مشروع أصلًا ، فلا يترتب عليه أي أثر من الآثار التي رتبها الشارع على العمل المشروع ، فلا يمنع وجوب القضاء في العبادة ، ولا ينتج في العقود فلا يكون البيع مثلًا سبباً للملك ؛ والتزوج بالمحارم لاينعقد ، فلا يثبت به نسب ، ولا مصاهرة ، ولا توارث لانعدام محل العقد .

وصلاة المحدث باطلة لانعدام ركن الطهارة فلا يترتب عليها ثواب ولا تسقط بها الفريضة .

وبيع الميتة باطل أيضاً ؛ لاختلال ركن من أركان العقد وهو المبيع . وقل مثل ذلك في المضامين والملاقيح وحبل الحبلة ؛ فمحل العقد - وهو المبيع - معدوم وانعدام المحل أبطل شرعية هذا البيع فلم يكن سبباً من أسباب الملك الذي لايقوم إلا بالمحل[1] .

---

(١) قال ابن هبيرة في شأن المضامين والملاقيح وحبل الحبلة : (واتفقوا - يعني أرباب المذاهب - على أن بيع المضامين - وهو بيع ما في بطون الأنعام - وبيع الملاقيح - وهو بيع ما في ظهورها - وبيع حبل الحبلة - وهو نتاج الجنين - باطل) . راجع « الافصاح عن معاني الصحاح » لابن هبيرة الحنبلي : (ص ١٨٦) وانظر ابن الهمام في « فتح القدير » حيث يقول : (وإنما بطل هذا البيع فعسى أن لاتلد تلك الناقة أو تموت قبل ذلك) (٥/١٩٢) .

ومما استدل به العلماء على ما اتفقوا عليه من أن النهي عن العمل لذاته وحقيقته ، يقتضي البطلان والفساد ، قوله عليه الصلاة والسلام : « من عمل عملًا ليس عليه أمرنا فهو رد »[1] والمنهي عنه هو على غير أمر الشارع قطعاً ، إذ المنهي عنه ليس مأموراً به ، ولذلك يكون مردوداً بنص الحديث ، أي باطلًا لا حكم له ، فهو معدوم المشروعية أصلًا لايترتب عليه أي أثر من آثار العمل المشروع[2] .

ثم إن الصحابة ومن بعدهم كانوا دائماً يستدلون على بطلان الأفعال والعقود بنهي الشارع عنها من غير نكير من أحد منهم ، وذلك كاستدلال ابن عمر على بطلان نكاح المشركات بقوله تعالى : « ولا تَنكِحُوا المشرِكاتِ حتى يُؤمِنَّ ولأَمَةٌ مؤمِنَةٌ خيرٌ من مُشرِكَةٍ ولو أعجبَتْكُم »

---

(١) أخرجه من رواية عائشة أحمد في مسنده ومسلم وعلقه البخاري في صحيحه .

(٢) جاء في « فيض القدير » للمناوي : (وفيه – يعني الحديث – دليل للقاعدة الأصولية أن مطلق النهي يقتضي الفساد ؛ لأن المنهي عنه مخترع محدث ، وقد حكم عليه بالرد المستلزم للفساد ، قال الشيخ ابن حجر الهيثمي : وزعم أن القواعد الكلية لاتثبت بخبر الواحد باطل ، قال العلائي : وفيه أيضاً دليل على اعتبار ما المسلمون عليه من جهة الأمر الشرعي أو العادة المستقرة ؛ فإن عموم قوله : « ليس عليه أمرنا » يشمله) قال : (وهذا الحديث أصل من أصول الشريعة) . انظر « فيض القدير شرح الجامع الصغير » للسيوطي : (١٨٢/٦ – ١٨٣) .

واستدلالهم على تحريم الربا بما ورد من النهي في الكتاب والسنة ، ومثل ذلك كثير [1] .

الحالة الثانية ـ أن يكون النهي عن العمل لوصف مجاور ينفك عنه ، فهو غير لازم له ، كالنهي عن الصلاة في الثوب المسروق [2] والصلاة في الأرض المغصوبة [3] ، والنهي عن البيع وقت النداء للجمعة [4] ، والنهي عن الوطء في الحيض [5] . . . ففي هذه الحال يرى جمهور العلماء أن النهي لايقتضي بطلان العمل ولا فساده ، بل يبقى صحيحاً يتصف بالمشروعية وتترتب عليه آثاره المقصودة منه ، إلا أنه يكون مكروهاً فيترتب على فاعله الإثم .

وذلك لأن جهة المشروعية فيه تخالف جهة النهي فلا تلازم بينهما ؛ إذ أن مخالفة رغبة الشارع تستوجب الإثم ولكن لاتستوجب عدم ترتب الأثر ، وهكذا تترتب الآثار على العمل المنهي عنه في هذه الحال باعتبار وقوعه كاملاً على وجه الحقيقة حسبما رسم الشارع .

---

(١) راجع « مختصر المنتهى مع العضد والسعد » : (٩٦/٢) ـ الآمدي في « الإحكام » : (٢٧٩/٢ ـ ٢٨٢) « إرشاد الفحول » : (ص ١٠٤) .

(٢) راجع « الفروق » للقرافي : (٨٥/٢) .

(٣) راجع « المهذب » للشيرازي : (٦٤/١) « التوضيح مع التلويح » : (٢١٧/١) .

(٤) انظر « المهذب » للشيرازي : (١١٠/١) « أصول السرخسي » : (٨١/١) .

(٥) راجع « التوضيح مع التلويح » : (٢١٦/١) .

أما المكلف : فيناله الإثم ، لما صاحبَ العملَ من مخالفة رغبة الشارع التي هي خارجة عن تلك الحقيقة [(١)] . فالوطء في الحيض تترتب عليه آثاره وإن أثم فاعله ؛ فتعتبر الزوجة الموطوءة في الحيض مدخولاً بها حقيقة ، وتحل لزوجها الأول الذي طلقها ثلاثاً من قبل .

والصلاة في الأرض المغصوبة تخرج المكلف عن العهدة ، ولكنه يأثم بسبب ماجاورها من الغصب . وكذلك الصلاة في الثوب المسروق ، والبيع يوم الجمعة وقت النداء يفيد آثاره [(٢)] .

فالنهي مثلًا عن البيع وقت النداء يوم الجمعة بقوله تعالى : « وَذَرُوا البَيْعَ » إنما كان لئلا يقع الاخلال بالسعي الواجب إلى الجمعة - كما أسلفنا - وهو أمر مجاور للبيع قابل للانفكاك عنه ؛ فإن البيع يوجد بدون الاخلال بالسعي بأن يتبايع المتبايعان في الطريق ذاهبين إليها ، والاخلال بالسعي يوجد بدون المبيع بأن يمكثا في الطريق من غير بيع .

وقد فصل أبو إسحاق الشيرازي في حكم البيع يوم الجمعة ، فقرر أن البيع إن كان قبل الزوال ، لم يكره للمكلف ، وإن كان بعد الزوال وقبل ظهور الإمام كُره ؛ فإن ظهر الإمام وأذّن المؤذن ، حرم لقوله تعالى : « يا أيُّها الذين آمنُوا إذا نوديَ للصلاةِ من يوم الجمعةِ فاسعَوْا إلى ذكرِ اللهِ وذرُوا البيْعَ » .

---

(١) راجع « أصول السرخسي » : (١/٨١) « الفروق » للقرافي : (٢/٨٤) .

(٢) راجع « أصول السرخسي » : (١/٨١) « التحرير مع التقرير والتحبير » : (١/٣٣٠) « التوضيح مع التلويح » : (١/٢١٦) .

وقال الشيرازي : (فإن تبايع رجلان أحدهما من أهل فرض الجمعة والآخر ليس من أهل الفرض أثما جميعاً ؛ لأن أحدهما توجه عليه الفرض وقد اشتغل عنه ، والآخر شغله عن الفرض) ثم قرر رحمه الله أن البيع لايبطل ؛ لأن النهي لايختص بالعقد ، فلم يمنع الصحة كالصلاة في الأرض المغصوبة [1] .

موقف الحنابلة والظاهرية

أما الحنابلة والظاهرية : فقد سووا بين الأصل وغيره من وصف أو أمر خارج عنه في موارد النهي كلها ؛ فلا فرق بين أن يكون النهي لذات المنهي عنه أو لوصفه أو لأمر خارج عنه . واستدلوا لذلك بأن النهي يعتمد المفاسد ، فمتى ورد النهي بطل التصرف ، وأصبح معدوماً شرعاً والمعدوم شرعاً كالمعدوم حساً ؛ لأن العمل في هذه الحال يقع على خلاف ما يطلب الشارع [2] .

فالصلاة في ثوب مغصوب ، أو في دار مغصوبة ، هي معدومة شرعاً فإذا أتى بها المكلف وقعت باطلة ؛ لأنها غير مشروعة فلم يترتب عليها أثرها الشرعي .

قال ابن حزم في « الإحكام » : (وكل أمر علق بوصف ما ، لايتم ذلك العمل المأمور به إلا بما علق به ، فلم يأت به المأمور كما أمر : فلم

---

(١) راجع « المهذب » للشيرازي : (١/١١٠) وانظر « أصول السرخسي » : (٨١/١) « قواعد الاحكام » للعز بن عبد السلام : (٢٢/٢ — ٢٤) .

(٢) راجع « الإحكام » لابن حزم : (٥٩/٣ — ٦١) « الإحكام » للآمدي : (٢٧٦/٢) « الفروق » للقرافي : (٨٤/٢) .

بفعل ما أمر به فهو باق عليه وهو عاص بما فعل ، والمعصية لاتنوب عن الطاعة ولا يشكل ذلك في عقل ذي عقل) [١] .

وقد أتى ابن حزم بعدد من المسائل ومنها الصلاة في ثوب مغصوب أو في دار مغصوبة وستأتي في آثار الاختلاف .

رأينا في الموضوع

والذي يظهر لنا أن الحنابلة والظاهرية لم يأتوا بما يقنع في دعواهم اقتضاء النهي يقتضي الفساد في المنهي عنه لأمر خارج .

فالجمهور لايغفلون أثر النهي في الشريعة ، ولكن إذا تبين أن النهي لم يكن لذات العمل الشرعي المنهي عنه أو لوصفه ـ على خلاف فيه ـ فمعنى ذلك أن المكلف إذا أتى بهذا العمل ، فقد حصلت حقيقة المأمور به ؛ فالصلاة من حيث هي صلاة ، تقع على حقيقتها في الأرض المغصوبة ويبقى النهي منصباً على الجناية على الغير بغصب أرضه ، فهو أمر مجاور لايؤثر في صحة الحكم ، فالصلاة صحيحة وإثم الغصب ثابت على المغتصب .

الحالة الثالثة ـ أن يكون النهي لوصف لازم للمنهي عنه : كالنهي عن صوم يوم العيد ، والنهي عن البيع المشتمل على الربا ، والبيع بشرط يخالف مقتضى العقد كما سيأتي [٢] .

وقد اختلفت أنظار العلماء في هذه المسألة :

---

(١) راجع « الإحكام » لابن حزم : (٣/٥٩ ـ ٦٠) .

(٢) انظر « أصول السرخسي » : (١/٨٠) فما بعدها « المهذب » للشيرازي : (١/٢٦٨) .

مسلك الجمهور

فذهب الجمهور إلى أن النهي عن العمل لوصف لازم له ، يقتضي فساد كل من أصل العمل ووصفه ، ويطلقون عليه اسم « الفاسد » و « الباطل » وبذلك يكون نظير النهي عن العمل لذاتـــه فهو مثله غير مشروع ، ولا يترتب عليه أي أثر من آثاره المقصودة منه . وهكذا يقررون أن النهي عن العمل لذاته ، والنهي عنه لوصفه اللازم له ، سيان في اقتضاء فساد المنهي عنه وبطلانه ، واعتباره غير مشروع لا بأصله ولا بوصفه .

مسلك الحنفية

وذهب الحنفية إلى أن النهي في هذه الحال يقتضي فساد الوصف فقط . أما أصل العمل : فهو باق على مشروعيته ، ويطلقون عليه اسم « الفاسد » ويرتبون عليه بعض الآثار دون بعض .

فصوم يومي الفطر والنحر وأيام التشريق [١] ، والبيع المشتمل على الربا ، والبيع بشرط يخالف مقتضى العقد [٢] : هي من قبيل « الباطل » عند الجمهور ، و « الفاسد » عند الحنفية .

---

(١) روى أحمد والبخاري ومسلم عن أبي سعيد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم « أنه نهى عن صوم يومين : يوم الفطر ، ويوم النحر » ولأحمد عن سعد بن أبي وقاص قال : « أمرني رسول الله صلى الله عليه وسلم أن أنادي أيام منى أنها أيام أكل وشرب ولا صوم فيها ، يعني أيام التشريق » وللدارقطني عن أنس « أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن صوم خمسة أيام في السنة يوم الفطر ويوم النحر وثلاثة أيام التشريق » .

(٢) أخرج الطبراني في « معجم الوسط » أن النبي صلى الله عليه وسلم « نهى عن بيع وشرط » « نصب الراية » : (١٧/٤) .

ما استدل به الجمهور

وقد استدل الجمهور على ما ذهبوا إليــه ، بأن طلب الشارع تلك المأمورات الشرعية ، ونهيه أن تكون متصفة بوصف خاص ، كما في النهي عن صوم يوم الفطر ويوم النحر وأيام التشريق ، وكما في النهي عن البيع بشرط يخالف مقتضى العقد ، حيث ثبت في الصحيح ـ كما تقدم ـ أن الرسول ﷺ نهى عن بيع وشرط ، وكالذي نراه في كثير من المنهيات ، يدل بوضوح على أن الشارع إنما يريد القيام بالعمل الذي أمر به ، خالياً عن ذلك الوصف المنهي عنه .

فإن وقع العمل المأمور به متصفاً بالوصف المنهي عنه ، لايعتبر أنه ذلك العمل الذي طلبه الشارع ؛ ولذا لا ينبني عليـه الأثر الذي رتبه على وجوده وقصده منه ؛ لأنه غير مشروع ، باعتبار أن مطلق النهي يعني انعدام كون المنهي عنه مشروعـاً . وصفة القبح في المنهي عنه ـ وإن كانت لمعنى اتصل به وصفاً ـ فذلك دليل على أنه لم يبق مشروعاً ؛ لأن ذلك الوصف لايفارق المنهي عنه ، ومع وجوده لايكون مشروعاً ، فيه يخرج من أن يكون مشروعاً أصلاً[1] وقد قال رسول الله ﷺ : « من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد »[2] .

---

(١) راجع « أصول السرخسي » : (١/٨٢ ـ ٨٣) « منهاج الوصول » للبيضاوي وشرحه للإسنوي : (١/٧٤) فما بعدها مع البدخشي « سلم الوصول لشرح نهاية السول » للشيخ محمد بخيت المطيعي : (٢/٢٩٦) فما بعدها .

(٢) انظر ما سلف (٣٩٦ ج ٢) .

ثم إن المنقول عن السلف احتجاجهم بالنهي على بطلان بعض التصرفات الشرعية : فقد احتج عمر على أن نكاح المشركات باطل بقوله تعالى : « ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن » ولم ينكر عليه منكر[1] .

واحتج الصحابة على بطلان عقود الربا بقوله تعالى : « وأحل الله البيع وحرم الربا » وقوله سبحانه : « وذروا ما بقي من الربا » وقول الرسول عليه السلام في حديث الأشياء الستة : « لا تبيعوا الذهب بالذهب ... »[2] الحديث .

ما استدل به الحنفية

يرى الحنفية أن كون النهي عن الأمر الشرعي لوصفه ، يقتضي مشروعيته بأصله ؛ فالنهي عنه لوصفه ، لا يستوي مع النهي عنه لذاته وحقيقته ؛ لأنه لو كان الأمر كذلك لامتنع المسمى - وهو ذلك الأمر المشروع - لامتناع كونه قبيحاً لعينه ، حال كونه مشروعاً أمر به الشارع[3] .

فمثلاً : النهي عن صوم العيد : معناه أمر الشارع المكلف بالامتناع عن إحداث صيام يوم العيد على وضعه الشرعي ؛ فلو اعتبر النهي عن الصيام ، نهياً لذات الصوم وحقيقته ، لكان الصيام يوم العيد قبيحاً لذاته ، أي لأنه صيام ، ولا يمكن أن يكون ذلك في عرف الشريعة وقواعدها ؛ لأن الصيام لذاته عبادة رتب الشارع على فعلها الثواب ، ولا يمكن أن

---

(١) راجع « روضة الناظر » لابن قدامة : (١٤٤/٢) « الإحكام » للآمدي : (٢٧٩/٢) .

(٢) انظر ما سلف (ص ٣٠٠ ج ١) .

(٣) راجع « التوضيح مع التلويح » : (٢١٦/١) فما بعدها .

يكون الأمر القبيح لذاته قربة وطريقاً إلى الثواب ، بل لايمكن أن يكون لذلك مشروعاً ، ولذلك وجب أن ينصرف النهي - كما قدمنا - إلى الوصف اللازم له[1] .

فالصيام المنهي عنه يوم العيد : مشروع بأصله ، بالنظر إلى ذاته ، ولكنه قبيح لما اتصل به ، وهو الإعراض عن ضيافة الله تعالى في ذلك اليوم .

ومثل ذلك يقال في البيع بشرط فاسد ؛ فالبيع الذي نهى عنه في هذه الحال : مشروع بأصله بالنظر إلى ذاته ، ولكنه قبيح لما اتصل به ، وهو الشرط الذي ينافي مقتضى العقد ، وهذا يقال في سائر الحالات ، سواء أكان المنهي عنه لوصفه عبادة من العبادات ، أو عقداً من العقود الشرعية في الأنكحة والمعاملات[2] .

ولهذا يثبت لكل من الأصل والوصف مقتضاه ؛ فالبيع مثلاً فيما ذكرناه يثبت به الملك ، لوجود حقيقته بتوفر الركن والمحل ، وفي الوقت نفسه يجب فسخه خروجاً من الحرمة نظراً لوجود الوصف المنهي عنه ، وإن كان وجوب الفسخ خروجاً من الحرمة - كما يرى ابن الهمام - لايكون إلا فيما يمكن رفعه ، كالبيع بالخمر مثلاً إذ يمكن فسخ العقد أو الاتفاق

---

(١) راجع « أصول السرخسي » : (١/٨٥) فما بعدها « التلويح على التوضيح » : (١/٢١٦) فما بعدها « سلم الوصول لشرح نهاية السول » للشيخ بخيت : (٢/٣٠١) .

(٢) راجع « أصول السرخسي » : (١/٨٥) فما بعدها « التوضيح والتلويح » : (١/٢١٦ — ٢١٧) .

على ثمن مشروع غير الخمر . بخلاف ما لا يمكن رفعه ، كحل ما ذبح وهو ملك الغير ؛ فإذا ذبح ملك الغير فالحل واقع مع الإثم على الفاعل ، ولكن الرفع غير ممكن إذ لا قدرة للعبد على رفع المعصية المترتبة على هذا الفعل المنهي عنه ، وهو ذبحه حيوان الغير بغير إذنه بإعادته إلى ملك صاحبه وبالروح ، فلا يكون مأموراً بهذا .

قال ابن أمير الحاج : (والمفيد لهذا ما أخرج الدارقطني بسند جيد عن رسول الله ﷺ : لا يحل لامرىء من مال أخيه إلا ما طابت به نفسه)[١] .

عرض القرافي لمذهب الحنفية

ويعجبني عرض القرافي لمذهب الحنفية ، حيث أتى به منسوباً إلى أبي حنيفة ثم حكم على المسلك بأنه فقه حسن ، وذلك بالرغم من نسبة المبالغة إليهم فيما جنحوا إليه . جاء في « الفروق » عن أثر النهي في المنهي عنه لا لذاته : (هذا الفرق بالغ أبو حنيفة في اعتباره ، حتى أثبت عقود الربا وإفادتها الملك في أصل المال الربوي ورد الزائد ؛ فإذا باع درهماً بدرهمين أوجب العقد درهماً من الدرهمين ، ويرد الدرهم الزائد . وكذلك بقية الربويات)[٢] .

وقال صاحب « الفروق » بعد عدد من الأمثلة : (قال أبو حنيفة : أصل الماهية سالم عن المفسدة ، والنهي إنما هو في الخارج عنها ؛ فلو قلنا بالفساد مطلقاً ، لسوينا بين الماهية المتضمنة للفساد ، وبين السالمة عن الفساد ؛

---

(١) راجع « التقرير والتحبير » : (١/٣٣٤) .
(٢) (٣/٨٢) .

ولو قلنا بالصحة مطلقاً لسوينا بين الماهية السالمة في ذاتها وصفاتها وبين المتضمنة للفساد في صفاتها ، وذلك غير جائز ؛ فإن التسوية بين مواطن الفساد ، وبين السالم عن الفساد خلاف القواعد ، فتعين حينئذ أن يقابل الأصل بالأصل والوصف بالوصف فنقول : أصل الماهية سالم عن النهي ؛ والأصل في تصرفات المسلمين وعقودهم الصحة حتى يرد نهي ، فيثبت لأصل الماهية الأصل الذي هو الصحة ، ويثبت للوصف – الذي هو الزيادة – المتضمنة للمفسدة الوصف العارض وهو النهي فيفسد الوصف دون الأصل ، وهو المطلوب) قال القرافي : (وهو فقه حسن)[1] .

ما ترتب على الاختلاف بين الحنفية وغيرهم

وهكذا نرى مما سبق أن المنهي عنه لوصفه ، هو عند الجمهور كالمنهي عنه لذاته وحقيقته ؛ فيقع من المكلف ، باطلاً غير مشروع ، إلا إذا دل الدليل على أن النهي كان لأمر مجاور ، كالبيع وقت النداء يوم الجمعة .

وأما عند الحنفية : فهو صحيح بأصله دون وصفه ، ويطلقون عليه اسم الفاسد ، إلا إذا دل الدليل على أن النهي كان لذات المنهي عنه حقيقة ، كبيع الجنين في بطن أمه .

---

(١) « الفروق » : (٨٣/٢ – ٨٤) وانظر في مذهبي الجمهور والحنفية « أصول البزدوي مع كشف الأسرار » : (٢٥٨/١) فما بعدها « مختصر المنتهى لابن الحاجب مع العضد والسعد » : (٩٨/٢ – ٩٩) « التوضيح مع التلويح » : (٢١٦/١) فما بعدها « التحرير مع التقرير والتحبير » : (٣٣٠/١) فما بعدها « إرشاد الفحول » : (ص ١٠٠) « أصول الفقه » للشيخ محمد الخضري : (ص ٢٤١ – ٢٤٣) .

وبناء على ذلك ، لم يكن لدى الجمهور فرق بين الفساد والبطلان فهما مترادفان ، إذ كل منهما يدل على أن الفعل المنهي عنه وقع على خلاف ما طلب من المكلف ، فلم يعتبره الشارع ، ولم يرتب عليه الأثر الذي يرتبه على نظيره المشروع .

وهكذا يطلقونها ويريدون بها معنى واحداً ، وهو في العبادات : عدم سقوط القضاء بالفعل . وفي عقود المعاملات : تخلف الأحكام عنها وخروجها عن كونها أسباباً مفيدة للأحكام . وذلك على مقابلة الصحة التي تدل على أن الفعل وقع من المكلف على وفق ما طلب الشارع ، فرتب عليه آثاره المقصودة منه . وهي في العبادات : كون الفعل مسقطاً للقضاء ، وفي عقود المعاملات : كون العقد سبباً لترتب ثمراته المطلوبة شرعاً عليه كما في ترتب الملك على البيع [1] .

أما الحنفية : فقد فرقوا بين البطلان والفساد ، وجعلوا كلاً منهما لمعنى .

فالبطلان هو وقوع العمل مخالفاً لأمر الشارع في أصله ووصفه ، ومعنى ذلك أن العمل وقع معيباً في ذاته ، ولم يرتب الشارع عليه أثراً لذلك .

والفساد وقوع العمل مخالفاً لأمر الشارع في وصفه دون أصله ، ومعنى ذلك أن العمل وقع سليماً من ناحية ذاته ، وأصابه العيب الذي نهى عنه الشارع لأجله من ناحية وصفه المتصل به .

وطبعاً : الصحة وقوع العمل موافقاً لأمر الشارع في أصله ووصفه ،

---

(١) راجع « الإحكام » للآمدي : (١/١٨٦) « مختصر المنتهى مع شرحه للعضد وحاشية التفتازاني » : (٢/٩٨ - ٩٩) .

ومعنى ذلك أن العمل وقع على وفق ما أمر الشارع من ناحية ذاته ، ولم يصبه عيب في وصف من أوصافه جعل الشارع ينهى عنه .

ولهذا كان المشهور عند علماء الحنفية ، أن الصحيح ما كان مشروعاً بأصله ووصفه ، والفاسد ما كان مشروعاً بأصله دون وصفه ، والباطل ما ليس مشروعاً أصلاً لا بأصله ولا بوصفه[1] . ولذلك فالصحة قد تقابل الفساد كما تقابل البطلان . قال عبد العزيز البخاري : (واعلم أن الصحة عندنا قد تطلق أيضاً على مقابلة الفاسد كما تطلق على مقابلة الباطل فإذا حكمنا على شيء بالصحة فمعناه أنه مشروع بأصله ووصفه جميعاً ، بخلاف الباطل فإنه ليس بمشروع أصلاً ، وبخلاف الفاسد فإنه مشروع بأصله دون وصفه .)[2] .

ومرد هذا الاختلاف في الاصطلاح بين الجمهور والحنفية : أن الجمهور يرون أن النهي يقتضي عدم وجود المنهي عنه شرعاً ، دون نظر إلى سبب النهي ، فحين اعتبروا المنهي عنه لوصفه من حيث أثر النهي ، كالمنهي عنه لذاته وحقيقته – بحيث يقتضي النهي فساد كل من الأصل والوصف – لم يكن عندهم عمل مشروع بأصله دون وصفه ، حتى يطلقوا عليه اسماً هو بين الصحيح والباطل كما صنع الحنفية .

أما الحنفية : فلا يقطعون النهي عن سببه ، فهم ينظرون إلى السبب

---

(١) راجع « أصول السرخسي » : (٨١/١) فما بعدها .

(٢) راجع « كشف الأسرار أصول البزدوي » : (٢٥٨/١ – ٢٥٩) « التوضيح مع التلويح » : (٢١٦/١ – ٢٢٠) « الفروق » للقرافي : (٨٣/٢ – ٨٤) .

الذي من أجله كان النهي ، فحين اعتبروا المنهي عنه لوصف لازم له ، يختلف عن المنهي عنه لذاته وحقيقته ، فجعلوا أثر النهي فيه فساد الوصف فقط مع بقاء الأصل مشروعاً تترتب عليه آثاره المقصودة منه ، وجعلوا أثر النهي في المنهي عنه لذاته وحقيقته فساد كل من الأصل والوصف ، كان عندهم إلى جانب الصحيح عملان :

أحدهما — غير مشروع بأصله ولا بوصفه وهو « الباطل » .

والثاني — مشروع بأصله دون وصفه وهو « الفاسد »[1] .

معنى الفساد في العبادات عند الحنفية

على أن التفريق بين البطلان والفساد عند الحنفية ، كائن في عقود المعاملات . أما العبادات : فقد صرح ابن الهمام أن الفساد فيها هو البطلان ، لأن المقصود من العبادة التقرب إلى الله تعالى ونيل ثوابه ، فإذا لم يتوفر لها ما يجعلها سبباً لحكمها الذي شرعت له ، تحقق فيها وصف البطلان إذ أنها تصبح عديمة الفـــائدة . فإذا صام المكلف يوم العيد مثلاً ، لم ينله الثواب الذي شرع له الصوم ، ولم تبرأ ذمته من صوم واجب آخر . جاء في « التحرير وشرحه التقرير » في معرض كلام ابن الهمام عن البطلان : (ويجب مثله في العبادات كصوم العيد ، فإن النهي عنه ملازم ، وهو الإعراض عن ضيافة الله تعالى ، فكان بعد كونه حراماً لانعقاد الإجماع عليه بعد النهي عنه ، باطلاً لعدم الحل والثواب)[2] . ولما كان في

(١) وانظر « كشف الأسرار » : (٢٥٩/١) وانظر « تخريج الفروع على الأصول » للزنجاني بتحقيق المؤلف : (ص ٧٦ — ٧٧) .

(٢) راجع « التحرير مع التقرير والتحبير » : (٣٣١/١ و ٣٣٢) وانظر « أصول السرخسي » : (٨٣/١) .

النكاح ناحية تعبدية كان فاسده كباطله على سواء[1] .

ما بقي فيه الاختلاف

وهكذا ترى أن الفساد بمعنى البطلان في العبادات ، متفق عليه بين جميع الفرقاء ، حتى الحنفية الذين كان التفريق بين الفساد والبطلان من اصطلاحهم . وقد بقي الاختلاف في المعاملات : ورغم حكم الحنفية بصحة الأصل دون الوصف وترتيبهم الآثار المقصودة على العمل المنهي عنه ، فقد أحاطوا ذلك بوجوب إزالة سبب النهي الذي اقتضى الإثم بفساد الوصف ما أمكن . وكما مر سابقاً : عندما يجعلون البيع بالخمر سبباً للملك يعتبرون المكلف في الوقت نفسه آثماً ويوجبون عليه إزالة ما تسبب عنه الإثم ، وذلك إما باستبدال الخمر بغيره ، ليكون ثمناً في الصفقة ، أو بفسخ العقد[2] .

حقيقة الاختلاف في نظر الزركشي

هذا : وقد جاء الزركشي الشافعي في كتابه « البحر المحيط » على الاختلاف بين الحنفية وغيرهم في مسألة « أثر النهي في المنهي عنه لوصف متصل به » وصوّر حقيقة الخلاف وإلى أين مرده فقال : (واعلم أن حقيقة الخلاف بيننا وبين الحنفية يرجع إلى مسألة أخرى وهي : أن الشارع إذا أمر بشيء مطلقاً ، ثم نهى عنه في بعض أحواله ، هل يقتضي

---

(١) « بدائع الصنائع » للكاساني : (٣٣٥/٢) « فتح القدير » لابن الهمام : (٣٨٢/٢) .

(٢) راجع « أصول السرخسي » : (٨٨/١) فما بعدها « التوضيح » لصدر الشريعة مع « التلويح » لسعد الدين التفتازاني : (٢١٨/١) فما بعدها .

ذلك النهي إلحاق شرط بالمأمور به حتى يقال : انه لايصح بدون ذلك الشرط ، ويصير الفعل الواقع بدونه كالعدم كما في الفعل الذي اختل منه شرطه الثابت بشرطيته بدليل آخر ، أم لايكون كذلك) ؟ ثم أتى الزركشي على ذكر المذهبين بنـــاء على حقيقة الاختلاف — كما يراه — وأورد مقالين للتطبيق منها النهي عن صوم يوم النحر الذي عرضنا له من قبل فقال :

(مثاله الأمر بالصوم والنهي عن إيقاعه يوم النحر ، والأمر بالطواف والنهي عن إيقاعه في حال الحيض وغيره .

فالشافعي والجمهور قالوا : النهي على هذا الوجه يقتضي الفساد وإلحاق شرط بالمأمور به لاتثبت صحته بدونه .

وذهبت الحنفية إلى تخصيص الفساد بالوصف عنه دون الأصل المتصف به ، حتى لو أتى به المكلف على الوجه المنهي عنه يكون صحيحاً بحسب الأصل ، فاسداً بحسب الوصف إن كان ذلك النهي نهي فساد ، وإلا فمجرد النهي عنه لايدل على الفساد بل على الصحة)[1] .

رأينا في أثر النهي في المنهي عنه لوصفه

والذي نميل إليه فيما يقتضيه النهي من أثر في المنهي عنه لوصف لازم يتصل به ، هو ما ذهب إليه الحنفية من تفريق بين أثر مجاله العلاقة بين المكلف والشارع ، وأثر مجاله العلاقـــة بين الفرد والآخرين من حيث التعامل ، وتحقيق المصالح في حياة الناس ومعاشهم .

---

(١) راجع « البحر المحيط » للزركشي مخطوطة دار الكتب المصرية .

فالأثر الأول – وهو الإثم – ثابت على المكلف تجب المبادرة إلى إزالة سببه . والأثر الثاني منتج لما رتبه الشارع على العقد الذي استوفى أركانه وشروطه من ثمرات مقصودة ، كما في جعل البيع سبباً للملك .

والذي يحملنا على هذا الميل – إلى جانب ما استدل به الحنفية – ما نراه في هذا الاتجاه من كونه أقرب إلى تيسير شؤون الحياة ، وتأمين مصالح الناس التي لها في الشريعة وزن ومقدار ، خصوصاً وأن الحوادث لا تتناهى ، والأيام تحمل إلينا كل يوم جديداً من العقود ، وأنواع التعامل .

على أن الحنفية ، لم يغفلوا الحفاظ على إلزام المكلف العمل على التخلص من الإثم بإزالة سببه ، وفي هذا جمع لسلامة العلاقة بين المكلف والشارع ، وبين المكلف والآخرين ، لأن التعامل في شريعتنا لايجوز بحال أن يكون طريقاً لمعصية من شرع هذه الشريعة .

نقول هذا كله ، مع الشعور بأثر الاصطلاحات في مسالك هؤلاء الأئمة مما يدعو إلى مزيد من الحذر عند التطبيق . ومبعث ذلك أن ما ذهب إليه الجمهور تسنده قوة الدليل من اللغة ، وما قد يفهم من عمل السلف ، بالإضافة إلى شيء من الصعوبة في تطبيق مذهب الحنفية في الفروع عند استنباط الأحكام من النصوص ، ونماذج ذلك عديدة في كتب الفقه ومظـــان الأحكام ، وعلى كل فلا بد للذوق الفقهي من أن يعمل عمله ، فيذلل الكثير من العقبات .

من آثار الاختلاف في التطبيق

كان للاختلاف فيما يقتضيه النهي من أثر في العمل الشرعي المنهي عنه ، آثار واضحة في اختلاف العلماء عند تفسير النصوص واستنباط الأحكام ،

ونحن موردون فيما يلي بعض الأحكام التي تظهر أثر الاختلاف بين الجمهور وبين الحنابلة والظاهرية ، فيما يقتضيه النهي من أثر في المنهي عنه لأمر خارج وبعضاً آخر ، مما يظهر أثر الاختلاف بين الحنفية والجمهور فيما يقتضيه النهي من أثر في المنهي عنه لوصف لازم له .

أ ـ علمنا مما سبق : أن الاختلاف بين الجمهور ، وبين الحنابلة والظاهرية قائم على اعتبار أن النهي لأمر خارج عن العمل المنهي عنه ، لايؤثر في صحة هذا العمل ، وإذا أتى به المكلف يقع صحيحاً .

أما الحنابلة والظاهرية : فيرون أثر النهي في المنهي عنه لأمر خارج ، يقتضي البطلان ، وإذا أتى به المكلف ، وقع باطلًا لأنه غير مشروع[1] .

ومن المسائل التي ظهر فيها الخلاف بناء على هذه القاعدة : الوضوء بماء مغصوب ، والصلاة في ثوب مغصوب أو مسروق ، والصلاة في أرض مغصوبة ، والصلاة بطهارة مسح فيها على خف مغصوب . فكل هذه الأحكام واقعة تحت النهي عن الغصب والاعتداء ، فالحنابلة والظاهرية يعتبرونها كلها باطلة ، لأن النهي يعتمد المفاسد ، وما دامت هذه الأمور منهياً عنها ، فهي فاسدة وباطلة ، دون تفريق بين أن يكون النهي لذاتها ، أو لوصف لازم لها ، أو خارج عنها . ومثل ذلك : الذبح بسكين مغصوبة عند الظاهرية كما سيأتي .

فالوضوء بماء مغصوب : لايعتبر طهارة مشروعة ، والصلاة به صلاة بغير وضوء .

---

(١) انظر « الإحكام » لابن حزم : (٥٩/٣) فما بعدها ، « روضة الناظر » : (١١٤/٢) .

والصلاة في ثوب مغصوب أو مسروق أو في أرض مغصوبة : باطلة ، والذبيحة بسكين مغصوبة : حرام عنـــد الظاهرية لاتحل ، فهي كالميتة [1] .

والجمهور يرون أن النهي في هذه الأحكام ، إنما هو لأمر خارج عن المنهي عنه ، فتقع العبادة مشروعة صحيحة ، وتقع الذبيحة بالسكين المغصوبة حلالاً ، مع إثم الغصب في الأحوال كلها [2] .

مسلك الامام ابن حزم

وقد أتى ابن حزم بعدد من هذه الأحكام في جملة أحكام أخرى تطبيقاً على القاعدة المذكورة ، من اقتضاء النهي الفساد في المنهي عنه مطلقاً . فبعد أن قرر القاعدة – كما أسلفنا من قبل – وأبان أن الإتيان بالمنهي عنه معصية ، والمعصية لاتنوب عن الطاعة ، ذكر الصلاة بثوب نجس ممن يعلم ذلك ، ويعلم أنه لايجوز له ذلك الفعل ، والصلاة في مكان منهي عن الإقامة فيه كمكان نجس أو مكان مغصوب أو في عطن الإبل أو إلى قبر ، والذبح بسكين مغصوبة ، وذبح حيوان الغير بغير إذن صاحبه ، والوضوء بماء مغصوب ، أو بآنية فضة ، أو بإناء من ذهب .

وبعد تعداد هذه المسائل : قرر أن كل ما مرّ ، لايتأدى فيه فرض (فمن صلى كما ذكرنا : لم يصل ، ومن توضأ كما ذكرنا : فلم يتوضأ ،

---

(١) انظر « المقنع لابن قدامة مع حاشيته : (١٢٣/١) « الإحكام » لابن حزم : (٥٩/٣ — ٦٠) .

(٢) « المهذب » للشيرازي : (٦٤/٢) « التوضيح مع التلويح » : (٣١٦/١) فما بعدها « الفروق » للقرافي : (٨٥/٢) فما بعدها .

ومن ذبح كما ذكرنا : فلم يذبح ، وهي ميتة لايحل لأحد أكلها لا لربها ولا لغيره ، وعلى ذابحها ضمان مثلها حية) .

وقد علل ابن حزم ما حكم به من البطلان في تلك المسائل ، أن فعلها وقع على خلاف أمر الشارع وقد قال عليه السلام : « من عمل عملًا ليس عليه أمرنا فهو رد »[1] ثم فصّل أبو محمد في وقوع تلك الأفعال من المكلف على خلاف أمر الشارع فقال : (وقد نهاه الله تعالى عن استعمال تلك السكين ، وعن ذبح حيوان غيره بغير إذن مالكه ، وعن الإقامة في المكان المغصوب ، وأمر بضرورة الإقامة للصلاة ، وبتذكية ما يحل أكله ، وبضرورة العقل علمنا أن المأمور به هو غير العمل المنهي عنه ولا يتشكل في العقل غير ذلك) .

ثم أبان رحمه الله أن تلك المناهي ، لو كانت هي المأمورات ، لكان الله عز وجل آمراً بها ، ناهياً عنها ، إنساناً واحداً ، في وقت واحد ، في حال واحدة ، وهذا مما قد نتزه الحكيم عنه في إخباره تعالى أنه لايكلف نفساً إلا وسعها[1] .

وقد أورد ابن حزم مسائل على لسان بعض المعترضين كان المناسب أن تأخذ الأحكام الماضية نفسها ، مع أنه لم يعطها ذلك . من هذه المسائل : الطلاق ، أو الإعتاق في مكان مغصوب ، وتعلّم القرآن في مصحف مغصوب[2] .

---

(١) راجع « الإحكام » لابن حزم : (٥٩/٣ — ٦٠) .
(٢) انظر المصدر السابق : (٦٠/٣) .

وبعد أن اتهم المعترض بالجهل ، رد ما أورد عليه : بأن الطلاق والعتاق والبيع والعطايا والصدقات ، لفظ لايقتضي إقامة" مأموراً بها ، بل مباح للمكلف أن يطلق ويفعل ذلك وهو يمشي ، أو وهو يسبح في الماء ، فليس مرتبطاً بالإقامة في المكان .

أما الصلاة : فلا بد لها من الإقامة في المكان إلا عند الضرورة .

أما تعلم القرآن بالمصحف المغصوب : فقد أجاب عنه ، بأن التعلم ليس مرتبطاً بجنس المصحف ، وقد يتعلم المرء تلقيناً ، ثم أيضاً هو في حال حفظه غير مستعمل لشيء مغصوب ، وكذلك في قراءته ما حفظ في صلاته [1] .

القرافي والحنابلة

كان فيما قرره القرافي ـ من المالكية ـ عن مذهب الحنابلة في الموضوع ، أنهم بالغوا في إلغاء الفرق بين كون النهي عن العمل لذاته ، أو لغيره ، حتى اعتبروا النهي لأمر خارج عنه مستوياً مع أي نهي آخر .

وقد أتى على ذكر عدد من المسائل عندهم والتي أوردها ابن حزم .

---

(١) راجع « الإحكام » لابن حزم : (٣/٦٠ — ٦١) .

هذا وقد اعتبر الشيخ أحمد شاكر كلام ابن حزم من المغالطة سواء عند الاستدلال على بطلان الأعمال الأولى ، أو الرد على المعترض وذلك قوله : (في الموضعين مغالطة واضحة من المؤلف رحمه الله ... ، فإنا لو قلنا بما ارتضى كان الرجل إذا صلى وهو يبغض أخاه المؤمن بطلت صلاته لأنه صلى مرتكباً محرماً كما في الثوب المغصوب سواء ، والمثل على هذا كثيرة) ثم جنح الشيخ شاكر رحمه الله إلى قريب من مذهب الجمهور في هذه القاعدة واعتبر ذلك ـ في رأيه ـ أقرب إلى الصواب . راجع التعليق في « الإحكام » : (٣/٦١) .

وأبان القرافي أن حكمهم ببطلان العمل في هذه الأحكام ، مردُّه تسويتهم بين موارد النهي جميعاً في الأصل والوصف ، فالمنهي على إطلاقه ، يوقع العمل معدوماً شرعاً ، والمعدوم شرعاً كالمعدوم حساً .

فمن صلى بغير وضوء حساً فصلاته باطلة ، فكذلك صلاة المتوضىء بالماء المغصوب باطلة .

وكذلك الصلاة في الثوب المغصوب والمسروق ، والذبح بالسكين المغصوبة والمسروقة ، فهي كلها معدومة شرعاً فتكون معدومة حساً .

ومن فرى الأوداج بغير أداة حساً لم تؤكل ذبيحته ، فكذلك ذبيحة الذابح بسكين مغصوبة .

ولم يحاول القرافي الجواب عن كل مسألة بذاتها ، وإنما أفرد ثلاث مسائل بالذكر هي : الصلاة في الدار المغصوبة ، والصلاة بطهارة مسح فيها على خف مغصوب ، والصلاة في ثوب مغصوب ، وقد ذكر مع هذه مثيلتين لها مبيناً أن محور الحكم في هذه المسائل عند الحنابلة هو ما ذكرنا فيما قبل ، ثم أجاب عن كل واحدة من الثلاث المذكورة .

١ ـ فحكم المالكية والشافعية والحنفية بصحة الصلاة في الدار المغصوبة ، مبني على ملاحظة أن متعلق الأمر قد وجد فيها بكماله ، مع متعلق النهي ؛ فالصلاة من حيث هي صلاة حاصلة ، غير أن المصلي جنى على حق صاحب الدار ، فالنهي في المجاور ، والنهي في المجاور عندهم لا يؤثر في صحة الحكم[1] .

---

(١) راجع « المهذب » للشيرازي : (٦٤/١) « أصول السرخسي » : (٨٥١) فما بعدها « الفروق » للقرافي : (٨٥/٢) .

٢ - وبمثل ذلك أجاب عن المسألة الثانية ؛ فطهارة غاصب الخف صحيحة والصلاة بهذه الطهارة صحيحة ، والمدرك في ذلك أن المصلي في هذه الحال محصل للطهارة بكمالها على الوجه المطلوب شرعاً ، وإنما هو جان على حق صاحب الخف كالصلاة في الدار المغصوبة[١] .

٣ - وعلى المنوال نفسه ، جرى في المسألة الثالثة : فالذي يصلي في ثوب مغصوب ، أو يتوضأ بماء مغصوب ، أو يحج بمال حرام كل هذه المسائل سواء في الصحة خلافاً لأحمد .

والعلة - كما ذكر القرافي - ما تقدم من أن حقيقة المأمور به من الحج والسترة ، وصورة التطهير قد وجدت من حيث المصلحة ، لا من حيث الإذن الشرعي ، وإذا حصلت حقيقة المأمور به من حيث المصلحة كان النهي مجاوراً فهو نهي عن الجناية على الغير كما في الدار المغصوبة[٢] .

ويبدو أن القرافي أفرد هذه المسائل بالذكر ، لتكون نماذج لما وراءها ، وما قيل فيها يقال في غيرها وهو كثير في كتب الأصول والفروع ، وقد رأينا عند ابن حزم عدداً من ذلك ، وعلى كل فأثر الاختلاف في قواعد الأصول واضح فيما انبنى عليها من مسائل في الفروع[٣] .

ب - أما الاختلاف بين الحنفية والجمهور - وفيهم الشافعية - : فقد قام - كما أسلفنا - على أن الجمهور يلحق المنهي عنه لوصفه بالمنهي عنه لذاته ، فهما في البطلان سواء . والحنفية يعتبرون المنهي عنه لوصف لازم ، صحيحاً

---

(١) راجع « الفروق » للقرافي : (٢/٨٥) فما بعدها .

(٢) المصدر السابق : (٢/٨٥) فما بعدها .

(٣) المصدر السابق : (٢/٨٢ - ٨٦) .

بأصله ، فاسداً بوصفه . وقد انبنى على هذا الاختلاف بين الجمهور والحنفية اختلاف في كثير من الأحكام .

من ذلك ـ في المعاملات ـ بعض العقود التي نهى عنها الشارع الوصف ملازم .

فالشافعية ـ تمشياً مع أصلهم في أثر النهي في المنهي عنه لوصفه ـ يحكمون ببطلان أو فساد هذه العقود ، على تساو في البطلان والفساد عندهم دون تفريق .

والحنفية ـ تمشياً مع أصلهم أيضاً في التفريق بين المنهي عنه لذاته والمنهي عنه لوصفه ـ يحكمون بفسادها ؛ فهي صحيحة بأصلها فاسدة بوصفها ، ولذلك تفيد الملك بالقبض مع وجوب العمل على إزالة سبب النهي لرفع الإثم .

من هذه العقود : البيع بجعل الخمر أو الخنزير فيه ثمناً للمبيع[1] ، فإن الخمر منصوص على اجتنابها ، والخنزير منصوص على نجاسته ، والبيع المشتمل على الربا ، فالربا منصوص على تحريمه في الكتاب والسنة[2] .

وكذلك البيع بشرط ، يتنافى مع مقتضى العقد ، والرسول صلوات الله عليه « نهى عن بيع وشرط » وذلك : كالبيع بشرط أن يبيعه المشتري سلعة أخرى ، أو أن يقدم له قرضاً ، وبيع الثوب بشرط أن يخيطه البائع ، وبيع الزرع بشرط أن يحصده البائع .

---

(١) راجع « الهداية » : (١٨٤/٥) فما بعدها .

(٢) راجع « المهذب » للشيرازي : (٢٧٢/١) فما بعدها « الهداية مع فتح القدير » : (١٨٤/٥) فما بعدها .

فكل هذه البيوع فاسدة أو باطلة عند الشافعية ، لأنها منهي عنها نهياً لوصف ملازم لها ، وإذا وقعت ، وقعت غير مشروعة ، فلا يترتب عليها أي أثر من الآثار التي رتبها الشارع على العقود الصحيحة ، فهي عقود وقعت مخالفة لأمر الشارع ، ولا يمكن أن يكون أثر ما خولف فيه الشارع هو أثر ما امتثل فيه أمره [١] .

أما الحنفية : فيعتبرونها فاسدة لا باطلة ؛ لأن النهي عنها ليس لذاتها ، بل لوصف لازم لها خارج عن حقيقة البيع . فإذا وقع البيع ، وقع صحيحاً على حقيقته ؛ لأن الخلل في الوصف لا في الذات .

قال صاحب الهداية في شأن البيع بالخمر والخنزير : (والبيع بالخمر والخنزير فاسد لوجود حقيقة البيع وهو مبادلة المال بالمال) [٢] .

وجاء في التوضيح (أما البيع بالخمر : فإن الخمر مال غير متقوم فجعلها ثمناً لايبطل البيع لما ذكرنا أن الثمن غير مقصود بل تابع ووسيلة فيجري مجرى الأوصاف التابعة ، لأن ركن البيع - وهو مبادلة المال بالمال - متحقق ، لكن المبادلة التامة لم توجد لعدم المال المتقوم في أحد الجانبين) [٣] .

وفي شأن البيع المشتمل على الربا قال صدر الشريعة : (ركن

---

(١) راجع « المهذب » للشيرازي : (١/٢٦١) « المنهاج للنووي مع مغني المحتاج » للشربيني الخطيب : (٢/١١) « تخريج الفروع على الأصول » : (ص ٨٩) « نهاية السول » : (٢/٦٣ - ٦٤) مع البدخشي .

(٢) راجع « الهداية مع فتح القدير » : (٥/١٨٦) .

(٣) راجع « التوضيح » : (١/٢٢٠) .

البيـع وهو مبادلة المال بالمال ـ قد وجد ، لكن لم توجد المبادلة التامة ، فأصل المبادلة حاصل لا وصفها وهو كونها تامة)[1] .

أما في شأن البيع بشرط : فقد قال التفتازاني في « التلويح » : (وقد نهى النبي عليه السلام عن بيع وشرط ، والنهي راجع للشرط ، فيبقى أصل العقد صحيحاً مفيداً للملك لكن بصفة الفساد والحرمة ، فالشرط أمر زائد على البيـع لازم له ، لكونه مشروطاً في نفس العقد ، وهو المراد بالوصف في هذا المقام)[2] .

وهكذا تكون هذه العقود ـ كما سبق ـ مشروعة بأصلها غير مشروعة بوصفها ، ولذلك اعتبرها الحنفية موجودة في نظر الشارع تترتب عليها بعض الآثار التي تترتب على العقود الصحيحة ، كثبوت الملك إذا اتصل بهـا القبض ، ومعنى ذلك أنها مع النهي عنها لوصفها ظلت صالحة لأن تكون سبباً للملك ، بينما الباطل لايكون كذلك[3] .

حالة أخرى من الاختلاف

ولقد كان من أسباب الاختلاف فيما نحن فيه من اقتضاء النهي الفساد أو غيره في المنهي عنه : تفاوت الأنظار في تقدير ما كان النهي لأجله أهو

---

(١) راجع « التوضيح مع التلويح » : (١/٢٢٠ – ٢٢١) .

(٢) راجع « التلويح » : (١/٢١٨) . هذا وقد خرج السرخسي على القاعدة المذكورة عدداً من المسائل بالإضافة إلى ما أوردناه . انظرهـا في « الأصول » : (١/٨٩) فما بعدها .

(٣) راجع « التحرير مع التقرير والتحبير » : (١/٣٣٣) « أسباب اختلاف الفقهاء » للشيخ علي الخفيف : (ص ١٢٧ – ١٢٨) .

وصف ملازم للمنهي عنه ، أم وصف خارج عنه ؟ وباختلاف التقديرين كان يختلف الحكم .

١ ـ من ذلك ـ في العبادات ـ ما جرى من الاختلاف في حكم صلاة النفل في الأوقات المكروهة التي وردت في السنة ؛ كما في حديث عقبة بن عامر رضي الله عنه « ثلاث ساعات كان رسول الله ﷺ ينهانا أن نصلي فيهن ، أو نقبر فيهن موتانا : حين تطلع الشمس بازغة حتى ترتفع ، وحين يقوم قائم الظهيرة حتى تميل الشمس ، وحين تضيف للغروب »[١] .

فمن هذا الحديث وغيره من الأخبار الصحيحة الدالة على كراهة الصلاة في هذه الأوقات ذهب الشافعية إلى أن التنفل في الأوقات المذكورة باطل ، فإذا أراد المكلف أن يتنفل فيها لم تنعقد صلاته ، وهم يذهبون إلى ذلك ـ مع الخلاف بينهم ـ في أن الكراهة تحريمية أو تنزيهية ـ لأن النهي إذا تناول المنهي عنه لذاته أو لوصف لازم له اقتضى الفساد عندهم سواء أكان للتحريم أم كان للتنزيه[٢] .

ومن هنا يبدو الفرق بين هذا الحكم وبين ما ذكرناه عن الصلاة في الأرض المغصوبة ، عند الحديث عن النهي لأمر خارج عن المنهي عنه .

---

(١) رواه مسلم في صحيحه . وانظر : « صحيح مسلم بشرح النووي » هناك : (١١٠/٦) فما بعدها « نيل الأوطار على منتقى الأخبار » : (٩٣/٣ ـ ٩٨) .

(٢) راجع « المهذب » للشيرازي : (٩٢/١) « قواعد الاحكام في مصالح الأنام » للعز بن عبد السلام : (٢٢/٢ ـ ٢٤) « شرح النووي لصحيح مسلم » : (١١٠/٦) فما بعدها « أسباب اختلاف الفقهاء » لأستاذنا الخفيف : (ص ١٢٩ ـ ١٣٠) .

فقد رأوا أن الصلاة تنعقد في الأرض المغصوبة ، وتعتبر صحيحة ، أما هنا : فلا تنعقد في أي وقت من الأوقات المنهي عن الصلاة فيها .

ذلك لأن النهي عن الصلاة في الأرض المغصوبة يتناول - كما مر - أمراً خارجاً عن المنهي عنه ، هو الجناية على حق الغير بالاغتصاب . أما حقيقة الصلاة فتحصل كاملة غير منقوصة ، لأن النهي لأمر خارج/عند الجمهور لايؤثر في صحة العمل المشروع [١] .

أما هنا : فالنهي عن الصلاة في الوقت المكروه ، نهي عن العمل لوصف لازم له ، لأن الزمن يذهب جزء منه مع الفعل ، فكان النهي عن الصلاة في هذا الوقت دالاً على عدم صرف ذلك الوقت في ذلك الفعل .

وبذلك ظهر تعلق النهي بوصف لازم للصلاة المنهي عنها ، من ناحية أنه لايتصور وجود فعل ، إلا بإذهاب جزء من الزمن ، فلا يتصور وجود الصلاة في الوقت المكروه دون إذهاب جزء منه .

أما المكان : فلا علاقة له بالأداء هنا ، إذ لايذهب أي شيء منه عند القيام بالعمل ، فكان النهي بالنظر إليه نهياً لأمر خارج مجاور للمنهي عنه وهو في الارض المغصوبة - كما تقدم - الجناية على حق الغير بالغصب [٢] .

أما الحنفية : فقد ذهبوا إلى صحة انعقاد صلاة النفل في تلك الاوقات المكروهة المنهي عنها [٣] .

---

(١) راجع « التوضيح مع التلويح » : (٢١٩/١ - ٢٢٠) .

(٢) انظر « أسباب اختلاف الفقهاء » لأستاذنا الشيخ الخفيف : (ص ١٢٩ - ١٣٠) .

(٣) راجع « الهداية مع فتح القدير والعناية » : (١٦٠/١) فما بعدها .

وذلك ، لأنهم اعتبروا النهي عن الصلاة في هذه الاوقات راجعاً إلى أمر مجاور للمنهي عنه لا لوصف ملازم ، إذ أن الوقت – كما يقولون – ظرف للصلاة لا معيار لها ، فيكون تعلقه بها تعلق المجاورة لا تعلق الوصفية .

ولذا فإن النهي المذكور لايوجب الفساد ، وإنما يوجب النقصان ، والنفل لايطلب أداؤه كاملًا فلو شرع في صلاة النفل في وقت من الأوقات المكروهات يجب عليه إتمامها ، ولو أفسد هذه الصلاة يجب عليه قضاؤها[1] .

على أن هذه المسألة تختلف عن مسألة الصوم في يوم العيد ، فقد مر بنا أن الشافعية اعتبروا النهي عن الصوم في بعض الايام ومنها يوم الفطر ويوم الاضحى – نهياً عن العمل لوصف لازم ، وذلك لأن الوقت معيار الصوم الذي هو عبادة مقدرة بالوقت ، فيكون هذا الوقت كالوصف له ، ففساد الوقت يوجب فساد الصوم .

فإن شرع المكلف في الصوم في الايام المنهية ، لم يجب عليه الإتمام بل يجب الرفض ، فإذا رفض الصوم لم يجب عليه قضاؤه[2] .

بينما رأينا عكس ذلك في صلاة النفل في الاوقات التي ورد النهي عنها .

٢ – ومن ذلك – في المعاملات – بعض العقود التي كان الحظر فيها راجعاً إلى فقدان ولاية أحد العاقدين ، كبيع الفضولي ، وبيع المرهون ، وبيع السفيه ، وبيع الصبي المميز . فقد جرى الخلاف في الحكم على هذه العقود نتيجة الاختلاف في تقدير ما كان النهي لأجله .

---

(١) راجع «أسباب اختلاف الفقهاء» للشيخ علي الخفيف (ص ١٣٠) .

(٢) أنظر ما سلف (ص ٤٠٣ – ٤٠٤ ج ٣) و «المهذب» (١/١٨٩) .

فذهب الشافعية إلى الحكم بالبطلان - شأن البيع بالخمر وغيره - لأن النهي عنها في نظرهم لوصف ملازم[1].

أما الحنفية: فذهبوا إلى الحكم بالصحة مع الوقف، فكل عقد من العقود المذكورة صحيح موقوف على إجازة صاحب الحق في إجازته، فإذا أجازه اعتبر نافذاً[2].

فبيع الفضولي موقوف على إجازة المالك، وبيع السفيه والصبي موقوف على إجازة القيم أو الولي أو الوصي، حسب اختلاف الاحوال[3].

ومرد ذلك عند الحنفية: أن النهي لم يكن لوصف لازم للعقود، وإنما كان لتعلق حق الغير بالبيع، أو المحافظة على مال السفيه أو الصبي لنقص إدراكه.

فهذه العقود باعتبار صدورها من أهلها في محلها: صحيحة، وباعتبار وجود المانع من تعلق حق الغير أو المحافظة على مال السفيه أو الصبي: موقوفة، فإذا زال المانع، بأن أجازها من له حق الإجازة، اعتبرت نافذة.

---

(١) راجع « المنهاج للنووي مع مغني المحتاج » للخطيب: (٢/٧ ، ١٥).

(٢) راجع « الهداية مع العناية وفتح القدير »: (٥/٣٠٩) فما بعدها.

(٣) راجع « بدائع الصنائع » للكاساني: (٥/١٤٨) فما بعدها « الهداية مع فتح القدير والعناية »: (٥/٣٠٩) فما بعدها « أسباب اختلاف الفقهاء » للخفيف.

الخاتمة

والآن .. وبعد أن عرضنا ـ فيما سلف ـ للحديث عن البيان وأنواعه ، وعن ماهية تفسير النصوص ، وعلاقة ذلك ببيان التفسير ، وأوضحنا كيف أنه نوع من الاجتهاد المطلوب المرغّب فيه ، وعرّجنا بنظرة عـــامة على التفسير ومدارسه في القانون ، وأشرنا إلى بعض خصائص التفسير في الشريعة وكشفنا عن قواعده في حالات وضوح الألفاظ وإبهامها ، وحالات دلالة هذه الألفاظ على الأحكام ، ثم حالات شمول الألفاظ أو عدم شمولها في وضعها لمعانيها وتبيننّا في كل ذلك موقف العلماء من التأويل ، وما أحاطوه به من حدود وقيود تسلك به سبله المأمونة ، وتحافظ على الأسس التي بنوه عليها مما لايخرّج عن حدود العربية ومعالم الشريعة . ورأينا كيف حرّر علماؤنا تلك القواعد في إطار من الضبط العلمي والدقة المنطقية ، نتيجة استقراء لأساليب العربية وقواعد الشريعة ، ووقفنا على ما كان لهذه القواعد من آثار واضحة في فهم كتاب الله وسنة نبيه صلوات الله عليه ، وهما عماد الملة وينبوع الشريعة نود أن نقرر الأمور التالية :

أولاً - إن من الأهمية بمكان : العناية بالعربية في هذا المضمار ، لما لها من صلة بشريعة الإسلام ، فبها نزل الكتاب ، وبها كان بيان الكتاب من

الرسول الموحى إليه بهذا البيان[1] .

ثانياً — لابد قبل تفسير نصوص السنة لاستنباط الأحكام ، من سعي حثيث وراء التثبت من صحة تلك النصوص وصلاحيتها لأن تكون مصدراً للأحكام ، وذلك بتخريجها ومعرفة حكم العلماء عليها من حيث السند[2] .

وبذلك يجتمع ثبوت النص إلى فقــه النص ويتكامل الطريق ويتوفر للبناء الفقهي الكيان الواضح السليم .

ولقد رأينا في عدد من المباحث المتقدمة كيف أن العلة في تباين

---

(١) وقد دعا إلى ذلك الصحابة والتابعون وأوسع علماؤنا الأولون القول فيه والدعوة إليه حتى كانت العربية في مدلولاتها وأساليب الخطاب فيها هي الركن الركين لقواعد التفسير في الشريعة . ولقد رأينا الإمام الشافعي بعد أن يتحدث عن عربية القرآن يقول : (وإنما بدأت بما وصفت من أن القرآن نزل بلسان العرب دون غيره ؛ لأنه لايعلم من إيضاح جمل علم الكتاب أحد جهل سعة لسان العرب ، وكثرة وجوهه ، وجماع معانيه وتفرقها ، ومن علمه انتفت عنه الشبه التي دخلت على من جهل لسانها) الرسالة (ف ١٦٩ ص ٥٠) بتحقيق الشيخ أحمد محمد شاكر وانظر كلام ابن حزم في هذا الموضوع في « الإحكام في أصول الأحكام » : (٣٥/٩ ، ٥٢) وراجع مقدمـــة « تفسير البحر المحيط » لأبي حيان : (٤/١ — ٧) .

(٢) ولقد عني علماؤنا بتخريج أحاديث عدد من مراجع الفقه والأصول ، وأرجو أن تتاح لي الفرصة في القريب العاجل لنشر كتاب « تخريج أحاديث البزدوي » للقاسم بن قطلوبغا من الحنفية المتوفى ٨٧٩ هـ . والنسخة المخطوطة التي اعتمدتها في التحقيق تتميز بإجازة من المؤلف نفسه . ولهذا الكتاب في رأيي أهمية بالغة لأن أصول البزدوي يأتي في مقدمـــة الكتب المعتمدة في علم أصول الفقه عند الحنفية ومن الخير بمكان معرفة حكم علماء الحديث على نصوص السنة التي أثبتها البزدوي في كتابه هذه التطبيق .

الأحكام كانت تكمن وراء صلاحية النص الذي كان مجالاً لتطبيق القاعدة الأصولية أو عدم صلاحيته لأن يؤخذ منه الحكم .

ففي مجال استنباط الأحكام لاتكفي العناية بفقه الحديث دون التفات إلى قول العلماء فيه من حيث كونه صحيحاً أو حسناً أو ضعيفاً أو غير ذلك لأن الحديث بمنزلة الأساس الذي يقوم عليه الفقه ولا بد لسلامـــة البنيان من سلامة الأساس الذي يقوم عليه[1] . كما لاتكفي العناية بسند الحديث دون نظر إلى فقهه[2] وتبين معانيه ومدلولات ألفاظه وما ترمي إليه على أسس العربية ومفاهيم الشريعة .

وقديماً شكا أبو سليمان الخطابي ـ من رجال المائة الرابعة ـ في مقدمة شرحه لسنن أبي داود من انقسام أهل العلم في عصره إلى فرقتين : أصحاب حديث وأثر ولـّى أكثرهم ظهره للفقه والفهم ، وأصحـــاب فقه ونظر لايعرّج أكثرهم من الحديث إلا على أقلّه ، وأبان أن منهجه يقوم على الأمرين الذين لابد منهما : عناية بسند الحديث في رجاله ورواته ، وعناية

(١) قال الخطابي في بيان ذلك : (لأن الحديث بمنزلة الأساس الذي هو الأصل ، والفقه بمنزلة البناء الذي هو له كالفرع وكل بناء لم يوضع على قاعدة وأساس فهو منهار ، وكل أساس خلا عن بناء وعمارة فهو خراب) « معالم السنن » : (١/٣) .

(٢) وانظر : « معرفــة علوم الحديث » : (ص ٦٣) للحاكم أبي عبد الله النيسابوري .

بمتن الحديث من حيث فقهه واستنباط الأحكام منه[1] .

وكل هذا الذي نقوله ينطبق على ما بين أيدينا من نصوص كان في فهمها وانطباق القواعد الأصولية عليها في استنباط الأحكام أخذ ورد عند العلماء ولكن وراء ذلك أنه قد تكون مسألة خلافية ، مرد الاختلاف فيها أن نصاً من النصوص قد لايكون وصل إلى بعض رجال المذاهب كالذي رأينا مثلاً في احتمال الخاص البيان وعدم احتماله بالنسبة لحديث الأعرابي المسيء صلاته حيث رأينا أن من الممكن أن لا يكون الإمام أبو حنيفة رحمه الله قد وصله هذا الحديث ولو وصله لكان له حكم آخر في أمر الطمأنينة في الركوع والسجود ولما رأينا اختلافاً في هذه القضية .

ثالثاً – إن الطريقة التي تقوم على تقرير قواعد الأصول ثم تخريج الفروع عليها وبيان مدى ارتباط الفرع بالأصل ، هي الطريقة التي نرى وجوب إحلالها مكانها اللائق في ميدان التعليم والاختصاص ؛ لأن ذلك كفيل بتربية الملكة الفقهية الواعية القادرة على الإفادة من مسالك الأئمة ومواجهة النصوص بفهم وإدراك ، قمين بإخراج قواعد التفسير عن عزلتها وإعادتها إلى الميدان الذي كان غاية الأولين من وضعها وهو الميدان العملي في الاستنباط وبناء الفروع على الأصول .

كما أن سلوك هذه السبيل – كما أسلفنا من قبل – يفسح المجال

---

(١) قال رحمه الله : (ورجوت أن يكون الفقيه إذا ما نظر إلى ما أثبته في هذا الكتاب – يعني معالم السنن – من معاني الحديث ، ونهجته من طرق الفقه المتشعبة عنه دعاه ذلك إلى طلب الحديث وتتبع علمه ، وإذا تأمله صاحب الحديث رغبه في الفقه وتعلمه) « معالم السنن » : (١/٣ – ٦) .

أمام العقل المستنير لإدراك حقيقة الاختلاف بين العلماء والأساس الذي يقوم عليه [1].

رابعاً ـ لابد من عناية خاصة بمباحث التأويل لأن ذلك إلى جانب ما فيه من تعرّف على الأثر الذي تركه التأويل في أحكام الشريعة وفروعها فيه تحديد معالم الطريق في فهم النصوص، والتزام الجادة عند معالجتها مما يكشف تأويل المنحرفين في عقائدهم أو عقولهم، ويساعد في مجال الفقه على تبيّن الطريق المذهبية في تأويل النصوص وإلى أي مدى كانت ملتزمة بين المذهب وأصل الطريق، لأنه ـ كما سلف ـ ليس من الجائز أن تكون سبيلنا في التأويل شدّ النصوص إلى حكم معيّن قرره مذهب من المذاهب، وإنما الواجب أن نكون وراء النص ومدلوله ولا يضرنا فيما بعد أن يلتقي المدلول مع هذا المذهب أو ذاك أو يخرج عليهما بعد أن سلكنا سبيل الجادة في الفهم والاستنباط.

خامساً ـ ليس من اليسير الحكم بأن مظاهر الاختلاف بين المذاهب كثيراً ما تكون اختلافاً في الاصطلاح ويكون المآل فيما بعد إلى حكم واحد عند التفريع؛ فقوم مثلاً يأخذون بالمفهوم المخالف ويردون الحكم إلى هذا المفهوم، وآخرون لايأخذون به، وتبحث لتجد الفريقين متفقين على الحكم نفسه؛ فهؤلاء عن طريق المفهوم، وأولئك عن طريق غيره. وأمثال هذا كثير تجده في مثل قطعية العام وظنيته، وتخصيص العام، وحمل المطلق على المقيد، وغير ذلك مما يقع عليه الباحث فيما عرضنا من القواعد

---

(١) انظر مقدمة المؤلف لكتاب «تخريج الفروع على الأصول» للإمام الزنجاني: (ص ١٢ – ١٤).

وصلتها بفروع الأئمة عند أخذ الأحكام من النصوص . حتى الاختلاف في القاعدة الأصولية يرى أن مردة أحياناً التسمية الإصطلاحية ؛ فعندما يقرر الحنفية أن المجمل لايكون بيانه إلا من الشارع نفسه ويقول غيرهم : ان البيان يمكن أن يكون بالاجتهاد ، يرى أن مرد هذا الاختلاف تحديد معنى المجمل عند كل من الفريقين فهو عند الحنفية مخصوص بما لايمكن بيانه إلا من الشارع وعند غيرهم يشمل هذه الحال وغيرها بحيث تنطوي تحته مراحل من الإبهام يري الحنفية أن بعضها يمكن أن يزول ببيان من المجتهد دون توقف على بيان الشارع نفسه .

سادساً ـ على هدي ما سبق نعود لنؤكد ما قررناه في صدر هذا الكتاب من أن أشواطاً بعيدة يلاحظها الباحث بين موقف الشريعة من التفسير وبين موقف القانون منه ويكاد طريق المقارنة يكون مسدوداً إلا على سبيل المجاز والتنبيه كما أشرنا من قبل .

كما نؤكد ما قررناه من وجوب الإفادة من هذه القواعد في تفسير نصوص القانون في البلاد العربية التي أصبحت العربية فيها لغة القانون وهذا يقتضينا مزيداً من العناية بهذه القواعد في مجال التعليم والاختصاص ودور القضاء والتشريع على الطريقة العملية ، وذلك عن طريق تخريج الفروع على أصولها وضوابطها ، لئلا تبقى مناهجنا في التفسير في معزل عن استناره الفكر الحقوقي بها والقدرة على استخدامها فيما نريد . ولقد يكون ذلك إسهاماً في إزالة الركام من طريق أحكام الشريعة لتكون هي المصدر الحقيقي للتشريع ، وإن كان الفقه الإسلامي لاينشأ في فراغ ولا بد من العمل على استئناف الحياة الإسلامية الواعية ، وإنشاء المجتمع الإسلامي الذي

يكون الحكم بالشريعة المباركة امتداداً طبيعياً لوجوده ، واستجابة صادقة لقضاياه الناجزة والطارئة . لأنا دائماً عندما نكرر أن الأحكام تتناهى والوقائع لاتتناهى فإنما نعني بذلك تلك الوقائع التي تطرأ في المجتمع الذي يحكمه الإسلام ، وإلا فليست الشريعة مسؤولة عن إيجاد الحلول لقضايا طارئة تنبت في مجتمعات جاهلية ليس للاسلام نصيب في رسم شؤون حياتها أو وضع منهج لتصرفاتها . نقول هذا ونحن على يقين من أن الطريق إلى استئناف الحياة الإسلامية التي يكون الفقه استجابة لها طريق شائكة تحتاج إلى تضحيات أكثر ما تحتاج إلى التنقيب في فروع الأحكام ، ولكنها ضريبة الإيمان والتصديق برسالة صاحب الشريعة عليه الصلاة والسلام ولمثل هذا فليعمل العاملون .

وأخيراً فإنا نودع القول في « تفسير النصوص » لنذكر ما رواه مالك ابن أنس عن ابن شهاب حيث قال : « إن هذا العلم أدب الله الذي أدب به نبيه ﷺ ، وأدّب النبي ﷺ أمتـه به ، وهو أمانة الله إلى رسوله ليؤديه على ما أدى عليه ، فمن سمع علماً فليجعله حجة فيما بينه وبين نبيه » .

والحمد لله الذي هدانا لهذا ، ونسأله أن يتقبل هذا اليسير من العمل وأن يجعله طريقاً إلى مغفرته وستره ، وزلفى إلى مثوبته ورضـاه ، وصلى الله على نبينا محمد إمام الهدى والرحمة ، وعلى آله وصحابته أجمعين .

الفهارس

المصادر والمراجع[1]

١ ـ القرآن الكريم وما يتعلق به

الشافعي (٢٠٤ هـ) الإمام المطلبي محمد بن إدريس الشافعي « أحكام القرآن » جمع البيهقي (٤٥٨ هـ) طبع مصر الطبعة الأولى ١٣٧١ هـ .

الفراء (٢٠٧ هـ) معاني القرآن (يحيى بن زياد الفراء) مطبعة دار الكتب المصرية ١٣٧٤ هـ .

ابن قتيبة (٢٧٦ هـ) ١ ـ « تأويل مشكل القرآن » (عبد الله بن مسلم بن قتيبة) طبع عيسى البابي الحلبي بمصر ١٣٧٣ هـ .

٢ ـ « تفسير غريب القرآن » القاهرة عيسى البابي الحلبي .

الطبري (٣١٠ هـ) « تفسير الإمام محمد بن جرير الطبري » (جامع البيان عن تأويل آي القرآن) ٣٠ جزءاً وبهامشه تفسير النيسابوري (٥٥٠) طبع بولاق بمصر ١٣٢٩ هـ .

« تفسير ابن جرير » تحقيق الأستاذ محمود محمد شاكر والمرحوم الشيخ أحمد محمد شاكر صدر منه ١٦ جزءاً دار المعارف بمصر .

---

(١) تسهيلاً على القارىء عرفت موجزاً بالمؤلف ولو أن كثيراً من المؤلفين قد سبقت ترجمتهم في ثنايا الكتاب ، غير أني لا أكرر التعريف لمن يرد ذكرهم في أكثر من علم .

النحاس (٣٣٨ﻫ) « الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم » (أحمد بن محمد بن إسماعيل المرادي أبو جعفر) مطبعة السعادة بمصر ١٣٢٣ﻫ .
الجصاص (٣٧٠ﻫ) « أحكام القرآن » (أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص) ٣ أجزاء القاهرة – مطبعة الأوقاف الإسلامية ١٣٣٥ﻫ .
الرماني (٣٨٦ﻫ) « رسالة في إعجاز القرآن » (أبو الحسن علي بن عيسى) دار المعارف بمصر مع رسالتين أخريين إحداهما للخطابي (٣٨٨ﻫ) والثانية للجرجاني (٤٧١ ﻫ) بعنوان : ثلاث رسائل في إعجاز القرآن بتحقيق محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام .
الباقلاني (٤٠٣ ﻫ) « إعجاز القرآن » القاهرة – دار المعارف .
الشريف الرضي (٤٠٦ﻫ) (محمد بن الحسين) ١ً – « تلخيص البيان في مجازات القرآن » عيسى البابي الحلبي ١٩٥٥ م .
٢ً – « حقائق التأويل في متشابه التنزيل » الجزء الخامس : شرح محمد الرضا آل كاشف الغطاء طبع النجف ١٣٥٥ﻫ .
ابن سلامة (٤١٠ﻫ) « الناسخ والمنسوخ » (هبة الله بن سلامة المفسر) مطبوع بهامشه أسباب النزول للواحدي انظر ما يأتي .
القاضي عبد الجبار (٤١٥ﻫ) « تنزيه القرآن عن المطاعن » (قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد) القاهرة مصر – المطبعة الجمالية ١٣٢٩ﻫ .
الواحدي النيسابوري (٤٦٨ ﻫ) « أسباب النزول » (علي بن أحمد الواحدي النيسابوري) مطبعة هندية بمصر ١٣١٥ﻫ .
ابن حزم (٤٥٦ﻫ) « الناسخ والمنسوخ » (علي بن أحمد بن سعيد بن حزم) مطبعة الاستقامة بالقاهرة – مع تفسير الجلالين ولباب النقول .

الراغب الأصفهاني (٥٠٢ هـ) (أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني)
١ ـ « المفردات في غريب القرآن » مصر ـ المطبعة الميمنية .
٢ ـ « مقدمة التفسير » مصر ـ مطبعة الجمالية ١٣٢٩ هـ مع تنزيه القرآن عن المطاعن للقاضي عبد الجبار .
الكيا الهرامي الطبري (٥٠٤ هـ) « أحكام القرآن » (علي بن محمد أبو الحسن المعروف بالكيا الهرامي الطبري) مخطوطة دار الكتب (١٤٤) تفسير والأزهر (٣٩٨) ٧٨٦٦ .
البغوي (٥١٦ هـ) « معالم التنزيل » (الحسين بن مسعود الفراء البغوي) مطبوع مع ابن كثير .
النسفي (٥٣٧ هـ) « تفسير النسفي » طبع مصر ـ محمد علي صبيح .
الزمخشري (٥٣٨ هـ) « الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل » (محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي)
٣ أجزاء مطبعة الاستقامة بمصر ١٣٧٣ هـ الطبعة الثانية .
ابن العربي (٥٤٣ هـ) « أحكام القرآن » (أبو بكر محمد بن عبد الله)
٤ أجزاء القاهرة طبع عيسى الحلبي ١٣٧٦ ـ ١٣٧٨ هـ .
الطبرسي (٥٤٨ هـ) « مجمع البيان في تفسير القرآن » (الفضل بن الحسن بن الفضل) ١٠ أجزاء طبع طهران ١٣٧٣ هـ .
السهيلي (٥٨١ هـ) « شرح المبهم من القرآن » (أبو القاسم عبد الرحمن السهيلي) مخطوط الظاهرية بدمشق رقم (٢٢٣) تفسير .
الرازي (٦٠٦ هـ) « مفاتيح الغيب . الشهير بالتفسير الكبير » (محمد فخر الدين بن ضياء الدين الرازي) ٨ أجزاء المطبعة الخيرية . الطبعة الأولى ١٣٠٧ هـ .

القرطبي (٦٧١ هـ) « الجامع لأحكام القرآن » (محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي) ٢٠ جزءاً مطبعة دار الكتب المصرية الطبعـــة الأولى ١٣٥٤ – ١٣٦٩ هـ .

الطوفي (٧١٦ هـ) « الإكسير في قواعد التفسير » فلم معهد إحيــاء المخطوطات للجامعة العربية رقم (٩٤٠) (سليمان بن عبد القوي نجم الدين الطوفي) .

الخازن (٧٢٥ هـ) (لباب التأويل في معاني التنزيل » (علي بن محمد المعروف بالخازن) ٤ أجزاء بهامشه تفسير البغوي مطبعة مصطفى محمد .

الحلي (٧٢٦ هـ) « كنز العرفان في فقه القرآن » (يوسف علي بن المطهر الحلي) مخطوط دار الكتب المصرية رقم (١٨٧) تفسير .

ابن تيمية (٧٢٨ هـ) « الإكليل في المتشابه والتأويل » (أحمد بن تيمية) مطبعة دار التأليف بمصر .

ابن جزي (٧٤١ هـ) « التسهيل لعلوم التنزيل » (محمد بن أحمد بن جزي الكلبي) القاهرة ـ مصطفى محمد الطبعة الأولى ١٣٥٥ هـ .

أبو حيان (٧٤٥ هـ) « البحر المحيط » (محمد بن يوسف بن حيان الأندلسي) ٨ أجزاء مطبعة السعادة بمصر الطبعة الأولى / ١٣٢٨ هـ .

ابن القيم (٥٧١ هـ) « التفسير القيم لابن القيم » (محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزية) جمع : محمد بن أويس الندوي ١٣٦٨ هـ مطبعة السنة المحمدية .

ابن كثير (٧٧٤ هـ) « تفسير الحافظ ابن كثير » (عماد الدين إسماعيل ابن كثير الدمشقي) ٤ أجزاء مطبعة الاستقامة الطبعة الثانية ١٣٧٣ هـ .

البيضاوي (٧٩١ هـ) « أنوار التنزيل وأســرار التأويل » (ناصر الدين عبد الله بن محمد الشيرازي البيضاوي) المطبعة البهية المصرية الطبعة الثانية ١٣٤٤ هـ .

الزركشي (٧٩٤ هـ) « البرهان في علوم القرآن » (بدر الدين الزركشي) ٤ أجزاء الطبعة الأولى عيسى البابي الحلبي ١٣٧٦ هـ .

السيوري (٨٢٦ هـ) « كنز العرفان في فقه القرآن » (مقداد بن عبد الله السيوري) من مصورات معهد المخطوطات بجامعة الدول العربيـة رقم (١٣٥٥) عمومية طبع تبريز ١٣١٤ هـ .

الثعالبي (٨٧٥ هـ) « الجواهر الحسان في تفسير القرآن » (عبد الرحمن [illegible]) طبع الجزائر ٤ أجزاء ١٣٢٣ هـ .

السيوطي (٩١١ هـ) ١ ـ « الإتقان في علوم القرآن » (جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي) جزءان بهامشه إعجاز القرآن لأبي بكر الباقلاني مطبعة حجازي بالقاهرة ١٣٦٨ هـ .

٢ ـ « لباب النقول في أسباب النزول » طبع : مصطفى البابي الحلبي الطبعة الثانية .

٣ ـ « الإكليل في استنباط التنزيل » دار العهد الجديد للطباعة بالخرنفش .

٤ ـ « نفحات الاقران في مبهمات القرآن » مطبعة السعادة ١٣٢٦ هـ الطبعة الأولى .

٥ ـ « الدر المنثور في التفسير بالمأثور » وبهامشه : « تنوير المقباس

في تفسير ابن عباس » ٦ أجزاء المطبعة الميمنية بمصر ١٣٠٦ هـ .

أبو السعود (٩٥١ هـ) « تفسير أبي السعود » (محمد بن محمد العمادي) ٥ أجزاء المطبعة المصرية ـ الطبعة الأولى ١٣٤٧ هـ / ١٩٢٨ م .

الخطيب (٩٧٧ هـ) « السراج المنير في الاعانة على معرفة بعض معنى كلام ربنا الحكيم » (محمد الشربيني الخطيب) ٤ أجزاء المطبعة الخيرية ١٣١١ هـ .

الدهلوي (١١٧٦ هـ) « الفوز الكبير في أصول التفسير » (لولي الله الدهلوي) إدارة الطباعة المنيرية ١٣٤٦ هـ .

الشوكاني (١٢٥٠ هـ) « فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير » (محمد بن علي الشوكاني) ٥ أجزاء طبع مصطفى البابي الحلبي ١٣٥٠ هـ .

الآلوسي (١٢٧٠ هـ) « روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني » (محمود الآلوسي البغدادي) ٣٠ جزءاً إدارة الطباعة المنيرية ١٢٦٧ هـ .

الخضري الدمياطي (١٢٨٧ هـ) « رسالة في مبادىء التفسير » (محمد بن مصطفى الخضري) مطبعة النيل ١٣٢١ هـ .

صدّيق حسن خان (١٣٠٧ هـ) ١ ـ « فتح البيان في مقاصد القرآن » (صديق بن حسن بن علي القنوْجي البخاري) ١٠ أجزاء المطبعة العامرة ببولاق الطبعة الأولى ١٣٠٠ هـ .

٢ ـ « نيل المرام من تفسير آيات الأحكام » المطبعة الرحمانية بمصر ١٣٤٧ هـ .

أطفيّش (١٣٢٢ هـ) « هميان الزاد إلى دار المعاد » (محمد بن يوسف أطفيّش) طبع زنجبار ١٣١٤ هـ .

القاسمي (١٣٣٢ هـ) « محاسن التأويل » (محمد جمال الدين القاسمي) عيسى البابي الحلبي بمصر ١٣٧٦ هـ .

إجناس جولد تسيهر (١٣٤٠ هـ) « مذاهب التفسير الإسلامي » ترجمة الدكتور عبد الحليم النجار . مطبعة السنة المحمدية بالقاهرة ١٣٧٤ هـ .

رشيد رضا (١٣٥٤ هـ) « تفسير المنار أو تفسير القرآن العظيم » يقوم على كلام أستاذه الشيخ محمد عبده (١٣٢٣ هـ) القاهرة مطبعة المنار ١٣٤٦ هـ .

الزرقاني (القرن الرابع الهجري) « مناهل العرفان في علوم القرآن » (محمد عبد العظيم الزرقاني) جزءان عيسى البابي الحلبي ١٣٧٢ هـ .

محمد حسنين مخلوف (١٣٥٥ هـ) « المدخل المنير في مقدمة علم التفسير » القاهرة مصطفى البابي الحلبي .

دراز (١٣٧٧ هـ) « النبأ العظيم » نظرات جديدة في القرآن للدكتور محمد عبد الله دراز ١٣٧٦ هـ / ١٩٥٧ م .

الطاهر بن عاشور « تفسير القرآن الكريم » التحرير والتنوير ـ المقدمات ـ تفسير سورة الفاتحة وجزء عم . منشورات دار الكتب الشرقية تونس .

الطاهر « أوائل السور في القرآن الكريم » (علي نصوح الطاهر) طبع عمان ١٣٧٣ هـ .

الموسوي « حجية ظواهر القرآن » (آية الله السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي) المطبعة العلمية بالنجف .

أحمد خليل « نشأة التفسير في الكتب المقدسة والقرآن » (الدكتور أحمد خليل) الطبعة الأولى ١٣٧٣ هـ – ١٩٥٤ م .

السايس « تفسير آيات الأحكام » بإشراف (الشيخ محمد علي السايس) ٤ أجزاء لطلاب كلية الشريعة بالأزهر طبع محمد علي صبيح ١٣٧٣ هـ .

محمد الذهبي « التفسير والمفسرون » (محمد حسين الذهبي) ٣ أجزاء دار الكتب الحديثة بمصر ١٣٨١ هـ الطبعة الأولى .

٢ ـ الحديث الشريف وما يتعلق به

أبو حنيفة (١٥٠ هـ) « مسند الإمام أبي حنيفة » (النعمان بن الثابت) طبع ١٣٢٧هـ .

مالك (١٧٩ هـ) « الموطأ » (مالك بن أنس إمام دار الهجرة) وانظر (الباجي) .

الشافعي (٢٠٤ هـ) « مسند الإمام الشافعي » بهامش الجزء السادس من كتاب الأم . المطبعة الاميرية ١٣٢٤ هـ وقد أفرد بالطبع في مصر ١٣٦٩ هـ بجزأين على ترتيب محمد عابد السندي .

ابن حنبل (٢٤١ هـ) « مسند الإمام أحمد » وبهامشه منتخب كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال لعلاء الدين علي بن حسام الدين الشهير بالمتقي الهندي . المطبعة الميمنية بمصر ١٣١٣ هـ .

٢ ـ « المسند » تحقيق وشرح الشيخ أحمد شاكر . صدر منه ١٥ جزءاً دار المعارف بمصر ١٣٧٥ – ١٣٧٧ هـ .

٣ ـ « كتاب السنة » المطبعة السلفية ومكتبتها بمكة المكرمة ١٣٤٩ هـ والكتاب من تأليف ابنه عبد الله ٢٩٠ هـ .

الدارمي (٢٥٥ هـ) « سنن الدارمي » جزءان (أبو محمد عبـــد الله عبد الرحمن الدارمي) طبع دمشق ١٣٤٩ هـ .

البخاري (٢٥٦ هـ) « صحيح البخاري » (أبو محمد عبد الله محمـد بن إسماعيل البخاري) ٩ أجزاء المطبعة الأميرية ١٣١٤ هـ .

ابن ماجه (٢٧٥ هـ) « سنن ابن ماجه » (أبو عبد الله محمد بن يزيد ابن ماجه القزويني) جزءان عيسى البابي الحلبي ١٣٧٢ هـ .

أبو داود (٢٧٥ هـ) « السنن » سنن أبي داود » (سليمان بن الأشعث السجستاني) ٤ أجزاء . القاهرة طبع مصطفى محمد ١٣٦٩ هـ .

ابن قتيبة (٢٧٦ هـ) « تأويل مختلف الحديث » مطبعة كردستان العلمية بمصر ١٣٢٦ هـ .

الترمذي (٢٧٩ هـ) « صحيح الترمذي » (محمـد بن عيسى بن سورة الترمذي) بشرح ابن العربي المالـكي ١٣ جزءاً . المطبعة المصرية بالأزهر ١٣٥٠ — ١٣٥٢ هـ الطبعة الأولى .

النسائي (٢٧٩ هـ) « المجتبى » سنن النسائي (أحمد بن شعيب بن دينـار النسائي) مع شرح السيوطي وحاشية السندي ـ ٨ أجزاء ـ المطبعة المصرية بلا تاريخ .

أبو عوانة (٣١٦ هـ) « مسند أبي عوانة » الموجود منه جزءان (أبو عوانة يعقوب بن إسحاق الإسفرايني) طبع حيد آباد الدكن ١٣٦٢ — ١٣٦٣ هـ .

الطحاوي (٣٢١ هـ) ١ ـ « مشكل الآثار » (أحمد بن محمد بن سلمة

الأزدي) ٤ أجزاء طبع حيدر آباد الدكن - الطبعة الأولى - ١٣٣٣ هـ .

٢ - « معاني الآثار » أو « شرح معاني الآثار » جزءان - طبع الهند ١٣٠٢ هـ .

ابن أبي حاتم (٣٢٧ هـ) « علل الحديث » جزءان (أبو محمد عبد الرحمن الرازي بن أبي حاتم) المطبعة السلفية بمصر ١٣٤٣ هـ .

الدارقطني (٣٨٥ هـ) « سنن الدارقطني » (علي بن عمر بن الدارقطني) مع التعليق المغني لأبي الطيب محمد المدعو بشمس الحق العظيم أبادي طبع الهند ١٣١٠ هـ .

الخطابي (٣٨٨ هـ) « معالم السنن » وهو شرح سنن الإمام أبي داود . المطبعة العلمية بحلب سنة ١٣٥١ هـ الطبعة الأولى .

الحاكم (٤٠٥ هـ) ١ - « المستدرك » (الحافظ أبو عبد الله محمد عبد الله المعروف بالحاكم النيسابوري) طبع حيدر آباد الدكن ١٣٤٠ هـ الطبعة الأولى .

٢ - « معرفة علوم الحديث » مطبعة دار الكتب المصرية ١٩٣٧ م .

ابن فورك (٤٠٦ هـ) « كتاب مشكل الحديث » (أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك) طبع حيدر آباد الدكن ١٣٦٢ هـ الطبعة الأولى .

الشريف الرضي (٤٠٦ هـ) « المجازات النبوية » القاهرة طبع مصطفى البابي الحلبي ١٣٥٦ هـ .

البيهقي (٤٥٨ هـ) « السنن الكبرى » (أحمد بن الحسين البيهقي) ١٠

أجزاء وفي ذيله الجوهر النقي لابن التركماني (٧٤٥ هـ) مطبعة دار المعارف العثمانية بحيدر آباد الطبعة الأولى ١٣٥٤ - ١٣٥٦ هـ .

الخطيب البغدادي (٤٦٠ هـ) « الكفاية في علم الرواية » (أبو بكر أحمد بن علي المعروف بالخطيب البغدادي) طبع حيدر آباد الدكن سنة ١٣٥٧ هـ .

الباجي المالكي (٤٧١ هـ) « المنتقى شرح الموطأ » (سليمان بن خلف الباجي الأندلسي) ٧ أجزاء مطبعة السعادة ١٣٣٢ هـ .

الحميدي (٤٨٨ هـ) « تفسير غريب ما في الصحيحين البخاري ومسلم » (محمد ابن فتوح الحميدي الأندلسي) مخطوط دار الكتب المصرية تيمور (٨٠) لغة .

ابن الطلّاع (٤٩٧ هـ) « أقضية رسول الله ﷺ » (محمد بن الفرج القرطبي المالكي) عيسى البابي الحلبي القاهرة .

البغوي (٥١٠ هـ) « مصابيح السنة » (الحسين بن مسعود الفراء البغوي) جزءان المطبعة الخيرية ١٣١٨ هـ .

الزمخشري (٥٣٨ هـ) « الفائق في غريب الحديث » طبع حيدر آباد الدكن ١٣٢٤ هـ .

الحازمي (٥٨٤ هـ) « الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الأخبار » (أبو بكر محمد بن موسى الحازمي الهمداني) المطبعة العلمية بحلب ١٣٤٦ هـ الطبعة الأولى .

الغزنوي (٥٩٣ هـ) « المرتب في أحاديث الأحكام » (شهاب الدين أحمد الغزنوي) مخطوطة المكتبة الظاهرية بدمشق رقم (١١٢٤) .

ابن الجوزي (٥٩٧ هـ) « أخبار أهل الرسوخ في الفقه والتحديث بمقدار المنسوخ من الحديث » (أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي) المطبعة الحسينية بالقاهرة ١٣٢٢ هـ .
العكبري (٦١٦ هـ) « إعراب الحديث » (عبد الله بن الحسين العكبري أبو البقاء) مخطوط دار الكتب المصرية رقم (٥٠٣) تيمور .
ابن الأثير (٦٣٠ هـ) « النهاية في غريب الحديث والأثر » (مجد الدين محمد بن محمد بن عبد الكريم المعروف بابن الأثير الجزري) وبهامشه « الدر النثير تلخيص نهاية ابن الأثير للجلال السيوطي » المطبعة العثمانية بمصر ١٣١١ هـ .
ابن شداد الحلبي (٦٣٢ هـ) « دلائل الأحكام من أحاديث النبي ﷺ » (يوسف بن رافع بهاء الدين بن شداد الحلبي) مخطوطة المكتبة الأحمدية بحلب رقم (٢٥٥) .
الخوارزمي (٦٥٥ هـ) « جامع مسانيد الإمام الأعظم أبي حنيفة » (محمد ابن محمود الخوارزمي) طبع مصر ١٣٠٦ هـ .
الحافظ المنذري (٦٥٦ هـ) « الترغيب والترهيب من الحديث الشريف » (عبد العظيم المنذري) ٤ أجزاء القاهرة طبع منير الدمشقي .
النووي (٦٧٦ هـ) ١ ـ « شرح مسلم » (أبو زكريا يحيى بن شرف النووي) ١٨ جزءاً طبع مصر محمد علي صبيح بلا تاريخ .
٢ ـ « التقريب » المطبعة المصرية القاهرة .
ابن المنيِّر (٦٨٣ هـ) « تفسير مشكلات أحاديث يشكل ظاهرها » (ناصر الدين أحمد الشهير بابن المنير) مخطوط دار الكتب المصرية رقم (٣٤٢) تيمور حديث .

الأنصاري (٧٢٦ هـ) « فتح العلام بشرح الاعلام بأحاديث الاحكام » (شيخ الاسلام زكريا الأنصاري) مخطوط دار الكتب المصرية رقم (٩٨) م .

الجعبري (٧٣٢ هـ) « رسوخ الأحبار في منسوخ الأخبار » (برهان الدين إبراهيم بن عمر الجعبري) مخطوط دار الكتب المصرية « رقم (١٥٣) تيمور » حديث .

ابن قدامة (٧٤٤ هـ) « المحرر في الحديث في بيان الأحكام الشرعية » (محمد بن أحمد بن قدامة المقدسي) طبع مصر . مصطفى محمد .

الذهبي (٧٤٨ هـ) (شمس الدين أبو عبد الله الحافظ الذهبي)

١ ـ « تذكرة الحفاظ » .

٢ ـ « تلخيص المستدرك » مطبوع مع المستدرك للحاكم طبع الهند ١٣٤٠ هـ .

ابن القيم (٧٥١ هـ) « زاد المعاد في هدي خير العباد » (أبو عبد الله محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزية) طبع مصر ١٣٥٣ هـ الطبعة الأولى .

الزيلعي (٧٦٢ هـ) « نصب الراية إلى تخريج أحاديث الهداية » (محمد ابن عبد الله بن يوسف الزيلعي) ٤ أجزاء ـ مطبعة دار المأمون بمصر ١٣٥٧ هـ الطبعة الاولى .

ابن كثير (٧٧٤ هـ) « الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث » الطبعة الثالثة محمد علي صبيح .

الهيثمي (٨٠٧هـ) « مجمع الزوائد ومنبع الفوائد » (نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي) بتحرير الحافظين العراقي وابن حجر - ١٠ أجزاء - القاهرة - مكتبة القدسي ١٣٥٣هـ .

العسقلاني (٨٥٢هـ) « لسان الميزان » (أحمد بن علي بن محمد الكناني العسقلاني) ٦ أجزاء طبع الهند ١٣٢٩هـ .

٢ - « تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير » المطبعة الأنصارية في دهلي بالهند ١٣٠٢هـ .

١ - « بلوغ المرام من جمع أدلة الأحكام » - طبع مصطفى البابي الحلبي ١٣٦٩هـ الطبعة الثانية مع سبل السلام للصنعاني .

٤ - « فتح الباري بشرح صحيح البخاري » ١٣ جزءاً المطبعة الأميرية ١٣٠١هـ وإليهـا كان العزو . وإذا عزونا إلى طبعة الخشاب نذكرها .

٥ - « هدي الساري لفتح الباري » (مقدمة) الطبعة الأميرية الأولى سنة ١٣٠١هـ .

العيني (٨٥٥هـ) « عمدة القاري شرح صحيح البخاري » (بدر الدين محمود بن أحمد العيني) طبع منير الدمشقي ١٣٤٨هـ .

ابن قطلوبغا (٨٧٩هـ) ١ - « تخريج أحاديث أصول البزدوي » (قاسم ابن قطلوبغا) مخطوط دار الكتب المصرية .

٢ - « منية الألمعي فيما فات من تخريج أحاديث الهداية للزيلعي » تحقيق الكوثري .

السخاوي (٩٠٢ هـ) « المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة » (شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي) طبع مصر دار الأدب العربي للطباعة ١٣٥٧ هـ .
السيوطي (٩١١ هـ) ١ ـ « اللآلىء المصنوعة في الأحاديث الموضوعة » جزءان المطبعة الأدبية بمصر الطبعة الأولى ١٣١٧ هـ .
٢ ـ « الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير » جزءان المطبعة الخيرية بمصر ١٣٢١ هـ .
٣ ـ « تنوير الحوالك شرح على موطأ مالك » ٣ أجزاء القاهرة مطبعة مصطفى البابي الحلبي .
٤ ـ « مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة » إدارة الطباعة المنيرية الطبعة الأولى .
٥ ـ « تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي » نشر المكتبة العلمية بالمدينة المنورة الطبعة الأولى ١٣٧٩ هـ .
القسطلاني (٩٢٣ هـ) « إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري » (شهاب الدين أحمد بن محمد القسطلاني) ١٠ أجزاء طبع بولاق ١٣٢٧ هـ .
الشيباني (٩٤٤ هـ) « تيسير الوصول إلى جامع الأصول من حديث الرسول » ٤ أجزاء وهو مختصر جامع الأصول لابن الأثير الجزري المتوفى ٩٠٦ هـ (عبد الرحمن بن علي المعروف بابن الديبع الشيباني) طبع مصطفى البابي الحلبي ١٣٥٢ هـ .
المناوي (١٠٣١ هـ) « فيض القدير شرح الجامع الصغير » (محمد عبد الرؤوف المناوي) ٦ أجزاء ـ القاهرة ـ مصطفى محمد سنة ١٣٥٦ ـ ١٣٥٧ هـ الطبعة الأولى .

العزيزي (١٠٧٠ هـ) « السراج المنير شرح الجامع الصغير » علي بن أحمد ابن محمد الشهير بالعزيزي) ٣ أجزاء المطبعة الأزهرية بالقاهرة ١٣٢٤ هـ الطبعة الأولى .

محمد الزرقاني (١١٢٢ هـ) « شرح الزرقاني على موطأ مالك » (محمد بن عبد الباقي بن يوسف) ٤ أجزاء مطبعة الاستقامة بالقاهرة ١٣٧٩ هـ .

الصنعاني (١١٤٢ هـ) « سبل السلام » (محمد بن صلاح بن اسماعيل الصنعاني) جزءان . مع بلوغ المرام لابن حجر . مصطفى البابي الحلبي ١٣٦٩ هـ الطبعة الثانية .

عبد الغني النابلسي (١١٤٣ هـ) « ذخائر المواريث في الدلالة على مواضع الحديث » (عبد الغني بن اسماعيل بن عبد الغني النابلسي) ٤ أجزاء طبع جمعية النشر والتأليف الأزهرية سنة ١٣٥٢ هـ .

العجلوني (١١٦٢ هـ) « كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس » (إسماعيل بن محمد العجلوني الجرّاحي) القاهرة طبع القدسي ١٣٥١ هـ .

الشرقاوي (١٢٢٧ هـ) « فتح المبدي بشرح مختصر الزبيدي » ٣ أجزاء (عبد الله بن حجازي بن إبراهيم الشرقاوي) مصطفى البابي الحلبي ١٣٣٩ هـ .

الشوكاني (١٢٥٠ هـ) ١ - « نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار لمجد بن تيمية » ٦٥٢ هـ (محمد بن علي بن محمد الشوكاني) ٨ أجزاء . مصطفى البابي الحلبي ١٣٧٢ هـ الطبعة الثانية .

٢ - « الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة » طبع مصر ١٣٨٠ هـ الطبعة الأولى .

اللكنوي (١٣٠٤ هـ) ١ - « ظفر الأماني في شرح مختصر الجرجاني »
(أبو الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي) طبع الهند .
٢ - « الرفع والتكميل في الجرح والتعديل » تحقيق عبد الفتاح
أبو غدة طبع حلب ١٣٨٣ هـ .
٣ - « التعليق الممجد على موطأ الإمام محمد » طبع لكنو بالهند
١٢٩٧ هـ .
القاسمي (١٣٣٢ هـ) « قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث » طبع
عيسى البابي الحلبي ١٣٨٠ هـ الطبعة الثانية .
السيد جعفر الكتاني (١٣٤٥ هـ) « الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب
السنة المشرفة » بيروت ١٣٣٢ هـ الطبعة الأولى .
السبكي (١٣٥١ هـ) « المنهل العذب المورود شرح سنن أبي داود » (محمود
ابن محمد خطاب السبكي) ٨ أجزاء مطبعة الاستقامة في القاهرة
١٣٥١ هـ الطبعة الأولى .
ناصيف (القرن ١٤ هـ) « التاج الجامع للأصول في أحاديث الرسول ﷺ »
٥ أجزاء وعليه « شرح غاية المأمول » (منصور علي ناصيف)
عيسى الحلبي الطبعة الثانية .
البنا الساعاتي (القرن ١٤ هـ) « الفتح الرباني لترتيب مسند الإمام أحمد
ابن حنبل » (أحمد البنا الساعاتي) القاهرة مطبعة الاخوان المسلمين
١٣٥٩ هـ .
محمد بن علي النيموي « من آثار السنن » جزءان طبع الهند — كلكته .
محمد فؤاد عبد الباقي « اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان » ٣ أجزاء
عيسى البابي الحلبي ١٣٦٨ هـ .

٣ ـ الفقه الإسلامي

أولا ـ الكتب القديمة والمخطوطات

أ ـ أصول الفقه والقواعد الفقهية

الشافعي (٢٠٤ هـ) ١ ـ « الرسالة » تحقيق الشيخ أحمد شاكر طبع مصطفى البابي الحلبي بمصر سنة ١٣٥٨ هـ الطبعة الأولى .

٢ ـ « اختلاف الحديث » مطبوع بهامش الجزء السابع من كتاب الأم . المطبعة الأميرية ١٣٢٥ هـ الطبعة الأولى .

٣ ـ « جماع العلم » مطبوع بهامش الجزء السابع من كتاب الأم . المطبعة الأميرية ١٣٢٥ هـ الطبعة الأولى . وقد أفرد بالطبع ١٣٥٩ هـ بمطبعة المعارف بمصر بتحقيق المرحوم أحمد شاكر .

المزني (٢٦٤ هـ) « الأمر والنهي على مذهب الشافعي » (إسماعيل بن يحيى المزني) مخطوطة المكتبة الظاهرية بدمشق رقم (٢٨٩٥) أصول .

الشاشي (٣٢٥ هـ) « أصول الشاشي » (إسحاق بن إبراهيم أبو يعقوب الشاشي) طبع الهند ١٢٨٩ هـ و ١٣١٠ هـ .

الكرخي (٣٤٠ هـ) « الأصول التي عليها مدار فروع الحنفية » مع شواهدها ونظائرها لأبي حفص النسفي (عبد الله بن الحسين الكرخي) المطبعة الأدبية بمصر . الطبعة الأولى .

الجصاص (٣٧٠ هـ) « أصول الجصاص » (أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص) جزءان . مخطوط دار الكتب المصرية رقم (١٦١) أصول .

القاضي عبد الجبار (٤١٥ أو ٤١٦ هـ) « العُمَد » انظر « أبو الحسن البصري » .

الدبوسي (٤٣٠ ﻫ) « تقويم الأدلة » أو « تقويم أصول الفقه وتحديد أدلة الشرع » (عبد الله بن عمر الدبوسي أبو زيد) مخطوطة دار الكتب المصرية رقم (٢٥٥) .

أبو الحسين البصري (٤٣٦ ﻫ) « المعتمد » شرح العمد لأستاذه القاضي عبد الجبار ، فيلم معهد المخطوطات بالجامعة العربية رقم (١٠٧) .

ابن حزم (٤٥٦ ﻫ) ١ ـ الإحكام في أصول الأحكام ، ٨ أجزاء مطبعة السعادة بمصر سنة ١٣٤٥ — ١٣٤٧ ﻫ الطبعة الأولى .

٢ ـ « النبذ في أصول الفقه الظاهري » تحقيق الشيخ زاهد الكوثري مطبعة الأنوار بمصر سنة ١٣٦٠ ﻫ .

٣ ـ « ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل » تحقيق (سعيد الأفغاني) مطبعة جامعة دمشق سنة ١٣٧٧ ﻫ .

أبو الوليد الباجي (٤٧٤ ﻫ) « الإشارة في أصول الفقه » مخطوطة الأزهر رقم (١٧٠) .

الشيرازي (٤٧٦ ﻫ) (إبراهيم بن علي الفيروزابادي الشيرازي) ١ ـ « اللمع » طبع مصطفى البابي الحلبي سنة ١٣٧٧ ﻫ الطبعة الثالثة .

٢ ـ « التبصرة في أصول الشافعية » مخطوطة الأزهر رقم (١٧٨٥) امبابي ٤٨٢٤٤ .

إمام الحرمين (٤٧٨ ﻫ) (عبد الملك بن عبد الله الجويني) ١ ـ « البرهان » جزءان مخطوطة دار الكتب المصرية نسخة مصورة رقم (٦٢٥) والأزهر (٧١٥) و (٧١٦) .

٢ ـ « الورقات » طبع المطبعة التونسية بتونس ١٣٤٤ هـ الطبعة الثانية .

البزدوي (٤٨٢ هـ) « أصول الفقه » (علي بن محمد بن الحسين البزدوي فخر الإسلام) ٤ أجزاء طبع مكتب الصنايع ١٣٠٧ هـ مع شرحه كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري .

السمعاني (٤٨٩ هـ) « قواطع الأدلة » (منصور بن محمد بن عبد الجبار المعروف بالسمعاني) فيلم معهد المخطوطات بالجامعة العربيـة رقم (٧٣) أصول .

السرخسي (٤٩٠ هـ) « أصول السرخسي » (أبو بكر محمد بن أحمـد السرخسي) جزءان مطابع دار الكتاب العربي بمصر سنة ١٣٧٢ هـ .

الغزالي (٥٠٥ هـ) (أبو حامد محمد بن محمد الغزالي) ١ ـ « المستصفى من علم الأصول » جزءان المطبعة الأميرية سنة ١٣٣٤ هـ الطبعـة الأولى مع فواتـــح الرحموت وهي المرادة عند العزو حين لا يشار إلى غيرها .

٢ ـ « المنخول في الأصول » مخطوطـة دار الكتب المصرية رقم (١٨٨) أصول .

٣ ـ « شفاء الغليل في بيان مسالك التعليل » مخطوطة دار الكتب المصرية رقم (١٥٤) أصول .

البطليوسي (٥٢١ هـ) « الإنصـاف في التنبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم » (أبو محمد بن السيد البطليوسي) مطبعة الموسوعات بمصر سنة ١٣١٩ هـ .

المتوكل على الله (٥٦٦ ﻫ) « أصول الأحكام في الحلال والحرام » (المتوكل على الله أحمد بن سليمان من أئمة الزيدية) مخطوطة دار الكتب المصرية رقم (٢٥٤٩٨) ب .

الرازي (٦٠٦ ﻫ) « المحصول في علم الأصول » (فخر الدين بن محمد المعروف بابن الخطيب الرازي) مخطوطة دار الكتب المصرية رقم (٢٩٧) طلعت . أصول .

الجاجرمي (٦١٣ ﻫ) « أصول الفقه » (معين الدين الجاجرمي) مخطوطة دار الكتب المصرية رقم (٦٠٩) أصول .

ابن قدامة (٦٢٠) « روضة الناظر وجنة المناظر » (عبد الله بن أحمد محمد بن قدامة المقدسي) جزءان المطبعة السلفية بمصر سنة ١٣٤٢ ﻫ مع شرحه « نزهة الخاطر العاطر » لابن بدران (١٣٦٤ ﻫ) .

ابن المطهر الحلي (٦٢٧ ﻫ) ١ - « تهذيب الوصول إلى علم الأصول » طبع إيران سنة ١٣٠٨ ﻫ ومع شرحه : منية اللبيب (الكتاب المستطاب ..) للسيد عميد الدين الحسني طبع الهند سنة ١٣١٦ ﻫ .

٢ - « نهاية الوصول إلى علم الأصول » مخطوط دار الكتب المصرية رقم (٢٩) أصول .

٣ - « مبادىء الوصول إلى علم الأصول » فيلم معهد المخطوطات بالجامعة العربية رقم (٩٣) أصول .

الآمدي (٦٣١ ﻫ) « الإحكام في أصول الأحكام » (أبو الحسن علي بن أبي علي سيف الدين الآمدي) ٤ أجزاء مطبعة المعارف بمصر سنة ١٣٣٢ ﻫ .

ابن الحاجب (٦٤٦ هـ) (جمال الدين عثمان بن عمر المعروف بابن الحاجب)
« منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل » مطبعة السعادة بمصر سنة ١٣٢٦ هـ الطبعة الأولى .

٢ ـ رسالة في تخصيص الكتاب بالكتاب مخطوطـــة الأزهر رقم (٢٣٥) مجاميـع ٥٧٧٥ .

الزنجاني (٦٥٦ هـ) « تخريج الفروع على الأصول » (شهاب الدين محمود ابن أحمد الزنجاني) طبـع جامعة دمشق ١٣٨٢ هـ تحقيق مؤلف هذا الكتاب

ابن عبد السلام (٦٦٠ هـ) « قواعد الاحكام في مصـــالح الأنام » (عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام السلمي) جزءان مطبعة الاستقامة بالقاهرة .

القرافي (٦٨٤ هـ) (أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي شهاب الدين)
١ ـ « تنقيح الفصول في علم الأصول » المقدمة الثانية للذخيرة . الذخيرة مطبعة كلية الشريعة ١٣٨١ هـ .

٢ ـ « شرح تنقيح الفصول » طبـع مصر ١٣٠٧ هـ وبهامشه شرح ابن قاسم العبادي على شرح المحلي على الورقات لإمام الحرمين وطبـع تونس ١٣٤١ هـ بحاشية عليه للشيـخ محمد الخضر الحسين .

٣ ـ « العقد المنظوم في الخصوص والعموم » مخطوط دار الكتب المصرية رقم (١) ش .

٤ ـ « الفروق » ٤ أجزاء مطبعة دار إحياء الكتب العربية طبعة أولى ١٣٤٤ هـ مع حاشيـة ابن الشماط ، وتهذيب الفروق للشيخ محمد علي بن الشيـخ حسن مفتي المالكية بمكة المكرمة .

النسفي (٧١٠ هـ) ١ - « المنار » .

٢ - « كشف الأسرار شرح المنار » المطبعة الأميرية ١٣١٦ هـ أولى .

ابن تيمية (٧٢٨ هـ) « القياس في الشرع الإسلامي » مباحث في القياس ضم إليها بعض تحقيقات لابن القيم ٧٥١ هـ (شيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن تيمية) المطبعة السلفية بالقاهرة ١٣٤٦ هـ .

٢ - « رفع الملام عن الأئمة الأعلام » المكتبة العلمية بالحجاز .

البخاري (٧٣٠ هـ) ١ - « كشف الأسرار شرح أصول البزدوي » ٤ أجزاء طبع مكتب الصنايع ١٣٠٧ هـ .

٢ - « التحقيق شرح المنتخب في الأصول للأخسيكثي » ٦٤٤ هـ مخطوطة الأزهر رقم (١٩٦) (عبد العزيز محمد علاء الدين البخاري) .

الحنبلي (٧٣٩ هـ) « قواعد الأصول ومعاقد الفصول » (عبد المؤمن بن مسعود البغدادي الحنبلي) مخطوطة الظاهرية بدمشق رقم (٢٨١٣) ثم طبع في مصر بمراجعة أحمد شاكر ، علي شاكر .

عضد الدين الايجي (٧٥٦ هـ) « شرح مختصر المنتهى لابن الحاجب » (عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار عضد الدين الايجي) جزءان طبع حسن حلمي الريزوي ١٣٠٧ هـ . وفي المطبعة الأميرية سنة ١٣١٦ هـ الجزء الأول مع حواشي السعد التفتازاني والجرجاني والهروي وفي سنة ١٣١٧ هـ الجزء الثاني مع حاشية التفتازاني الطبعة الأولى . والعزو إلى كليهما كلٌّ في حينه .

الشريف التلمساني (٧٧١ هـ) « مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول »

(أبو عبد الله محمد بن أحمد المعروف بالشريف التلمساني) المطبعة الأهلية بتونس ١٣٤٦ هـ .

ابن السبكي (٧٧١ هـ) ١ - « الابهاج في شرح المنهاج للبيضاوي » جزءان مطبعة التوفيق الأدبية بمصر . وقد أتم به شرح والده تقي الدين الذي وصل إلى المسألة الرابعة من مباحث الواجب .

٢ - « قواعد السبكي » فيلم معهد المخطوطات للجامعة العربية رقم (٧٤) أصول (عبد الوهاب بن علي تاج الدين السبكي) .

الإسنوي (٧٧٢ هـ) ١ - « التمهيد في تخريج الفروع على الأصول » (جمال الدين عبد الرحيم الإسنوي) المطبعة الماجدية في مكة المكرمة ١٣٥٣ هـ الطبعة الأولى .

٢ - « نهاية السول شرح منهاج الوصول للبيضاوي » ٦٨٥ هـ مطبعة محمد علي صبيح ، ومعه « مناهج العقول » لمحمد بن الحسن البدخشي شرح المنهاج أيضاً وطبع السلفية مع سلم الوصول لبخيت . وانظر ابن أمير الحاج .

الشاطبي (٧٩٠ هـ) « الموافقات في أصول الأحكام » (أبو إسحاق إبراهيم ابن موسى اللخمي الشهير بالشاطبي) ٤ أجزاء بتعليق محمد الخضر حسين طبع المطبعة السلفية بمصر ١٣٤١ هـ وبشرح محمد عبد الله دراز طبع مصطفى محمد . والعزو إلى الأولى عند عدم التعيين .

التفتازاني (٧٩٢ هـ) « التلويح » وهو شرح التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه لعبيد الله بن مسعود البخاري صدر الشريعة المتوفى

سنة ٧٤٧ هـ . والتفتازاني هو « مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني سعد الدين » جزءان طبع محمد علي صبيح بمصر سنة ١٣٧٧ هـ .

الزركشي (٧٩٤ هـ) ١ ـ « البحر المحيط » ٣ أجزاء مخطوط دار الكتب المصرية رقم (٤٨٣) أصول ، والأزهر (٢٠) ٧٢٢ .

٢ ـ « القواعد والضوابط » مرتبة على حروف المعجم . مخطوط دار الكتب المصرية رقم (٥٠٨) والظاهرية بدمشق رقم (٢٨٦٩) .

ابن رجب (٧٩٥ هـ) « القواعد في الفقـــه الإسلامي » (أبو الفرج عبد الرحمن بن رجب الحنبلي) مطبعة الصدق الخيرية بمصر ١٣٥٢ هـ الطبعة الأولى .

ابن ملك (٨٠١ هـ) « شرح المنار » للحافظ النسفي (٧١٠ هـ) والمؤلف هو (عبد اللطيف بن عبد العزيز بن أمين الدين المعروف بابن ملك) ومع الكتاب ثلاث حواشي : ١ ـ حاشية محمد بن إبراهيم الشهير بابن الحلبي (٩٧١ هـ) .

٢ ـ حاشية مصطفى بن بير علي بن محمـــد المعروف بعزمي زاده (١٠٤٠ هـ) أنوار الحلك .

٣ ـ حاشية يحيى الرهاوي المصري جزءان المطبعة العثمانية ١٣١٥ هـ .

ابن اللحّام (٨٠٣ هـ) « القواعد والفوائد الأصولية » (علي بن عبـاس البعلي الحنبلي) مطبعة السنة المحمدية ١٣٧٥ هـ .

الفناري « ٨٣٤ هـ) « فصول البدائع في أصول الشرائع » (محمد بن حمزة الفناري طبع الاستانة ١٢٨٩ هـ .

المهدي لدين الله (٨٤٠ هـ) « منهاج الوصول إلى شرح معيار العقول في علم الأصول » (أحمد بن يحيى بن المرتضى الحسني المهدي لدين الله من أئمة الزيدية . مخطوط دار الكتب المصرية رقم (٢٥٤٩٩) ب .

الكمال بن الهمام (٨٦١ هـ) « التحرير » (كمال الدين محمد بن عبد الواحد الشهير بابن همـام الدين الاسكندري) طبـع مصطفى البابي الحلبي بمصر ١٣٥٠ هـ مع شرحه « تيسير التحرير » لمحمد أمين المعروف بأمير بادشاه .

ابن أمير الحاج (٨٧٩ هـ) « التقرير والتحبير شرح التحرير لابن الهمام » ٣ أجزاء (محمد بن محمد بن الحسن المعروف بابن أمير الحـاج) المطبعة الأميرية ١٣١٦ هـ طبعة أولى . وبهامشه « نهاية السول » للاسنوي شرح منهاج الوصول للبيضاوي .

منلا خسرو (٨٨٠ هـ) « مرآة الأصول في شرح مرقاة الوصول » جزءان (محمد بن فراموز الشهير بمنلا خسرو) دار الطباعة العامرة ١٣٠٩ هـ مع حاشية الإزميري عليه .

السيوطي (٩١١ هـ) « الاشباه والنظائر في الفروع » مطبـعة مصطفى محمد بمصر .

الوزيري (٩١٤ هـ) « الفصول اللؤلؤية في أصول فقـــه العترة النبوية » (صارم الدين إبراهيم بن محمـد بن عبد الله بن الهادي الوزيري) مخطوط دار الكتب المصرية رقم (٢٥٥٠٠) ب .

ابن كمال باشا (٩٤٠ هـ) « رسالة الفوائد » (شيخ الإسلام أحمـد بن سليمان المعروف بابن كمال باشا) طبـع دار الخلافة العلية ١٣٦١ هـ .

الشهيد الثاني (٩٦٦ هـ) « تمهيد القواعد الأصولية والعربية لتفريع فوائد الأحكام الشرعية » (زين الدين علي بن أحمد الشامي العاملي المشهور بالشهيد الثاني) مخطوطة دار الكتب المصرية (٢٠) تيمور [١] .

ابن نجيم (٩٧٠ هـ) « الاشباه والنظائر » (زين الدين بن إبراهيم بن نجيم) مع شرحه « غمز عيون البصائر » لأحمد بن محمد الحموي ١٠٩٨ هـ جزءان دار الطباعة العامرة بمصر .

ابن قاسم (٩٩٢ هـ) ١ ـ « الآيات البينات » حاشية على شرح الجلال المحلي ٧٩١ هـ لجمع الجوامع لابن السبكي ٧٤٧ هـ (أحمد بن قاسم الصباغ العبادي) ٤ أجزاء طبع محمد السيوفي بالمطبعة الكبرى بمصر سنة ١٢٨٩ هـ .

٢ ـ « شرح على شرح الجلال المحلي على الورقات في الأصول » لإمام الحرمين سنة ٤٧٦ هـ بهامش إرشاد الفحول للشوكاني طبع مصطفى الحلبي سنة ١٣٥٦ هـ طبعة أولى .

التمرتاشي (١٠٠٤ هـ) (الوصول إلى قواعد الأصول » (محمد بن عبد الله ابن أحمد الخطيب التمرتاشي) مخطوطة دار الكتب المصرية رقم (٣٩) م وقد اقتنيت مصورة لها .

اليمني (١٠٥٠ هـ) « غاية السول في علم الأصول » (الحسين بن الإمام

---

(١) وقد دلنا على اسم المؤلف رحمه الله والتسمية الصحيحة للكتاب فضيلة الأستاذ محمد صادق الصدر رئيس محكمة التمييز الشرعي الجعفري ببغداد سابقاً ، جزاه الله خيراً ، بعد أن غفل الناسخ عن اسم المؤلف وجاء اسم الكتاب مغلوطاً .

القاسم المنصور بن محمد) مخطوط دار الكتب المصرية رقم (١٦٩) تيمور .

الازميري (١١٠٢ ﻫ) « حاشية على مرآة الأصول شرح مرقاة الوصول » لمنلا خسرو (سليمان بن عبد الله الكويدي الأصل ثم الازميري) جزءان دار الطباعة العامرة سنة ١٣٠٤ ﻫ .

ملاجيون الميهوي (١١٣٠ ﻫ) « شرح نور الأنوار على المنار » (أحمد ابن أبي سعيد بن عبيد الله الحنفي الميهوي المعروف بملاجيون) مع « كشف الأسرار شرح المصنف على المنار » المطبعة الأميرية ١٣١٦ ﻫ طبعة أولى .

اللكنوي الأنصاري (١١٨٠ ﻫ) « فواتح الرحموت شرح مسلّم الثبوت » لمحمد بن عبد الله الشكور سنة ١١١٩ ﻫ (محمد بن نظام الدين محمد اللكنوي الأنصاري) جزءان مع المستصفى للغزالي ، المطبعة الأميرية بمصر سنة ١٣٢٤ ﻫ الطبعة الأولى .

البناني (١١٩٧ ﻫ) « حاشية على شرح المحلي على جمع الجوامع » (عبد الرحمن ابن جاد الله البناني المغربي) جزءان ، طبع مصطفى البابي الحلبي سنة ١٣٥٦ ﻫ الطبعة الثانية ، وبهامشه تقرير الشربيني .

الجوهري الصغير (١٢١٤ ﻫ) « حلية ذوي الافهام بتحقيق دلالة العام » (محمد بن أحمد بن حسن الخالدي الشهير بالجوهري الصغير) مخطوطة الأزهر (٣٣٥) مجاميع ١٢٦٠٠ .

العطار (١٢٥٠ ﻫ) « حاشية على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع » (حسن بن محمد العطار) المطبعـــة العلمية بمصر سنة ١٣١٦ ﻫ الطبعة الأولى .

ابن عابدين (١٢٥٢ هـ) « نسمات الأسحار حاشية على إفاضة الأنوار »
لمحمد علاء الدين الحصني شرح المنار للنسفي (محمد أمين بن عمر بن
عبد العزيز عابدين) طبع الآستانة ١٣٠٠ هـ .
الشوكاني (١٢٥٥ هـ) « إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول »
طبع مصطفى البابي بمصر ١٣٥٦ هـ ، وبهامشه شرح العبادي على
المحلي ، والعزو إلى هذه الطبعة حين لا يذكر غيرها .
المرتضى الأنصاري التستري (١٢٨١ هـ) ١ - « فوائد الأصول » المعروف
بـ « حجية الظن » طبع فارس ١٣١٥ .
محمد عبد الحليم اللكنوي (١٢٨٥ هـ) « قمر الأقمار على نور الأنوار »
(أحمد عبد الحليم بن مولانا محمد أمين الله اللكنوي الأنصاري)
مع نور الأنوار المطبعة الأميرية ١٣١٦ هـ الطبعة الأولى .
محمود حمزة (١٣٠٥ هـ) « الفرائد البهية في القواعد الفقهية » (محمود بن
محمد نسيب حمزة) مفتي دمشق . طبع دمشق .
السالمي الاباضي (١٣٣٢ هـ) ١ - « شمس الأصول ألفية في علم الأصول »
(محمد عبد الله بن حميد السالمي الاباضي) مطبعة الموسوعات بمصر .
٢ - « طلعة الشمس شرح شمس الأصول » مطبعة الموسوعات
بمصر مع الألفية .
٣ - « جوهر النظام في الأصول والفروع » المطبعة السلفية بمصر ،
مع تعليقات الشيخ إبراهيم اطفيّش .
الخضري (١٣٤٥ هـ) « أصول الفقه » (محمد بن عفيفي الباجوري المشهور
بالشيخ الخضري) مطبعة جمالية بمصر ١٣٢٩ هـ الطبعة الأولى .

ابن بدران (١٣٤٦ هـ) « المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل »
(عبد القادر بن أحمد بن مصطفى المعروف بابن بدران) طبع مصر إدارة الطباعة المنيرية .

الشيخ بخيت (١٣٥٤ هـ) « سلم الوصول شرح نهاية السول للإسنوي »
(محمد بن بخيت بن حسين المطيعي) المطبعة السلفية بالقاهرة سنة ١٣٤٣ هـ ، وانظر الإسنوي .

المحلاوي (القرن الرابع عشر الهجري) « تسهيل الوصول إلى علم الأصول » (محمد عبد الرحمن عيد المحلاوي) طبع مصطفى البابي الحلبي ١٣٤١ هـ .

ب — الفقه الحنفي

أبو يوسف (١٨٢ هـ) (يعقوب بن إبراهيم الأنصاري) ١ — « الآثار »
مطبعة الاستقامة بمصر سنة ١٣٥٥ هـ الطبعة الأولى .

٢ — « اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى » مطبعة الوفاء بالقاهرة سنة ١٣٥٧ هـ .

٣ — « الخراج » المطبعة السلفية بالقاهرة سنة ١٣٥٢ هـ .

محمد بن الحسن (١٨٩ هـ) (أبو عبد الله محمد بن الحسن الشيباني)
« الجامع الكبير » مطبعة الاستقامة بمصر سنة ١٣٥٦ هـ الطبعة الأولى .

٢ — « الأصل » القسم الأول في البيوع ، تحقيق وتعليق الدكتور شفيق شحاته مطبعة جامعة القاهرة ١٩٥٤ م .

الطحاوي (٣٢١ هـ) « شرح معاني الآثار »
جزءان طبع الهند .

القدوري (٤٢٨ هـ) « مختصر القدوري » (أحمد بن محمد بن أحمد المعروف بالقدوري) طبع الآستانة ١٣٠٩ هـ .
الناطفي (٤٤٦ هـ) « جمل الاحكام » (أحمد بن محمد أبو العباس المشهور بالناطفي) مخطوط الظاهرية بدمشق رقم (٣) .
السرخسي (٤٨٣ هـ) ١ - « المبسوط »
٣٠ جزءاً مطبعة السعادة بمصر .
٢ - « شرح كتـــاب السيّر الكبير » لمحمد بن الحسن تحقيق صلاح الدين المنجد ، جزءان ، مطبعة مصر بالقاهرة ١٩٥٧ م .
النسفي « المفسّر » (٥٣٧ هـ) « طلبة الطلبة في الاصطلاحات الفقهية » طبع بولاق ١٣١١ هـ .
السمرقندي (٥٤٠ هـ) « تحفة الفقهاء » (علاء الدين محمد بن أحمد) ٣ أجزاء تحقيق محمد زكي عبد البر . مطبعة جامعة دمشق ١٣٧٧ هـ .
الكاساني (٥٨٧ هـ) « بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع » (علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني) ٧ أجزاء طبع مصر ١٣٢٧ - ١٣٢٨ هـ
الموغيناني (٥٩٣ هـ) « الهداية شرح بداية المبتدي » (علي بن بكر الموغيناني) مطبوعة مع « فتح القدير » المطبعة الأميرية ١٣١٥ هـ الطبعة الأولى . وانظر ما يأتي .
النسفي (٧١٠ هـ) « كنز الدقائق » مطبوع مع « تبيين الحقـائق » انظر الزيلعي .
الزيلعي (٧٤٢ هـ) « تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق » للنسفي والمؤلف (عثمان بن علي الزيلعي) ٦ أجزاء المطبعة الأميرية بمصر ١٣١٣ هـ الطبعة الأولى وبهامشه حاشية الشلبي .

صدر الشريعة (٧٤٧ هـ) « شرح على متن الوقاية » لتاج الشريعة مطبوع بهامش كشف الحقائق شرح كنز الدقائق لعبد الحكيم الأفغاني ١٣٢٦ هـ المطبعة الأدبية بمصر ١٣١٨ هـ الطبعة الأولى .

الطرسوسي (٧٥٨ هـ) « الفوائد الطرسوسية أو أنفع الوسائل إلى تحرير المسائل » (نجم الدين إبراهيم بن علي الطرسوسي) مطبعة الشرق بمصر ١٣٤٤ هـ .

ابن نجيم المصري (٧٩٠ هـ) « البحر الرائق شرح كنز الدقائق » للنسفي تكملة الطوري . وبهامشه الحواشي المسماة بمنحة الخالق على البحر الرائق للسيد محمد أمين المشهور بابن عابدين سنة ١٢٥٢ هـ المطبعة العلمية بمصر — الطبعة الأولى .

الطرابلسي (٨٤٤ هـ) « معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام » (علي بن خليل الطرابلسي أبو الحسن) وبهامشه كتاب « لسان الحكام في معرفة الأحكام » لابن الشحنة ٨٨٢ هـ المطبعة الميمنية بمصر ١٣١٠ هـ .

الكمال بن الهمام (٨٦١ هـ) « فتح القدير شرح الهداية » مع التكملة « نتائج الأفكار » لقاضي زاده ٩٩٨ هـ » ٨ أجزاء المطبعة الأميرية بمصر ١٣١٥ هـ الطبعة الأولى . وبهامشه شرح العناية على الهداية لأكمل الدين البابرتي ٧٨٦ هـ وحاشية سعدي جلبي ٩٤٥ هـ على هذا الشرح .

منلا خسرو (٨٨٥ هـ) « درر الحكام في شرح غرر الأحكام » طبع الآستانة ١٣١٩ هـ .

التمرتاشي (١٠٠٤ هـ) « تنوير الأبصار هامش رد المحتار » انظر ما سيأتي .

مجموعة من علماء الهند (حوالي ١٠٧٠ هـ) « الفتاوى الهندية » المسماة « الفتاوى العالمكيرية نسبة إلى سلطان الهند محمد أوزنك ريب عالمكير ، وهي من وضع مجموعة من علماء الهند بإشارة من السلطان . وبهامش الأجزاء الثلاثة الأولى من الكتاب « فتاوى قاضي خان » (حسن بن منصور الأوزجندي ٩٥٢ هـ) ٦ أجزاء المطبعة الأميرية ١٣١٠ هـ .

الحصكفي (١٠٨٨ هـ) « الدر المختار شرح تنوير الأبصار » للتمرتاشي ١٠٠٤ هـ (محمد بن علي الحصكفي) طبع الاستانة ١٢٧٧ هـ وهو مطبوع أيضاً على هامش رد المحتار انظر ما سيأتي .

الطحاوي (١٢٣١ هـ) « حاشية على الدر المختار » (أحمد بن محمد الطحاوي) المطبعة الأميرية بالقاهرة ١٢٨٢ هـ .

ابن عابدين (١٢٥٢ هـ) ١ — « رد المحتار على المختار » المعروف بحاشية ابن عابدين ٥ أجزاء مطبعة بولاق بمصر ١٢٨٢ هـ .

٢ — « منحة الخالق على البحر الرائق » مطبوع بهامش البحر الرائق . انظر ابن نجيم .

علاء الدين عابدين (١٣٠٦ هـ) « قرة عيون الأخبار » تكملة لرد المحتار (محمد علاء الدين بن محمد أمين) جزءان دار الطباعة العامرة ١٣٠٨ هـ .

ج ـ الفقه المالكي

١ ـ مالك (١٩٧ هـ) « المدونة الكبرى » رواية سحنون عبد السلام ابن سعيد التنوخي ٢٤٠ هـ عن عبد الرحمن بن القاسم ١٩١ هـ ، ١٦ جزءاً مطبعة الاستقامة بالقاهرة ١٣٢٣ هـ .

٢ ـ ابن أبي زيد القيرواني (٣٨٦ هـ) « الرسالة » عبد الله بن عبد الرحمن أبي زيد القيرواني مطبعة الاستقامة بالقاهرة ١٣٥٣ هـ .

٣ ـ الباجي (٤٩٤ هـ) « المنتقى » شرح موطأ الإمام مالك (القاضي أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد الباجي الأندلسي) ٧ أجزاء مطبعة السعادة بمصر ١٣٣١ – ١٣٣٢ هـ الطبعة الأولى .

٤ ـ ابن رشد (٥٢٠ هـ) « المقدمات الممهدات » (أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد) جزءان مطبعة السعادة بمصر ١٣٢٥ هـ الطبعة الأولى .

القرافي (٦٨٤ هـ) ١ ـ « الذخيرة » الجزء الأول مطبعة كلية الشريعة بالأزهر ١٣٨١ هـ .

٢ ـ « الإحكام في تمييز الفتاوى من الأحكام وتصرفات القاضي والإمام » مطبعة الأنوار بمصر ١٣٥٧ هـ .

ابن جزي الكلبي (٧٤١ هـ) « القوانين الفقهية » مطبعة النهضة بتونس ١٣٤٤هـ.

الشيخ خليل (٧٧٦ هـ) « مختصر خليل » (أبو الضياء خليل بن إسحاق ابن موسى) طبع عيسى البابي الحلبي بمصر . تعليق طاهر أحمد الزاوي .

المواق (٨٩٧ هـ) « التاج والإكليل لمختصر خليل » (محمد بن يوسف العبدري الشهير بالمواق) بهامش مواهب الجليل . انظر ما يأتي .

الحطاب (٩٥٤ هـ) « مواهب الجليل شرح مختصر خليل » (محمد بن محمد ابن عبد الرحمن المغربي المعروف بالحطاب) وبهامشه التاج والإكليل للمواق . مطبعة السعادة ١٣٢٨ هـ الطبعة الأولى .

الخرشي (١١٠١ هـ) « منح الجليل على مختصر العلامة خليل » (محمد بن عبد الله الخرشي) ٨ أجزاء وبهامشه حاشية علي العدوي ١١٩٨ هـ المطبعة الأميرية بمصر ١٣١٧ - ١٣١٨ هـ الطبعة الثانية .

الزرقاني (١١٢٢ هـ) « شرح على الموطأ » (محمد بن عبد الباقي الزرقاني) ٤ أجزاء مطبعة الاستقامة بالقاهرة ١٣٧٩ هـ .

الدردير (١٢٠١ هـ) « الشرح الكبير على مختصر خليل » (أحمد بن محمد ابن أحمد العدوي الشهير بالدردير » ٤ أجزاء طبع عيسى البابي الحلبي بالقاهرة . مع حاشية الدسوقي وتقريرات عليش انظر ما سيأتي .

الدسوقي (١٢٣٠ هـ) « حاشية على الشرح الكبير للدردير » (محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي) .

محمد عليش (١٢٩٩ هـ) ١ - « حاشية على منح الجليل » انظر ما سبق .

٢ - « تقريرات على حاشية الدسوقي والشرح الكبير » (محمد بن أحمد بن محمد الملقب بعليش) .

د — الفقه الشافعي

الشافعي (٢٠٤ هـ) « الأم » سبعة أجزاء المطبعة الأميرية بالقـــاهرة ١٣٢١ - ١٣٢٥ هـ الطبعة الأولى .

المزني (٢٦٤ هـ) « مختصر المزني » مطبوع مع الأجزاء الخمسة الأولى من « الأم » .

الشيرازي « أبو إسحاق » (٤٧٦ هـ) « المهذب » جزءان مطبعة عيسى البابي الحلبي بالقاهرة ، مع شرح غريب المهذب لابن بطال الركبي .

الماوردي (٤٥٠ هـ) « الأحكام السلطانية » (علي بن محمد بن حبيب أبو الحسن) مطبعة السعادة بالقاهرة ١٣٢٧ هـ .

أبو شجاع (٤٨٨ هـ) « التقريب » أو « غاية الاختصار » (أحمد بن الحسين بن أحمد الأصفهاني) مطبوع مع كفاية الأخيار للحصني . انظر ما سيأتي .

الغزالي (٥٠٥ هـ) ١ - « الوجيز في فقه مذهب الإمام الشافعي » جزءان مطبعة الآداب والمؤيد بالقاهرة ١٣١٧ هـ .

٢ - « الوسيط » مخطوط الظاهرية بدمشق رقم (٢٠٦١) .

النووي (٦٧٦ هـ) ١ - « منهاج الطالبين » مع مغني المحتاج للشربيني الخطيب انظر ما يأتي .

٢ - « المجموع شرح المهذب » لم يكمل ، المطبعة المنيرية بالقاهرة .

الحصني (٨٢٩ هـ) « كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار » (تقي الدين

أبو بكر بن محمد الحصني) جزءان مطبعة محمد علي صبيح بالقاهرة ١٣٥٠ هـ .

ابن قاسم الغزي (٩١٨ هـ) شرح الغاية « فتح القريب المجيب في شرح ألفاظ التقريب » أو « القول المختار في شرح غاية الاختصار » بهامش حاشية الباجوري انظر ما يأتي .

الشيخ زكريا الأنصاري (٩٢٦ هـ) « تحفة الطلاب شرح تحرير تنقيح اللباب » وكلاهما للمؤلف ، مع « حاشية الشرقاوي » جزءان ، المطبعة الحسينيه المصرية .

عميرة (٩٥٧ هـ) (حاشية على شرح جلال الدين المحلي على منهاج الطالبين للنووي » (شهاب الدين أحمد البرلسي الملقب بعميرة) مع حاشية قليوبي ، ٤ أجزاء مطبعة مصطفى البابي الحلبي ١٣٧٥ هـ الطبعة الثالثة وانظر ما يأتي .

ابن حجر الهيتمي (٩٧٤ هـ) « تحفة المحتاج شرح المنهاج » (أحمد بن حجر الهيتمي) ٨ أجزاء مطبعة محمد مصطفى ١٣٠٤ هـ .

الخطيب الشربيني (٩٧٧ هـ) « مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج » شرح المنهاج للنووي (شمس الدين محمد بن أحمد الشربيني) ٤ أجزاء طبع مصطفى البابي الحلبي ١٣٧٧ هـ .

المليباري (٩٨٢ هـ) « فتح المعين بشرح قرة العين » (زين الدين بن عبد العزيز المليباري) ومعه « إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين » للسيد البكري ، ٤ أجزاء مطبعة مصطفى محمد بالقاهرة .

الرملي (١٠٠٤ هـ) « نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج » (شمس الدين محمد ابن أحمد الرملي) ٨ أجزاء طبع القاهرة ١٣٠٤ هـ .

قليوبي (١٠٦٩ هـ) . « حاشية على شرح الجلال المحلي على المنهاج » (أحمد ابن أحمد بن سلام القليوبي) مع حـاشية عميرة . طبع مصطفى البابي الحلبي ١٣٧٥ هـ الطبعة الثالثه .

البجيرمي (١٢٢١ هـ) « تحفة الحبيب على شرح الخطيب » وهي حاشية (سليمان بن محمـد بن عمر البجيرمي) على شرح الخطيب الشربيني « الاقناع » في حل ألفاظ أبي شجاع المطبعة الأميرية ١٢٩٤ هـ .

الشرقاوي (١٢٢٧ هـ) « حاشية على تحفة الطلاب للشيخ زكريا الأنصاري » (عبد الله بن حجازي الشرقاوي) وبهامشه تحفة الطلاب مع تقرير مطفى الذهبي . المطبعة الحسينيه المصرية .

الباجوري (١٢٧٧ هـ) « حاشية الباجوري على شرح ابن قاسم الغزي » لغاية الاختصار لأبي شجاع (إبراهيم بن محمد الباجوري) جزءان مطبعة مصطفى محمد القاهرة .

هـ ــ الفقه الحنبلي

الخرقي (٣٣٤ هـ) « مختصر الخرقي » (أبو القاسم عمر بن الحسين الخرقي) مؤسسة دار السلام في دمشق الطبعة الأولى ١٣٧٨ هـ .

القاضي أبو يعلى (٤٥٨ هـ) « الأحكام السلطانية » (محمد بن الحسين الفراء أبو يعلى) القـاهرة مطبعة مصطفى البابي الحلبي ١٣٥٦ هـ الطبعة الأولى .

ابن قدامة « الموفق » (٦٢٠ هـ) ١ - « المغني » شرح على مختصر الخرقي
٩ أجزاء القاهرة ، دار المنار ١٣٦٧ هـ الطبعة الثالثة .

٢ - « المقنع » مع حاشيته المنقولة من خط الشيخ سليمان بن عبد الله بن الشيخ محمد عبد الوهاب ، جزءان المطبعة الريفية بالقاهرة .

٣ - « الهادي » أو عمدة الحازم في المسائل الزوائد عن مختصر أبي القاسم » مطابع دار العباد في بيروت .

ابن عبيدان (٦٣٠ هـ) « زوائد الكافي والمحرّر على المقنع » (عبد الرحمن ابن عبيدان الحنبلي) منشورات المكتب الاسلامي بدمشق ١٣٧٩ هـ الطبعة الأولى .

ابن الجوزي (٦٥٦ هـ) « المذهب الأحمد في مذهب الإمام أحمد » (يوسف بن جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي) مطبعة « ق » بومباي (الهند) ١٣٧٨ هـ .

ابن قدامة « شمس الدين » (٦٨٢ هـ) « الشرح الكبير » على متن المقنع (شمس الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن قدامة المقدسي) مطبوع مع المغني . دار المنار ١٣٤٨ هـ الطبعة الأولى .

ابن تيميه « تقي الدين » (٧٢٨ هـ) ١ - « فتاوى ابن تيميه » مطبعة كردستان العلمية ١٣٢٩ هـ .

٢ - « رسالة النية » وهي الرسالة الخامسة من مجموع رسائل ابن تيمية ، المطبعة العامرة الشرقية بمصر ، الطبعة الأولى ١٣٢٢ هـ .

ابن قيم الجوزية (٧٥١ هـ) « الطرق الحكمية في السياسة الشرعية » مطبعة الآداب والمؤيد بمصر سنة ١٧١٣ هـ .

بدر الدين البعلي (٧٧٧ هـ) « مختصر الفتاوى المصرية لابن تيمية » (بدر الدين محمد بن علي البعلي) مطبعة السنة المحمدية القاهرة ١٣٦٨ هـ .

المرداوي (٨٨٥ هـ) « التنقيح المشبع في تحرير أحكام المقنع » (علي بن سليمان المرداوي) القاهرة — المطبعة السلفيه .

الحنبلي (١٠٣٢ هـ) « غاية المنتهى في الجمع بين الإقناع والمنتهى » (مرعي ابن يوسف الحنبلي) ٣ أجزاء مؤسسة دار السلام للطباعة والنشر بدمشق ١٣٧٧ هـ .

أحمد المنقور (١١٢٥ هـ) « الفواكه العديدة في المسائل المفيدة » (أحمد ابن محمد المنقور التميمي) جزءان ، منشورات المكتب الاسلامي بدمشق ١٣٨٠ هـ الطبعة الأولى .

البعلي (١١٨٩ هـ) « الروض الندي شرح كافي المبتدي » (أحمد بن عبد الله بن أحمد البعلي) القاهرة — المطبعة السلفية .

السيوطي الرحيباني (١٢٤٣ هـ) « مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى » (مصطفى بن سعد السيوطي الرحيباني) ٦ أجزاء منشورات المكتب الاسلامي بدمشق ١٣٦٠ هـ الطبعة الأولى .

ابن ضويان (١٣٥٣ هـ) « منار السبيل في شرح الدليل » (إبراهيم بن محمد بن سالم بن ضويان) منشورات مؤسسة دار السلام بدمشق .

و ـــ المذاهب الأخرى

١ ـــ فقه الشيعة الإمامية

الشريف المرتضى (٤٣٦ هـ) « الانتصار » المشتمل على المسائل الفقهية التي انفردت بها الإمامية (علي بن الحسين بن موسى أبو القاسم) جزءان طبع حجر طهران ١٣١٥ هـ .

المحقق الحلّي (٦٧٦ هـ) « المختصر النافع في فقه الإمامية » (أبو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن المعروف بالمحقق أو المحقق الحلي) مطابع دار الكتاب العربي بمصر .

الشهيد الثاني (٩٦٦ هـ) « الروضة البهية في شرح اللمعه الدمشقية » (محمد ابن مكي الشهيد الأول) ٧٨٦ هـ القاهرة ـــ دار الكتاب العربي .

العاملي (١٢٢٦ هـ) « مفتاح الكرامة » (محمد بن محمد الحسيني العاملي) القاهرة مطبعة الشورى ١٣٢٦ هـ .

٢ ـــ فقه الشيعة الزيدية

زيد بن علي (١٢٢ هـ) « مجموع الفقه » (زيد بن علي زين العابدين بن الحسين) طبع جريفيني ، ميلانو ١٩١٩ م .

المهدي لدين الله (٨٤٠ هـ) « البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار » أربعة أجزاء ، مطبعة الخانجي القاهرة ، الطبعة الأولى ١٩٤٨ م . ومعه كتاب « جواهر الأخبار والآثار للصفدي » ٩٥٧ هـ . وللبحر مقدمة في أصول الفقه أسماها المؤلف « معيار العقول » لم تطبع مع الكتاب وقد أفردها رحمه الله بشرح أسماه « منهاج الوصول

إلى شرح معيار العقول » (مخطوط) انظر ما سلف « مراجع أصول الفقه » .

ابن مفتاح (٨٧٧ هـ) « المنتزع المختار من الغيث المدرار » (عبد الله بن مفتاح) القاهرة ١٣٣٢ هـ .

السياغي (١٢٢١ هـ) (الروض النضير شرح مجموع الفقه الكبير » (الحسين بن أحمد بن الحسين السياغي) مطبعة السعادة بمصر ١٣٤٨ هـ الطبعة الأولى .

٣ — فقه الإباضية

الثميني (١٢٢٣ هـ) « النيل » (عبد العزيز بن إبراهيم الثميني ضياء الدين) مطبوع مع الشرح الآتي .

أطفيش (١٢٣٢ هـ) ١ - « شرح النيل وشفاء العليل » ١٠ مجلدات القاهرة المطبعة السلفية ١٣٤٣ هـ .

٢ - « شامل الأصل والفرع » المطبعة السلفية ١٣٤٨ هـ .

٤ — فقه الظاهرية

ابن حزم (٤٥٦ هـ) « المحلى » ١١ جزءاً ، تعليق الشيخ أحمد شاكر ، طبع منير الدمشقي القاهرة ١٣٥٢ هـ .

ز — الفقه العام والمقارن

الطبري (٣١٠ هـ) « اختلاف الفقهاء » « كتاب البيوع » نشره كرن الألماني طبع القاهرة ١٣٢٠ هـ .

الطحاوي (٣٢١ هـ) « اختلاف الفقهاء » مخطوط دار الكتب المصرية رقم (٦٤٧) الموجود منه الجزء الثاني .

ابن عبد البر (٤٦٣ هـ) « جامع بيان العلم وفضله » (أبو عمر يوسف ابن عبد البر القرطبي) جزءان القاهرة ، إدارة الطباعة المنيرية .

المروزي (القرن الخامس الهجري) « طريقة الخلاف بين الشافعية والحنفيه مع الأدلة لكل منهما » (أبو علي الحسن بن أحمد المروزي) فيلم معهد المخطوطات رقم (٣٠) عن مخطوط داو الكتب المصرية رقم (١٥٢٣) المجلد الأول نسخة كتبت سنة ٦٠٠ هـ .

ابن هبيرة (٥٦٠ هـ) « الإفصاح في معاني الصحاح » (الوزير أبو المظفر يحيى بن هبيرة بن محمد بن هبيرة) المطبعة العلميه بحلب ١٣٤٧ هـ الطبعة الأولى .

ابن رشد الحفيد (٥٩٥ هـ) « بداية المجتهد ونهاية المقتصد » (أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد) جزءان مطبعة مصطفى البابي الحلبي ١٣٧٠ هـ الطبعة الثانيه .

الحصيري (٦٣٦ هـ) « الطريقة الحصيرية في علم الخلاف بين الشافعية والحنفيه » (محمود بن أحمد جمال الدين الحصيري) مخطوط دار الكتب المصرية رقم (٣٦٦) .

الجعبري (٧٣٢ هـ) « وضع الانصاف إلى رفع الخلاف » (إبراهيم بن عمر الجعبري) مخطوطة دار الكتب المصرية (٦) ش .

ابن القيم (٧٥١ هـ) ١ ـ « إعلام الموقعين عن رب العالمين » ٤ أجزاء القاهرة مطبعة السعادة ١٣٤٧ هـ الطبعة الأولى .

٢ ـ « إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان » جزءان . القاهرة طبع مصطفى البابي الحلبي ١٣٥٧ هـ .

أبو إسحاق الشاطبي (٧٩٠ هـ) « الاعتصام » جزءان ، القاهرة ، مطبعة مصطفى محمد .

المقدمي الصالحي (٨٧٨ هـ) « الفية في اختلاف الأئمة وما انفرد به الإمام أحمد بن حنبل عنهم » فيلم معهد المخطوطات بالجامعة العربية رقم (٩) عن سوهاج رقم (٤٩) فقه .

السيوطي (٩١١ هـ) « جزيل المواهب في اختلاف المذاهب » مخطوطة دار الكتب المصرية رقم (٣٥) مجاميع .

الدمشقي العثماني (٩٦٩ هـ) « رحمة الأمة في اختلاف الأئمة » (أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن الدمشقي العثماني) وبهامشه الميزان الخضرية للشعراني ، المطبعة الأميريه ١٣٠٠ هـ الطبعة الأولى .

الشعراني (٩٧٣ هـ) « الميزان » عبد الوهاب بن أحمد الشعراني) جزءان القاهرة ١٢٧٥ هـ .

شاه ولي الله الدهلوي (١١٧٦ هـ) « حجة الله البالغة » جزءان ، القاهرة ـ المطبعة الأميرية سنة ١٢٨٤ هـ .

القوصي (١٢٩٤ هـ) « إيقاظ الوسنان في العمل بالسنة والقرآن » (أبو الحسن علي بن عبد الحق المعروف بالقوصي) مخطوطة دار الكتب المصرية رقم (١٧٩) ٦٤١٢ .

السروي « اختلاف الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الأئمة المجتهدين » (محمد بن أبي بكر بن محمود السروي) فيلم معهد المخطوطات

بالجامعة العربية رقم (٤) عن مخطوطة دار الكتب المصرية رقم (١٧٢٤) فقه حنفي .

محمد حسن الحجوي الثعالبي (القرن الرابع عشر الهجري) « الفكر السامي في تاريخ الفقه الاسلامي » ٤ أجزاء طبع الرباط وفاس ١٣٤٥ هـ .

إجنتس جولد تسيهر (١٣٤٠ هـ) « العقيدة والشريعة في الاسلام » القاهرة — دار الكتب الحديثة . « مذاهب التفسير الإسلامي » القاهرة . دار الكتب الحديثة .

محمد الخضري (١٣٤٥ هـ) « تاريخ التشريع الاسلامي » — القاهرة .

ثانياً — الأبحاث والمؤلفات الحديثة

أحمد إبراهيم : ١ - الأحكام الشرعية للأحوال الشخصية » سنة ١٩٣٨ م الطبعة الثالثة - القاهرة .

٢ — بحث عن « مصادر التشريع الإسلامي » في « مجلة القانون والاقتصاد » بكلية حقوق القاهرة ، العدد الثاني من السنة الأولى .

٣ — بحث مقارن عن « المواريث في الشريعة » في « مجلة القانون والاقتصاد » بكلية حقوق القاهرة ، العدد السادس من السنة الثالثة ، والأعداد الأول والثاني والثالث والرابع والخامس من السنة الرابعة .

عبد الوهاب خلاّف : ١ — « أصول الفقه » مع « خلاصة التشريع الإسلامي » القاهرة ، مطبعة النصر ١٣٧٦ هـ الطبعة السابعة .

٢ — أصول الفقه للدراسات العليا بحقوق القاهرة الحلقة الأولى — مطبعة النصر ١٣٦٤ هـ أولى . الحلقة الثانية — مطبعة نهضة مصر ١٣٦٥ هـ أولى .

٣ - « مصادر التشريع فيما لا نص فيه » القاهرة معهد الدراسات العربية سنة ١٩٥٤م .

٤ - بحث عن « مصادر الأحكام » في مجلة القانون والاقتصاد . العدد الخامس من السنة الخامسة .

٥ - بحث في « تفسير النصوص القانونية وتأويلها » منشور في مجلة القانون والاقتصاد بكلية حقوق القاهرة العدد الثاني من المجلد ١٨ من السنة الثامنة ١٩٤٨م .

الخضر حسين : ١ - « رسائل الإصلاح » الجزء الثالث ، القاهرة ، مكتبة القدسي سنة ١٣٥٨هـ .

٢ - أبحاث في مجلة « نور الإسلام » السنة الأولى سنة ١٣٤٩هـ .

محمد الطاهر بن عاشور : « مقاصد الشريعة الاسلامية » تونس : المطبعة الفنية بنهج المفتي ١٣٦٦هـ الطبعة الأولى .

مصطفى عبد الرازق ١ - « تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية » القاهرة مطبعة لجنة التأليف سنة ١٣٦٣هـ .

٢ - بحث بعنوان « الشافعي واضع علم أصول الفقه » مجلة الرسالة السنة الأولى والثانية ١٣٥٢هـ - ١٣٥٣هـ .

علي سامي النشار : ١ - « نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام » القاهرة ، النهضة المصرية ١٩٥٤م .

٣ - « مناهج البحث عند مفكري الإسلام » القاهرة ، دار الفكر العربي سنة ١٣٦٧هـ الطبعة الأولى .

محمود شلتوت : « الإسلام عقيدة وشريعة » دار القلم بالقاهرة .

محمود شلتوت ومحمد علي السايس : « مقارنة المذاهب في الفقه » لكلية الشريعة بالأزهر القاهرة محمد علي صبيح ١٣٧٣ ﻫ .

عبد القادر عودة : « التشريع الجنائي الاسلامي مقارناً بالقانون الوضعي » جزءان القاهرة — دار العروبة ١٣٧٩ ﻫ .

فرج السنهوري : « محاضرات في تاريخ الفقه الإسلامي » للدراسات العليا بحقوق القاهرة .

علي الخفيف : ١ ـ « أحكام المعاملات الشرعية » طبع القاهرة ١٣٦١ ﻫ .

٢ ـ « فرق الزواج في المذاهب الإسلامية » معهد الدراسات العربية العالية ١٩٥٨ م القاهرة .

٣ ـ « أسباب اختلاف الفقهاء » ، معهد الدراسات العربية العالية ١٩٥٦ م القاهرة .

محمد الزفزاف : ١ ـ « مذكرات في أصول الفقـه » قسم الدراسات العليا بحقوق القاهرة ١٩٥٩ م .

٢ ـ « محاضرات في الفقه المقارن » في الطلاق ، الدراسات العليا بحقوق القاهرة ١٩٦١ - ١٩٦٢ م .

محمد أبو زهرة : ١ ـ « مالك » مطبعة مخيمر ، القاهرة ، الطبعة الثانية .

٢ ـ « أبو حنيفة » ، الطبعة الثانية .

٣ ـ « الشافعي » ، الطبعة الثانية .

٤ ـ « ابن حنبل » ، دار الفكر العربي ١٣٦٧ ﻫ .

٥ ـ « ابن حزم » ، مطبعة مخيمر ١٣٧٣ ﻫ .

٦ ـ « ابن تيمية » ، الطبعة الثانية .

٧ ـ « الإمام زيد » ، الطبعة الأولى .

٨ ـ « الإمام الصادق » ، مطبعة مخيمر ، القاهرة .

٩ ـ « أصول الفقه » ، مطبعة مخيمر ، القاهرة .

١٠ ـ « أصول الفقه الجعفري » معهد الدراسات العربية العالية ١٩٥٥ — ١٩٥٦ م .

١١ ـ « مصادر الفقه الإسلامي » ـ الكتاب والسنة — معهد الدراسات الإسلامية ١٣٧٥ هـ . القاهرة .

عبد الرحمن تاج ومحمد علي السايس : « مذكرة في تاريخ التشريع الإسلامي » لكلية الشريعة بالأزهر ١٣٥٢ هـ .

علي قراعه : « فقه القرآن والسنة » ، الطلاق ، دار مصر للطباعه سنة ١٣٧٥ هـ .

محمد يوسف موسى : « تاريخ الفقه الإسلامي » ، مطابع دار الكتاب العربي بمصر ١٣٧٨ هـ .

عبد العزيز عامر : « التعزير في الشريعة الإسلامية » رسالة دكتوراه من حقوق القاهرة . مصطفى البابي الحلبي ١٣٧٧ هـ الطبعة الثالثه .

محمد سلاّم مدكور : ١ ـ « الفقه الإسلامي » المدخل والأموال والحقوق والملكية والعقود . مطبعة الفجالة الجديدة بالقاهرة ١٩٥٥ م الطبعة الثانية .

٢ ـ « تاريخ التشريع الإسلامي ومصادره ونظرته للأموال والعقود » القاهرة سنة ١٩٥٥ م الطبعة الثانية .

٣ ـ « المقاصة في الفقه الإسلامي » بحث مقارن . القاهرة مطبعة الفجالة الجديدة ١٣٧٦ ﻫ الطبعة الأولى .

٤ ـ « المدارس الفقهيه في التشريع الإسلامي » .

٥ ـ « مباحث الحكم عند الأصوليين » مطبعة لجنة البيان العربي بالقاهرة .

٦ ـ « المدخل للفقه الاسلامي » تاريخه ومصادره ونظرياته العامة ـ القاهرة ـ دار النهضة العربية ١٣٨٠ ﻫ الطبعة الأولى .

٧ ـ « الوصايا في الفقه الإسلامي » القاهرة ـ دار النهضة العربية ١٩٦٢ م الطبعة الثانيه .

٨ ـ مقالات وأبحاث في مجلة « منبر الإسلام » التي تصدرها وزارة الأوقاف بمصر ١٩٦٠ ، ١٩٦١ ، ١٩٦٢ م .

٩ ـ « الإباحة عند الأصوليين والفقهاء » بحث مقارن . مستخرج من مجلة القانون والاقتصاد بكلية حقوق القاهرة الأعداد : الثاني والثالث والرابع للسنة الحادية والثلاثين ١٩٦١ م والعدد الأول للسنة الثانية والثلاثين ١٩٦٢ م .

محمد زكريا البرديسي : ١ ـ « أصول الفقه » القاهرة ـ مطبعة دار التأليف ١٣٨١ ﻫ الطبعة الثانية .

٢ ـ « أصول الفقه » للدراسات العليا بحقوق القاهرة .

٣ ـ « الإكراه بين الشريعة والقانون » بحث مستخرج من مجلة القانون والاقتصاد بكلية حقوق القاهرة . السنة الثلاثون والسنة الحادية والثلاثون ١٩٦٠ ـ ١٩٦١ م .

زكي الدين شعبان ومحمد حسن فايد ومحمد أنيس عبادة « مذكرة في أصول الفقه للحنفية بكلية الشريعة بالأزهر » القاهرة مطبعة دار التأليف .

زكي الدين شعبان : ١ ـ « أصول الفقه الاسلامي » القاهرة ـ مطبعة دار التأليف ١٩٥٧ م .

٢ ـ « دلالة الكتاب والسنة على الأحكام » ؛ القاهرة ١٩٦٠ م .

محمد مصطفى شلبي : ١ ـ « تعليل الأحكام » رسالة عالمية الأزهر . القاهرة مطبعة الأزهر ١٩٤٩ م .

٢ ـ « المدخل لدراسة الفقه الاسلامي » . القاهرة مطبعة دار التأليف ١٣٧٦ هـ الطبعة الأولى .

أحمد فهمي أبو سنة : « العرف والعادة في رأي الفقهاء » رسالة عالمية الأزهر . القاهرة مطبعة الأزهر ١٩٤٩ م .

٢ ـ « الوسيط في أصول فقه الحنفية » القاهرة ـ مطبعة دار التأليف ١٣٧٤ هـ الطبعة الأولى .

مختار القاضي : « الرأي في الفقه الاسلامي » . رسالة دكتوراه من جامعة القاهرة ١٣٦٨ هـ الطبعة الأولى .

مصطفى مجاهد عبد الرحمن : « بحوث في الفقه المقارن » القاهرة ـ مطبعة الاعتصام . الطبعة الأولى .

مصطفى الزرقاء : « المدخل الفقهي العام إلى الحقوق المدنيه » دمشق ـ مطبعة الجامعة السورية ١٣٧٧ هـ الطبعة الخامسة .

مصطفى السباعي : ١ ـ « شرح قانون الأحوال الشخصية السوري » دمشق مطبعة جامعة دمشق ١٣٧٨ هـ .

٢ ـ « السنة ومكانتها في التشريع الاسلامي » القاهرة — مكتبة دار العروبة ١٣٨٠ هـ الطبعة الأولى .

معروف الدواليبي : « المدخل إلى علم أصول الفقه » دمشق — مطبعة الجامعة السورية ١٣٦٨ هـ الطبعة الأولى .

سيد عبد الله علي حسين : « المقارنات التشريعية » ٤ أجزاء . القاهرة عيسى البابي الحلبي ١٣٦٦ هـ الطبعه الأولى .

علي حسن عبد القادر : « نظرة عامة في تاريخ الفقه الاسلامي » القاهرة ـ الطبعة الثانية ١٩٥٦ م .

عمر عبد الله : « سلم الوصول لعلم الأصول » الاسكندرية سنة ١٩٥٩ م الطبعة الثانية .

شاكر الحنبلي : « أصول الفقه الاسلامي » مطبعة الجامعة السورية ١٣٦٨ هـ .

هاشم معروف الحسيني : « تاريخ الفقه الجعفري » عرض ودراسة طبع بغداد .

صبحي المحمصاني : « فلسفة التشريع في الاسلام » بيروت . مطبعة الكشاف ١٣٦٥ هـ .

شرف الدين الموسوي : « مسائل فقهية » بيروت ـ مكتبة الأندلس .

محمد الحسين آل كاشف الغطاء : « أصل الشيعة وأصولها » مكتبة النجاح بالنجف الأشرف . الطبعة الثانية .

٤ ــ الطبقات والتاريخ . التراجم والفهارس

ابن سعد (٢٣٠ هـ) « الطبقات الكبرى » أو « طبقات ابن سعد » (محمد بن سعد بن منيع الزهري) طبع بيروت ١٣٧٦ هـ .

وكيع (٢٠٩ هـ) « أخبار القضاة » (محمد بن خلف بن حيان) تعليق عبد العزيز المراغي ٣ أجزاء مطبعة الاستقامه بالقاهرة ١٣٦٦ هـ .

ابن جرير الطبري (٣١٠ هـ) « تاريخ الأمم والملوك » مطبعة الاستقامة بالقاهرة ١٣٥٧ - ١٣٥٨ هـ .

ابن أبي حاتم (٣٢٧ هـ) « آداب الشافعي ومناقبه » (عبد الرحمن بن محمد بن أبي حاتم الرازي) تحقيق عبد الغني الخالق . جزءان - مطبعة السعادة بمصر ١٣٧٢ هـ .

محمد الخوارزمي (٣٨٧ هـ) « مفاتيح العلوم » (محمد بن أحمد الكاتب الخوارزمي) القاهرة - إدارة الطباعة المنيرية ١٣٤٢ هـ الطبعة الأولى .

ابن النديم (٤٣٨ هـ) « الفهرست » (محمد بن إسحاق بن أبي يعقوب النديم) القاهرة - مطبعة الاستقامه .

ابن عبد البر (٤٦٣ هـ) ١ - « الانتقاء في فضائل مالك والشافعي وأبي حنيفة » طبع مصر ١٣٥٠ هـ .

٢ - « الاستيعاب في أسماء الأصحاب » القاهرة . مطبعة مصطفى محمد مع « الإصابة لابن حجر » انظر ما يأتي .

الخطيب البغدادي (٤٦٣ هـ) « تاريخ بغداد » ١٤ مجلداً طبع بمصر سنة ١٣٤٩ هـ .

ابن أبي يعلى (٥٢٦ ه) « طبقات الحنابلة » (القاضي أبو الحسين محمد ابن محمد بن أبي يعلى) جزءان . مطبعة السنة المحمدية بالقاهرة ١٣٧١ ه .

الرازي (٦٠٦ ه) « مناقب الإمام الشافعي » القاهرة المكتبة العلامية ١٢٧٩ ه .

ابن الأثير (٦٣٠ ه) « الكامل في التاريخ » (أبو الحسن علي بن محمد المعروف بابن الأثير الجزري) القاهرة — إدارة الطباعة المنيرية ١٣٤٨ ه ومطبعة الاستقامه .

النووي (٦٧٨ ه) « تهذيب الأسماء واللغات » مجلدان . إدارة الطباعة المنيرية بالقاهرة .

ابن خلّكان (٦٨١ ه) « وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان » (أحمد ابن محمد بن أبي بكر بن خلكان) ٦ أجزاء - تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد مكتبة النهضة المصرية - القاهرة .

ابن شاكر الكتبي (٧٦٤ ه) « فوات الوفيات » (محمد بن شاكر بن أحمد الكتبي) - تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد — جزءان — القاهرة — مطبعة السعادة .

اليافعي (٧٦٨ ه) « مرآة الجنان » (محمد بن أسعد) ٤ أجزاء طبع حيدر أباد ١٣٣٧ — ١٣٣٩ ه .

ابن السبكي (٧٧١ ه) « طبقات الشافعية الكبرى » القاهرة — المطبعة الحسينية ١٣٢٤ ه الطبعة الأولى .

ابن كثير (٧٧٤ ه) « البداية والنهاية » طبع القاهرة ١٣٥١ ه .

ابن رجب (٧٩٥ هـ) « ذيل طبقـــات الحنابلة » جزءان مطبعة السنة المحمدية ١٣٧٢ هـ .

ابن فرحون (٧٩٩ هـ) « الديباج المذهب في أعيان علمـاء المذهب » طبقات المالكية (إبراهيم بن علي بن فرحون) طبع القاهرة ١٣٣٠ هـ .

ابن خلدون (٨٠٨ هـ) « مقدمة ابن خلدون » (عبد الرحمن بن محمـد ابن خلدون) القاهرة – مطبعة مصطفى محمد – وطبعـة أخرى بتحقيق الدكتور علي عبد الواحد وافي . لجنة البيان العربي ١٣٧٩ هـ الطبعة الأولى .

الجرجاني (٨١٦ هـ) « التعريفات » علي بن محمد الحسيني الجرجـــاني . القاهرة مطبعة مصطفى الحلبي ١٣٥٧ هـ .

ابن حجر العسقلاني (٨٥٢ هـ) « الإصابة في تمييز الصحابة » ٤ أجزاء القاهرة طبع مصطفى محمد . وانظر (ابن عبد البر) .

ابن قطلوبغا (٨٧٩ هـ) « تاج التراجم » في طبقات الحنفية . طبع بغداد .

الهروي (٩٠٦ هـ) « الدر النضيد » (أحمد بن يحيى الهروي الشافعي) القاهرة مطبعة التقدم ١٣٢٢ هـ الطبعة الأولى .

السيوطي (٩١١ هـ) « طبقات المفسرين » طبع في ليدن ١٨٣٩ م .

طاش كبري زاده (٩٦٢ هـ) « مفتاح السعادة ومصباح السيادة » في موضوعات العلوم (أحمد بن مصطفى المعروف بطاش كبري زاده) طبع حيدر آباد الدكن بالهند . تم طبعه ١٣٢٩ هـ .

ابن هداية الله (١٠١٤ هـ) « طبقات الشافعية » (أبو بكر بن هداية الله) مطبوع مع « طبقات الفقهاء للشيرازي . انظر ما سبق .

حاجي خليفة (١٠٦٧ هـ) « كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون »
مصطفى بن عبد الله الشهير بحاجي خليفة وبكاتب جلبي) تركيا .
طبع وزارة المعارف التركية ١٩٤١ - ١٩٤٣ م .
محمد علي التهانوي (١١٥٨ هـ) « كشاف اصطلاحات الفنون » مجلدان .
طبع الهند ١٨٦٢ م .
اللكنوي (١٣٠٤ هـ) « الفوائد البهية في تراجم الحنفية » القاهرة مطبعة السعادة ١٣٢٥ هـ الطبعة الأولى .
صديق حسن خان (١٣٠٧ هـ) « أبجد العلوم » طبع في بهوبال ١٢٩٥ هـ .
سركيس (١٣٥١ هـ) « معجم المطبوعات العربية والمعربة » ١١ جزءاً في مجلدين طبع مصر ١٣٤٦ هـ .
خير الدين الزركلي : « الأعلام » ١٠ مجلدات . القاهرة الطبعة الثانية .
محمد راغب الطباخ : « الثقافة الإسلامية » طبع حلب ١٣٦٩ هـ .
عمر رضا كحالة : « معجم المؤلفين » ١٥ جزءاً . دمشق ١٣٧٦ — ١٣٨١ هـ الطبعة الأولى .
تذكرة النوادر والمخطوطات العربية : طبع حيدر آباد الدكن ١٣٥٠ هـ .
دائرة المعارف الإسلامية نقلها إلى العربية عدد من الباحثين : طبع منها أحد عشر مجلداً في مصر ١٩٣٣ - ١٩٥٧ .
دائرة معارف القرن الرابع عشر (العشرين) لمحمد فريد وجدي .
عشرة أجزاء طبعت في مصر ١٣٥٦ هـ .
فهرس المكتبة التيمورية : ٣ أجزاء نشر دار الكتب المصرية ١٣٦٧ هـ .

فهرس الكتب العربية الموجودة بدار الكتب المصرية ٨ أجزاء طبع مصر ١٣٤٢ هـ .
فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية بدمشق . التاريخ وملحقاته . وضعه يوسف العش طبع دمشق ١٣٦٦ هـ .
فهرس المخطوطات المصورة في معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية جزءان الأول : ١٩٥٤ الثاني : ١٩٥٦ - ١٩٥٧ م .
فهرس المكتبة الأزهرية ٦ مجلدات طبع مصر ١٣٦٩ هـ .
فهرس الكتب المخطوطة بدار الكتب المصرية قسم حماية التراث من وضع فؤاد السيد . المجلد الأول في مصطلح الحديث . طبع مصر ١٣٧٥ هـ .

٥ ــ علوم اسلامية أخرى ومعارف عامة

ابن قتيبة (٢٧٦ هـ) « المعارف » طبع مصر ١٣٥٣ هـ .
الآجري (٣٦٠ هـ) « الشريعة » مطبعة السنة المحمدية ١٣٦٩ هـ .
ابن حزم (٤٥٦ هـ) « الفصل في الملل والأهواء والنحل » جزءان القاهرة ـ المطبعة الأدبية ١٣١٧ هـ .
الغزالي (٥٠٥ هـ) « إحياء علوم الدين » ٤ أجزاء ومعه « المغني عن حمل الأسفار ... » للزين العراقي . مطبعة مصطفى الحلبي ١٣٥٨ هـ .
الشهرستاني (٥٤٨ هـ) « الملل والنحل » (محمد عبد الكريم الشهرستاني) بهامش الفصل . انظر (ابن حزم) .
السهيلي (٥٨١ هـ) « الروض الأنف » في تفسير ما اشتمل عليه حديث السيرة النبوية لابن هشام (عبد الرحمن بن عبد الله السهيلي) وبهامشه سيرة ابن هشام . المطبعة الجمالية بمصر ١٣٣٢ هـ .

ابن تيمية (٧٢٨ هـ) ١ - « منهاج السنة النبوية » ٤ أجزاء طبع بولاق ١٣٢١ هـ وبتحقيق الدكتور محمد رشاد سالم مكتبة دار العروبة الجزء الأول .

٢ - « اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم » القاهرة . مطبعة السنة المحمدية ١٣٦٩ هـ الطبعة الثانية .

ابن القيم (٧٥١ هـ) « بدائع الفوائد » ٤ أجزاء . القاهرة إدارة الطباعة المنيرية .

محمد صديق حسن خان (١٣٠٧ هـ) « الدين الخالص » ٤ أجزاء . القاهرة مطبعة المدني .

محمد زاهد الكوثري (١٣٧١ هـ) « مقالات الكوثري » القاهرة . مطبعة الأنوار .

مصطفى صبري (١٣٧٣ هـ) « موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين » ٤ أجزاء . القاهرة . طبع عيسى البابي الحلبي ١٣٦٩ هـ .

أحمد أمين (١٣٧٣ هـ) ١ - « فجر الإسلام » مكتبة النهضة المصرية . الطبعة السابعة .

٢ - « ضحى الإسلام » ٣ أجزاء مطبعة لجنة التأليف بالقاهرة الطبعة الثالثة .

حيدر بامات : « مجالي الإسلام » نقله إلى العربية عادل زعيتر . طبع عيسى الحلبي بالقاهرة ١٩٥٦ م .

يوليوس فلهوزن : « الخوارج والشيعة » نقله إلى العربية عبد الرحمن بدوي النهضة المصرية ١٩٥٨ م .

برنارد لويس : « أصول الاسماعيلية » نقله إلى العربية خليل أحمد جلّو وجاسم محمد الرجب . طبع دار الكتاب العربي بمصر .

غوستاف لوبون : « الحضارة العربية » نقله إلى العربية عادل زعيتر . طبع القاهرة ١٣٦٧ هـ .

٦ ــ اللغة والمعاجم

سيبويه (١٨٠ هـ) « كتاب سيبويه » عمرو بن عثمان الملقب بسيبويه جزءان . المطبعة الأميرية بمصر ١٣١٦ هـ .

الجاحظ (٢٥٥ هـ) « البيان والتبيين » (أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ) مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٣٦٧ هـ .

المبرد (٢٨٦ هـ) « الكامل » (أبو العباس محمد بن يزيد المبرد) ٣ أجزاء مصطفى الحلبي ١٣٥٥ هـ أولى .

ابن فارس (٣٩٥ هـ) « الصاحبيّ في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها » (أبو الحسين أحمد بن فارس) القاهرة مطبعة المؤيد ١٣٢٨ هـ .

الزمخشري (٥٣٨ هـ) « أساس البلاغة » تحقيق عبد الرحيم محمود . القاهرة ـ مطبعة دار الكتب المصرية .

المطرّزي (٦١٠ هـ) « المغرب في ترتيب المعرب » (ناصر بن عبد السيد المطرّزي) جزءان طبع الهند ١٣٢٨ هـ الطبعة الأولى .

ابن منظور (٧١١ ﻫ) « لسان العرب » (محمد بن مكرم جمال الدين ابن منظور) ١٥ مجلداً طبع بيروت . دار صادر ودار بيروت ١٣٧٤ — ١٣٧٦ ﻫ .

ابن هشام (٧٦١ ﻫ) « مغني اللبيب » (جمال الدين عبد الله جمال الدين ابن يوسف الأنصاري) تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد . جزءان القاهرة ـ المكتبة التجارية .

الفيُّومي (٧٧٠ ﻫ) « المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي » (أحمد بن محمد الفيومي) جزءان . المطبعة الأميرية بالقاهرة ١٩٢٨ م .

الفيروزابادي (٨١٧ ﻫ) « القاموس المحيط » (محمد بن يعقوب مجد الدين الفيروزابادي) ٤ أجزاء . القاهرة — مصطفى محمد ١٣٧٣ ﻫ الطبعة الخامسة .

السيوطي (٩١١ ﻫ) « المزهر في علوم اللغة وأنواعها » جزءان . القاهرة ـ عيسى البابي الحلبي الطبعة الثالثة .

محمد المبارك : « فقه اللغة » دراسة تحليلية مقارنة للكلمة العربية مطبعة جامعة دمشق .

محمد فؤاد عبد الباقي : « المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم » القاهرة — مطابع الشعب ١٣٧٨ ﻫ .

حسين نصار : « معجم آيات القرآن » طبع القاهرة مصطفى البابي الحلبي .

محمد إسماعيل إبراهيم : « قاموس الألفاظ والأعلام القرآنية » القاهرة ـ دار الفكر العربي ١٣٨١ ﻫ الطبعة الأولى .

٧ — القانون

أولاً — باللغة العربية :

توفيق حسن فرج : « مذكرات في المدخل للعلوم القانونية » ١٩٥٩ - ١٩٦٠ .

توفيق الشاوي : « محاضرات في التشريع الجنائي في الدول العربية » ١٩٥٤ .

حسن كيرة : ١ - « محاضرات في المدخل للقانون » ١٩٥٤ .

٢ - « أصول القانون » ١٩٥٨ - ١٩٦٠ .

٣ - « الموجز في المدخل للقانون » الطبعة الأولى ١٩٦١ .

سليمان مرقص : ١ - « المدخل للعلوم القانونية » الطبعة الثالثة ١٩٥٧ . والطبعة الرابعة ١٩٦١ .

٢ - « موجز المدخل للعلوم القانونية » ١٩٥٣ .

٣ - « أصول القانون » ١٩٤١ .

عبد المجيد عباس : « أصول القانون » بغداد ١٩٤٧ .

عبد المنعم البدراوي : « المدخل للعلوم القانونية » ١٩٦٢ .

عدنان الخطيب : « لغة القانون في الدول العربية » الطبعة الثانية ١٩٥٢ .

عدنان القوتلي : « الوجيز في شرح القانون المدني » الطبعة الرابعة ١٩٥٩ .

محمد سامي مدكور : « نظرية القواعد القانونية » ١٩٥٨ .

محمد علي عرفة : « مبادىء العلوم القانونية » الطبعة الثانية ١٩٥١ ، الطبعة الثالثة ١٩٥٦ .

محمد كامل مرسي : « شرح القانون المدني الجديد » الباب التمهيدي ١٩٥٤ .

محمد كامل مرسي وسيد مصطفى : « أصول القوانين » ١٩٢٣ .

مختار القاضي : « أصول القانون » الطبعة الثانية ١٩٦٠ .

منصور مصطفى منصور : « المدخل للعلوم القانونية » ١٩٦٠ .

ثانياً — باللغة الاجنبية :

Geni (F) : Méthodes d'interpretation et sources en droit privé positif (nouveau tirage 1945)

Science et technique en droive privé Positif, 4 vol. 1914 - 1924

La grande Encyclopédie des sciences des Letrres el des arts.aut intérpretotion

٨ — المجلات والدوريات

مجلة نور الاسلام – الأزهر بمصر .

مجلة القانون والاقتصاد في كلية الحقوق – جامعة القاهرة .

مجلة القانون بسورية .

مجلة لواء الاسلام بمصر .

مجلة منبر الاسلام بمصر

مجلة حضارة الاسلام بسورية .

مجلة الرسالة بمصر .

مجموعة القواعد القانونية التي قررتها محكمة النقض المصرية في (٢٥) عاماً من ١٩٣١ – ١٩٥٥ .

١ – الدائرة المدنية ٢ – الدائرة الجنائية « محكمة النقض . المكتب الفني » طبع القاهرة .

آراء مجلس الدولة في مصر « دائرة الفتوى والتشريع » ١٩٦٠ – ١٩٦٣ .

آراء مجلس الدولة في سورية ١٩٥٩ – ١٩٦٣ .

آراء ديوان المحاسبات في سورية ١٩٥٤ – ١٩٥٨ .

فهرس الايات

١ ــ آيات المجلد الاول

السورة ٢ (البقرة)

٢ ـــ آيات المجلد الثاني

فهرس الأحاديث

١ ـــ أحاديث المجلد الأول

الحديث	الصفحة
« سئل رسول الله ﷺ عن قدور المجوس ... »	٤٥٥ح
« شر ما في رجل شح هالع ... »	٢٩٧
« صدقة تصدق الله بها عليكم وقد سأله عمر عن القصر ... »	٧١٥
« صلوا كما رأيتموني أصلي ... »	-١٦٧
	١٦٨ ح - ٢٨٣ - ٣٣٨ - ٣٤٢ ح
« ظاهر مني زوجي أوس بن الصامت ... »	٤٠٢ح
« العائد في هبته كالكلب يعود في قيئه ... »	٣٨٤
« على اليد ما أخذت حتى ... »	٥٦٠
« في صدقة الغنم في سائمتها .. »	٣٨٧ - ٣٨٨ ح - ٤٠٨
« فيما سقت السماء العشر .. »	٢٢٣ - ٣٧٠
« كان النبي ﷺ يقول في ركوعه وسجوده .. »	٣٥٨
« كان رسول الله ﷺ يصبح جنباً من الوقاع لا من الاحتلام ثم يغتسل ويتم صومه .. »	٤٨٢
« كان اليهود يقولون : إذا .. »	٤٦٢
« كانت اليهود تقول : من أتى .. »	٢٦٢
« كانت قريش تصوم عاشورا .. »	٤١٩
« كل طلاق جائز إلا .. »	٥٧٠
« كن النساء المؤمنات يصلين مع النبي ﷺ الصبح .. »	٣٦٠
« كيف أنت إذا أصاب الناس موت .. » (خطاباً لأبي ذر)	٢٤٠
« لأن يمتلىء جوف رجل قيحاً .. »	٦٩٤

الحديث	الصفحة
« لا أحل المسجد لحائض ولا جنب .. »	٣٧٩
« لا تنكح الأمة على الحرة .. »	٧٠٥
« لأزيدن على السبعين .. »	٧٣٠ - ٧٣٨
« لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب .. »	١٨٢
« لا صيام لمن لم يبيت النية من الليل .. »	٢١٩
« لا صيام لمن لم يجمع الصيام قبل الفجر .. »	٢١٩ح
« لا صيام لمن لم يبيت الصيام .. »	٥٦٤
« لا طلاق ولا عتاق في إغلاق .. »	٥٧٣ - ٥٧٧
« لايحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر .. »	٦٧٦
« لايرث القاتل شيئاً .. »	٢٤٢
« لايقاد الوالد بولده .. »	٤٨٧
« لايقتل والد بولده .. »	٤٨٧
« لتأخذوا عني مناسككم .. »	١٦٧ - ١٦٨ ح - ٢٨٨
« لزوال الدنيا أهون على الله من قتل امرىء مسلم .. »	٥٠٠
« لقد رأيته يتحصص في أنهار الجنة .. »	٥٢٢
« للمطلقة ثلاثاً النفقة والسكنى .. »	٧٢٣
« لو سرقت فاطمة بنت محمد .. »	٢٤٢
« ليس فيما دون خمسة أوسق .. »	٢٢٣ - ٣٤٢ ح - ٣٧٠
« ليس فيما دون خمس أواق .. »	٢٨٧
« ليس لقاتل ميراث .. »	٢٤٢

الحديث	الصفحة
« من مات وهو يجعل لله نداً .. »	٧٣٩ح
« من مات يشرك بالله .. »	٧٣٨
« من ملك ذا رحم محرم .. »	٣٩٣
« من نام عن صلاة أو نسيها .. »	٥٨٤ ـ ٥٨٥ ـ ٥٨٦
« من نسي وهو صائم فأكل .. »	٥٦٧
« نهي النبي ﷺ عن الصلاة في سبعة مواطن .. »	٢١٨ح
« هلا أخذتم إهابها .. »	٣٨٦
« هلكت يا رسول الله ؟ قال : ما أهلكك .. ؟ » من حديث كفارة الجماع في رمضان	٤٠٧ح ـ ٥٢٨ ـ ٦٠٣
« هما فجران ، فأما الذي كأنه ذنب السرحان .. »	٣٦١
« ولن تجزىء أحداً بعدك .. » (في شأن شاة أبي بردة)	٢١١
« الوضوء شطر الإيمان .. »	٥٠٦ح
« ولي عقدة النكاح الزوج .. »	٢٦٦
« يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج .. »	٤٤٤
« يا معشر النساء تصدقن .. »	٥٠٧
« ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا .. »	٣٢٠

٢ ــ أحاديث المجلد الثاني

الحديث	الصفحة
« نهى النبي ﷺ عن صوم خمسة أيام .. »	٤٠٢ح
« نهي ابن عباس لطاووس عن ركعتين بعد الصلاة لأنها خلاف السنة .. »	٢٥٥
« هو الطهور ماؤه .. »	٩٤ - ١٠٠
« يا أيها الناس إن الله فرض عليكم الحج فحجوا .. »	٣٠٠

فهرس الاعلام

تنبيهـــات :

١ ـ نظراً لكثرة الأعلام الواردة في الكتاب فقد اقتصرت على من ورد ذكره في صلبه دون حواشيه .

٢ ـ لم أذكر اسم الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لتكوره كثيراً وفي أغلب صفحات الكتاب .

٣ ـ رتبت الأسماء حسب الشهرة ، إلا من غلب اسمه على شهرته .

٤ ـ لم أعتبر عند الترتيب أل وابن وأبو وأم وابن أبي ونحوها .

٥ ـ لم أترجم للأعلام في الفهرس لقيامي بذلك في الكتاب وعند ذكر المصادر أيضاً .

١ — أعلام المجلد الأول

الاســم	رقم الصفحة
التلمساني	٣٧٩ - ٧١١ .
ابن تيمية (شيخ الاسلام)	٣١٢ - ٣٢٠ - ٣٥٩ - ٦٦٣ .
ابن تيمية (المجد)	٥٦ - ٥٥١ .

« حرف الثـــاء »

ثابت الأعرج	٥٧١ .
ثابت بن قيس	٦٧٩ .
الثعالبي	٣٧٥ .
ثمامه	٤١٢ .
الثوري	١٨٣ - ١٨٨ - ٢٣٧ - ٣٩٤ - ٣٩٩ - ٤٣٦ ٥٢٨ - ٥٣٩ - ٥٦٩ .
أبو ثور	٥٣٩ .

« حرف الجــيم »

جابر بن زيد	٣٩٤ - ٤٢٨ - ٥٧٢ - ٧٢٣ .
الجاحظ	٢٣ .
ابن الجارود	٧٣٣ .
ابن جريج	٢١٧ .
ابن جرير الطبري (أبوجعفر)	٥٢ - ٦٣ - ٦٤ - ٧٢ - ٧٤ - ٧٦ - ٢٦٢ ٣٢٠ - ٣٢٣ - ٣٥٦ - ٣٥٩ - ٣٦٢ - ٣٦٣ ٣٦٤ - ٣٧٤ - ٤٤٥ - ٤٧٣ - ٤٩٨ -

« حرف الحاء »

الاســـم	رقم الصفحة

الاســم — رقم الصفحة

الاســـم	رقم الصفحة

حرف الخـــاء

حرف الدال

الاسم	رقم الصفحة

حرف الزاي

حرف السين

الاسم	رقم الصفحة

الاســـم	رقم الصفحة
	٤٨٩ - ٤٩٢ - ٥٠٠ - ٥٤٨ - ٥٦٦ - ٥٧١ - ٥٧٢ - ٥٧٣ - ٥٧٦ - ٥٧٧ .
عبد الله بن عمر	١٥٠ - ٢٥٩ - ٤١٥ - ٤٢٣ - ٤٤٠ - ٥٠٠ - ٧٠٥ .
عبد الله بن مسعود	٧١ - ٧٣ - ٢٧٩ - ٣٦١ - ٣٧٩ - ٣٩٤ - ٥٣٨ - - .
أبو عبد الله الزبيري	٥١٠ .
عبيدالله بن مسعود (صدر الشريعة)	١٦١ - ١٦٢ .
أبو عبيدة المثنى	٣٥٦ .
عثمان بن عطاء	١٢ - ٣٥٩ - ٤٨٩ - ٧٣٣ .
عدنان القوتلي	٧٤٥ .
عروة بن الزبير	١٤٤ - ١٨٧ - ١٨٨ - ٢٣٩ - ٢٤٠ - ٥٧٠ - ٥٧١ .
العسكري	٦٦٠ .
العضد الإيجي	٢٠٨ - ٢٠٩ - ٢٢٣ - ٧٣٠ .
عطاء بن عجلان	٥٧٠ .
عطاء بن يسار	٣٦٤ - ٤٢٨ - ٥١٠ - ٥١٣ - ٥٢٨ - ٥٧٢ - ٥٧٣ - ٥٧٧ .

الاســـم	رقم الصفحة
محمد بن الحكم	٢٤٦ .
محمد بن علي (المازري)	٢٠١ .
محمد كامل مرسي	٤٥٩ .
المدائني	٦٦٠ .
مدكور (محمد سلام)	٨٢ - ٤٣٩ .
ابن المنذر	٢٣٩ - ٤٢٥ - ٤٢٨ - ٥٣٨ .
مروان بن الحكم	٢٣٧ .
المروزي	٦٦٨ .
مسروق	٢٤٠ .
مسلم	٣٩٢ - ٤١٧ - ٤١٩ - ٤٢٥ - ٤٥١ - ٥٠٧ - ٥٣٨ .
ابن المطهر الحلي	٣٣٦ - ٣٤٧ .
معاوية	٢٣٧ .
معاوية التستري	٥٠٤ .
مكحول	١٨٣ - ٢٣٧ - ٣٨٣ - ٧٣٠ .
المنذري	٤٢٦ - ٤٢٧ .
منلا خسرو	٣٤ - ١٩٥ .
موسى عليه السلام	٤٣٢ .
أبو موسى	٥٤١ .

٢ ـ أعلام المجلد الثاني

الاســـم	رقم الصفحة

الاســم	رقم الصفحة

« حرف البــاء »

الاسم	رقم الصفحة

الاســـم	رقم الصفحة

« حرف الصاد »

« حرف الضاد »

« حرف الطاء »

« حرف العين »